المجلد الاول من بحر الرائق للحقوله ولو اشترى محرمة نسخ ١ جـ

للفقير عبد الله عفي عنه

عدد اجزاء
٥ ٤

واني وانني بمعنى وكذلك كاني وكانني ولكني ولكنني لانه كثر استعمالهم لهذه الحروف وهم يستثقلون التضعيف فحذفوا التي تلي الياء وكذلك لعلي ولعلني لان اللام قريبة من النون جوهري

الم يرضك الرحمن في سورة الضحى
فحاشاك ان ترضى وفينا معذب
من كتب العبد الراجي شفاعة
سيد الكونين الحاجي بشير ناظر
الحرمين الشريفين
سنة ١١٤٣



الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير آغاء دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان وخمسين
ومائة وألف



هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
ساحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع محاسن العلم والعمل
حائز مجامع البر الاكمل الا وهو اغا دار السعادة الحاج بشير
وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير
حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى محمد امين المفتش
باوقاف الحرمين المحترمين
عفي له



Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kısmı	Hacı Beşir Ağa
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	245

٢٤٥

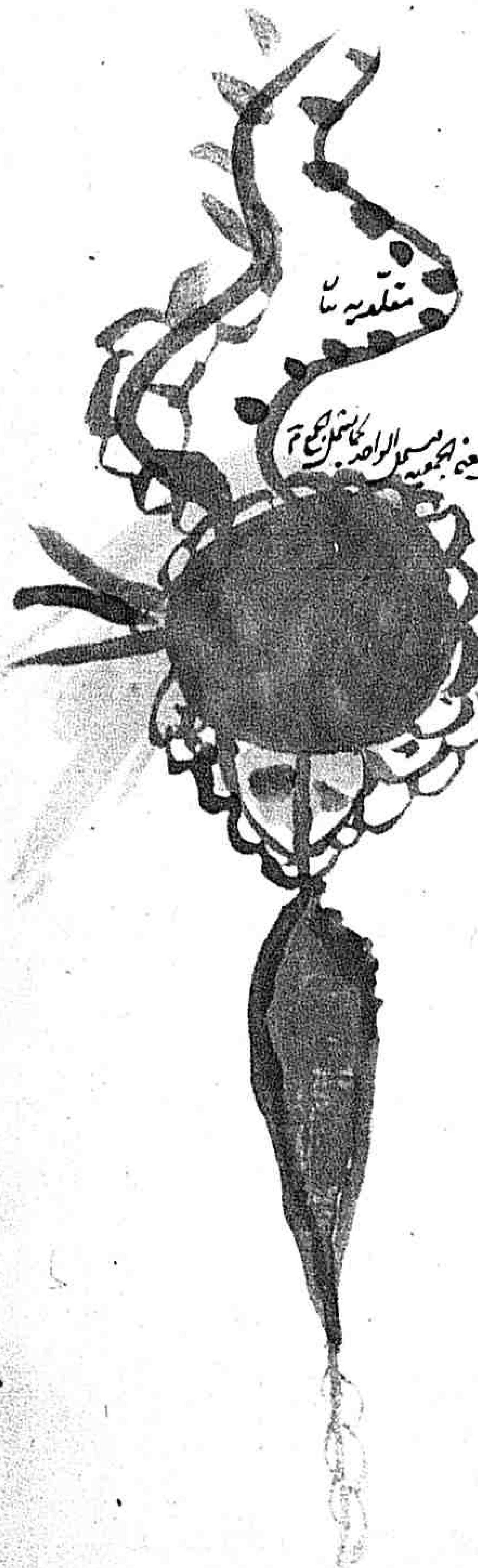
بسم الله الرحمن الرحيم

بتدبيره القوى

الحمد لله الذى دبر الانام وقدر الاحكام بتقدير الحفى وهدى عباده الى الرشاد وانطقهم بالسنة حداد وجعل مصالح معاشهم بالعقول محوطه ومناجح معادهم بالعلم منوطه وفضل نبيه بالعلم تفضيلا وانزل عليه القران تنزيلا صلى الله عليه وعلى اله كنوز الهدى وعلى اصحابه بدور الدجى اما بعد فان اشرف العلوم واعلاها واوفقها واوفاها علم الفقه والفتوى وبه صلاح الدنيا والعقبى فمن شمر لتحصيله ذيله وادرع نهاره وليله فاز بالسعادة الاجله والسيادة العاجله والاحاديث فى افضليته على ساير العلوم كثيره والدلايل عليها شهيره لاسيما وهو المراد بالحكمة فى القران على قول المحققين للفرقان وقد قال فى الخلاصة ان النظر فى كتب اصحابنا من غير سماع افضل من قيام الليل وقال ان تعلم الفقه افضل من تعلم باقى القران وجميع الفقه لابد منه انتهى وان كنز الدقايق للامام حافظ الدين النسفى احسن مختصر صنف فى فقه الايمة الحنفيه وقد وضعوا له شروحا واحسنها التبيين للامام الزيلعى لكنه قد اطال من ذكر الخلافيات ولم يفصح عن منطوقه ومفهومه وقد كنت مشتغلا به من ابتدا حالى معتنيا بمفهوماته فاحببت ان اضع عليه شرحا يفصح عن منطوقه ومفهومه وقد يرد فروع الفتاوى والشروح اليه مع تفاريع كثيره وتحريرات شريفه وها انا ابين لك الكتب التى اخذت منها من شروح وفتاوى وغيرهما من الشروح شرح الجامع الصغير لقاضى خان وشرحه للبرهانى والمبسوط شرح الكافى للحاكم وشرح مختصر الطحاوى للامام الاسبيجابى والهداية وشروحها من غاية البيان والنهاية والعناية ومعراج الدراية والخبازيه وفتح القدير والكافى شرح الوافى والتبيين والسراج الوهاج والجوهره والمجتبى والاقطع والينابيع وشرح المجمع للمصنف ولابن الملك وللعينى وشرح الوقاية وشرح النقاية للشمنى والمستصفى والمصفى وشرح منية المصلى لابن امير حاج ومن الفتاوى المحيط والذخيرة والبدايع والزيادات لقاضى خان وفتاواه المشهوره والظهيرية والولوالجية والخلاصة والبزازية والواقعات للحسامى والعمده والعده للصدر الشهيد ومال الفتاوى وملتقط الفتاوى وحيرة الفقها والحاوى القدسى والقنيه والسراجية والقاسمى والتجنيس والعلاميه وتصحيح القدورى وغير ذلك مع مراجعة كتب الاصول والقنية وغير ذلك ومن تردد فى شى مما ذكرناه فى هذا الشرح فليرجع الى هذه الكتب وسميته بالبحر الرايق شرح كنز الدقايق واسال الله تعالى ان ينفع به كما نفع باصله وان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يثيبنا عليه بفضله وكرمه انه على

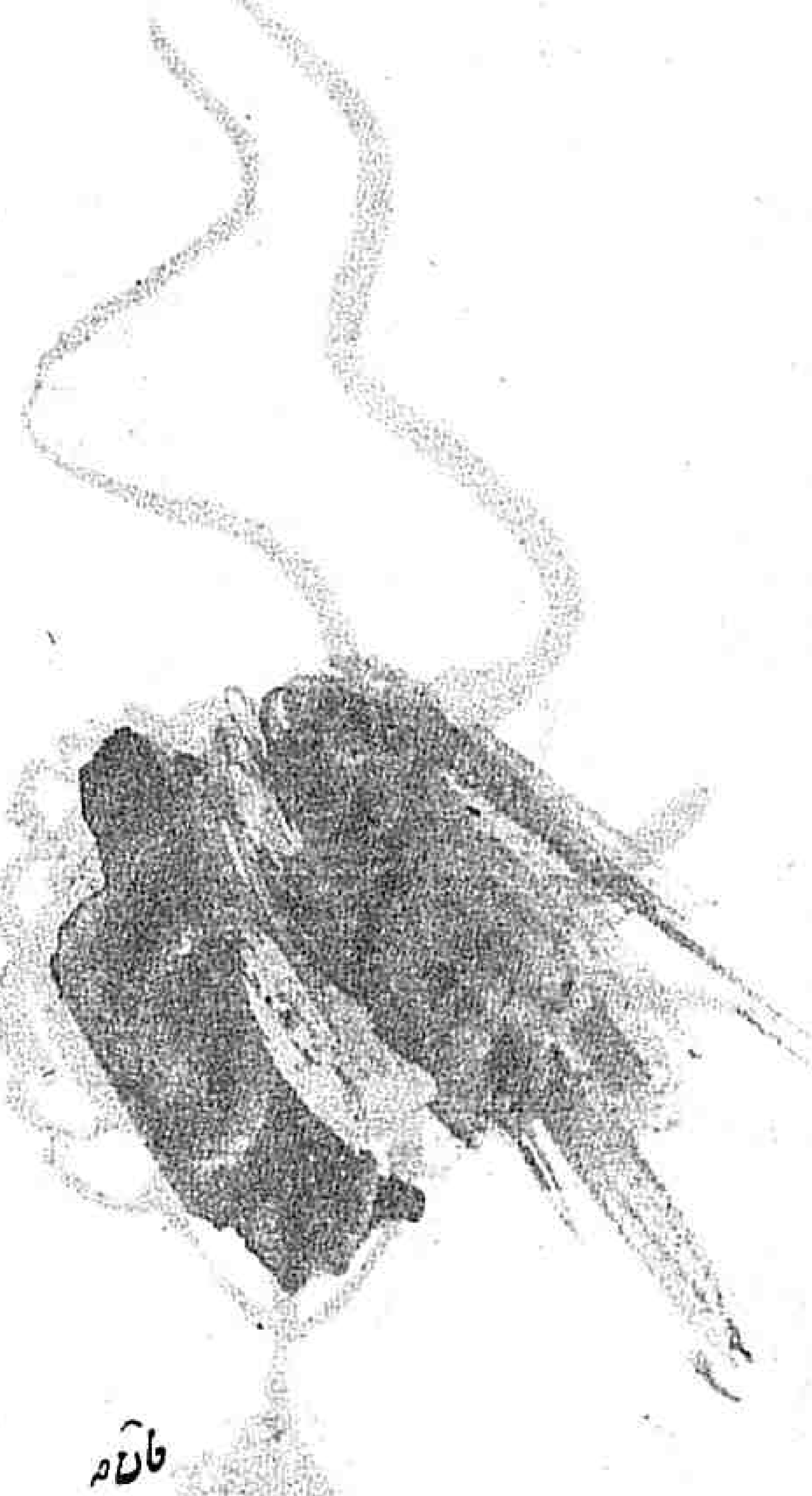


على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير ولا باس بذكر تعريفه لما فى البديع لابن الساعاتى حق على من حاول علما ان يتصور بحده ورسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده قالوا ليكون الطالب له على بصيرة فالفقه لغة الفهم تقول منه فقه الرجل بالكسر وفلان لا يفقه وافقهتك الشى ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه وفقه بالضم فقاهة وفقهه الله وتفقه اذا تعاطى ذلك وفاقهته اذا باحثته فى العلم كذا فى الصحاح وحاصله ان الفقه اللغوى مكسور القاف فى الماضى والاصطلاحى مضمومها فيه كما صرح به الكرمانى وفى ضيا العلوم الفقه العلم بالشى ثم خص بعلم الشريعة وفقه بالكسر معنى الشى فقها وفقها وفقهانا اذا علمه وفقه بالضم فقاهة اذا صار فقيها انتهى وفى المغرب فقه المعنى فهمه وافهمه غيره انتهى واصطلاحا على ما ذكره النسفى فى شرح المنار تبعا للاصوليين العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بالاستدلال واطلقوا العلم على الفقه مع كونه ظنيا لان ادلته ظنية لانه لما كان ظن المجتهد الذى يجب عليه وعلى مقلديه العمل بمقتضاه كان لقوته بهذا الاعتبار قريبا من العلم بتجريه عنه تجوزا وتعقب بان فيه ارتكاب مجاز بدون القرينة فالاولى ما فى التحرير من ذكر التصديق الشامل بدل العلم والاحكام جمع محلى باللام فاما ان يحمل على الاستغراق او على الجنس المتناول للكل والبعض الذى اقله ثلاث منها لا بعينه ذكره السيد فى حاشية العضد وفيه ان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيو لذلك ورده فى التوضيح بان التهيو البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف اى قدر من الاستعداد يقال له التهيو القريب واجاب عنه فى التلويح بانه مضبوط لانه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع وفى التحرير والمراد بالملكة ادنى ما تتحقق به الاهلية وهو مضبوط انتهى واختلف فى المراد من الحكم هنا فاختار السيد فى حاشيته انه التصديق ورده فى التلويح بانه علم لانه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيقتضى ان الفقه علم بالعلوم الشرعية وليس كذلك بل المراد به النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور انتهى ويمكن الجواب بان مراده من التصديق القضية صرح المولى سعد فى حاشية العضد بانه كما يطلق على الادراك يطلق على القضية والمحققون على انه لا يراد بالحكم هنا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء وتخييرا لانه يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وخرج بقيد الشرعية الاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث ومن الحس كالعلم بان النار محرقة او من العلم والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع كذا فى التلويح وظاهره ان الحكم فى مثل قولنا النار محرقة ليس عقليا ويمكن ان تجعل من العقلى بناء على ان الادراك فى الحواس انما هو للعقل بواسطة الحواس وخرج بقيد العملية الاحكام الشرعية الاعتقادية لكون الاجماع حجة والايمان وكذا لم يكن العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر لكونه من الدين بالضرورة فقها اصطلاحا واورد عليه انه ان اريد بالعمل عمل الجوارح



فالتعريف غير جامع اذ يخرج عنه العلم بوجوب النية وتحريم الريا والحسد ونحو ذلك وان
اريد بها ما يعم عمل القلب وعمل الجوارح فالتعريف غير مانع اذ يدخل فيه جميع الاعتقاديات
التي هي اصول الدين واجيب عنه باختيار الشق الثاني ولا تدخل الاعتقادات اذ المراد
بالعملية المتعلقة بكيفية عمل فالتعلق في النية ونحوها بكيفية عمل قلبي والتعلق في
الاعتقادات بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده الى الشيء وتمنيه حصول
الشيء وتركه في الاعتقادات بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده الى
الشيء وتمنيه له وبين التصديق القائم بالقلب الذي هو تجل وانكشاف يحصل عقيب
قيام الدليل لا فعل للنفس فيه هو ان القصد نوع من الارادة والتصديق نوع من العلم
والوجدان كاف في الفرق نعم يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا
لهذا الاعتبار وقد عدل بعضهم عن ذكر العملية الى الفرعية فلم يتوجه الايراد اصلا
وقوله من ادلتها متعلق بالعلم اي العلم الحاصل من الادلة وبه خرج علم المقلد وليس
متعلقا بالاحكام اذ لو تعلق بها لم يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها
التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة ومعنى حصول العلم من الدليل
انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد
المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل كذا في التلويح
وبه اندفع ما ذكره الكمال بن ابي شريف من ان قوله من ادلتها للبيان لا الاحتراز عن
علم الخلافي لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي
ليس من الفقه وغلطهم المحقق في التحرير بقوله وقولهم التفصيلية تصريح بلازم واخراج
الخلاف به غلط ووضحه الكمال بان قولهم انما يصح اذا قلنا ان الخلافي يستفيد علما
بثبوت الوجوب وانتفائه من مسلمه من الفقيه وجود المقتضي او النافي اجمالا وانه يمكنه
بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور
حتى يتعين المقتضي او النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك كان اهلا للاستفادة
منه كان فقيها فالصواب انه ليس اخراجا لعلم الخلافي فهو تصريح بلازم انتهى واختلف
ايضا في قيد الاستدلال فذهب ابن الحاجب الى انه للاحتراز عن العلم الحاصل بالضرورة
كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقها اصطلاحا وحقق في
التلويح بانه لا حاجة اليه فان حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى
لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فخرج ما كان بالضرورة بقوله من ادلتها
فهو للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات
انتهى ولم يذكر علم الله تعالى لانه لا يوصف بضرورة ولا استدلال فلو قال انه للاحتراز
عن العلم الذي لم يحصل بالاستدلال لكان مخرجا لعلم الله تعالى ايضا واختلف في علم
النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد هل يسمى فقها والظاهر انه باعتبار انه

فائدة



انه دليل شرعي للحكم لا يسمى فقها وباعتبار حصوله عن دليل شرعي يصح ان يسمى فقها
اصطلاحا وبما قررناه ظهر ان الاولى الاقتصار على قولنا الفقه العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها ويصح تعريفه بنفس الاحكام المذكورة لما ذكره السيد في حواشيه
ان اسماء العلوم كالاصول والفقه والنحو يطلق كل منها تارة بازاء معلومات مخصوصة
كقولنا زيد يعلم النحو اي يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات
وهكذا في التحرير وعرفه في التقويم بانه اسم لضرب علم اصيب باستنباط المعنى وصد
الفقيه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تامل في معانيها ولا
يرى القياس حجة انتهى وظاهره ان ما كان من الاحكام له دليل صريح ليس من الفقه لانه
لم يصب بالاستنباط وهو بعيد وكذا اطلقوا في قولهم من ادلتها ليشمل القياس وغيره
من الدلائل الاربعة وللامام الاعظم بانه معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة
والصوم والبيع فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب
في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت
بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشتمل على
الاقسام الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق
العلم على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن
ثم سمى الكلام فقها اكبر كذا في التوضيح وكذا العلامة يتحصر وان الملكات النفسانية ليست
من الفقه باعتبار ذاتها واما باعتبار اثارها التابعة لها من افعال الجوارح فهي من الفقه
انتهى هذا كله معنى الفقه عند الاصوليين واما معناه الحقيقي له عند اهل الحقيقة
فما ذكره الحسن البصري كما نقله اصحاب الفتاوى في باب الطلاق ومنهم الولوالجي بقوله هل
رايت فقيها قط انما الفقيه المعرض عن الدنيا الزاهد في الاخرة البصير بعيوب نفسه
واما معناه عند الفقهاء فذكر صاحب الروض انه لو وقف على الفقهاء فمن حصل في علم الفقه
شيئا وان قل او المتفقه فالمشتغل به انتهى وفي الحاوي القدسي اعلم ان معنى الفقه في
اللغة الوقوف والاطلاع وفي الشريعة الوقوف الخاص وهو الوقوف على معاني النصوص
واشاراتها ودلالاتها ومضمراتها ومقتضياتها والفقيه اسم للواقف عليها ويسمى حافظ مسائل
الفقه الثانية بها فقيها مجازا لحفظ ثبت بالفقه انتهى ثم قال ثم العلم اول ما يحصل القلب
لا يخلو عن نوع اضطراب بحكم الابتداء فاذا دامت الرؤية زال الاضطراب فصار معرفة
لزيادة الصحبة ثم تتنوع هذه المعرفة نوعين معرفة الظاهر دون المعنى الباطن والباطن
الذي هو الحكمة وبها يلتذ القلب فاذا صار معقولا له تجري منه مجرى الطبيعة فهذا هو
الفقه ولهذا قال ابو يوسف مرضت مرضا شديدا حتى نسيت كل شيء سوى الفقه فانه

المتون في تصحيح

صادلے كالطبيع انتهى وقال فى موضع اخر الفقه فوق تصحيح المعقول فالحاصل ان الفقه فى الاصول علم الاحكام من دلايلها كما تقدم فليس الفقيه الا المجتهد عندهم واطلاقه على المقلد الحافظ للمسايل مجاز وهو حقيقة فى عرف الفقها بدليل انصراف الوقف والوصية للفقها اليهم واقله ثلاثة احكام كما فى المنتقى وذكر فى التحرير ان الشايع اطلاقه على من يحفظ الفروع مطلقا سواكانت بدلايلها اولا واما موضوعه ففعل المكلف من حيث انه مكلف لانه يبحث فيه عن مايعرض لفعله من حل وحرمة ووجوب وندب والمراد بالمكلف البالغ العاقل ففعل غير المكلف ليس من موضوعه وضمان المتلفات ونفقة الزوجات انما المخاطب باديها الولى لا الصبى والمجنون كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزله فى فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله واما صحة عبادة الصبى كصلاته وصومه المثاب عليها فهى عقلية من باب ربط الاحكام بالاسباب وكذا لم يكن مخاطبا بها بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شا الله تعالى وقيد بالحيثية التكليف لان فعل المكلف لا من حيث التكليف ليس موضوعه كفعله من حيث انه مخلوق الله تعالى ولا يرد عليه الفعل المباح او المندوب لعدم التكليف فيها لان اعتبار حيثية التكليف اعم من ان تكون بحسب الثبوت كما فى الوجوب والتحريم او بحسب السلب كما فى بقية الاحكام فان تجويز الفعل والترك يرفع الكلفة عن العبد وفى الحاوى القدسى وافعال العباد توصف بالحل والحرمة والحسن والقبح فيقال فعل حلال وحرام او حسن او قبيح واما وصف حكم الله بها كقول القايل الحلال والحرام والحسن والقبح حكم الله تعالى فهو بطريق المجاز توسعا فى العبارة واطلاقا لاسم المفعول على الفعل وهذا لان الله تعالى له فعل واحد لكنه اختلف تسمياته باعتبار الاضافة الى وصف المفعول فان كان وصف المفعول كونه حادثا سمى احداثا وان كان حيا سمى احيا وان كان ميتا سمى اماتة وان كان واجبا سمى ايجابا وان كان حلالا سمى تحليلا وان كان حراما سمى تحريما ونحوها وهذا بنا على مسئلة التكوين والتكوين انها غيران عندنا انتهى واما استمداده فمن الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الثلاثة واما شريعة من قبلنا فتابعة للكتاب واما اقوال الصحابة فتابعة للسنة واما تعامل الناس فتابع للاجماع واما التحرى واستصحاب الحال فتابعان للقياس واما غايته فالفوز بسعادة الدارين والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

كتاب الطهارة

اعلم ان مدار امور الدين متعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر والاداب فالاعتقادات خمسة انواع الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والعبادات خمسة الصلاة والزكوة والصوم والحج والجهاد والمعاملات خمسة المعاوضات المالية والمناكحات والمخاصمات والامانات والتركات والمزاجر خمسة مزجرة قتل النفس ومزجرة اخذ المال ومزجرة هتك الستر ومزجرة هتك العرض ومزجرة قطع البيضة والاداب اربعة الاخلاق والشيم الحسنة والسياسات والمعاشرات فالعبادات والمعاملات والمزاجر من قبيل ما نحن بصدده دون القسمين الاخرين وقدم فى ساير كتب الفقه العبادات على المعاملات والمزاجر لكونها اعم من غيرها ثم الصلاة قدمت على غيرها لانها تالية الايمان وثانيته بالنص والخبر كقوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون الصلاة وكحديث بنى الاسلام على خمس ثم قدمت الطهارة هنا على الصلاة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط طبعا فيقدم وضعا وخصها بالبداية دون ساير الشروط لانها اهم من غيرها لانها لا تسقط بعذر من الاعذار كذا فى المستصفى وغيره وتعليل الاهمية بعدم السقوط اصلا لا يخصها لان النية كذلك كما صرح به الزيلعى فى اخر كتاب العتق فالاولى ان يراد بانها من الشرايط اللازمة للصلاة فى كل اوقاتها وهو من خصايص الصلاة فتخرج النية لانه لا يشترط استصحابها لكل ركن من اركانها وليست من خصايصها بل من خصايص العبادات كلها ثم كتاب الطهارة مركب اضافى لا بد من معرفة جزئيه ولو من وجه فالكتاب لغة مصدر كتب كتابة وكتبة وكتبا بمعنى الكتب وهو الجمع الحروف سمى به المفعول للمبالغة تقول كتبت البغلة اذا جمعت بين رحمها بحلقة او سير وكتبت القربة اذا خرزتها كتبا والكتبة بالضم الخرزة والجمع كتب بفتح التا والكتيبة او الجيش المجتمع وتكتبت الخيل اى تجمعت وسميت الكتابة كتابة لانها جمع الحروف والكلمات وجمعه كتب بضمتين وكتب بسكون التا ومدار التركيب على الجمع فصاعدا قال فى المغرب وقولهم سمى هذا العقد مكاتبة لانه ضم حرية اليد الى حرية الرقبة او لانه جمع بين نجمين فصاعدا ضعيف جدا وانما الصحيح ان كلا منهما كتب على نفسه امرا هذا الوفا وهذا الادا انتهى وانما كان التعليل بالجمع بين النجمين ضعيفا لانه ليس بلازم فيها لجوازها حالة وضعف الوجه الاول ظاهر لانه بالكتابة قبل الادا لم تحصل حرية الرقبة فلم يصح الجمع لهذا المعنى وفى الاصطلاح جمع المسايل المستقلة فخرج جمع الحروف والكلمات التى ليست بمسايل وخرج الباب والفصل لعدم استقلالهما لدخولهما تحت كتاب وشمل ما كان نوعا واحدا من المسايل ككتاب اللقطة او انواعا ككتاب البيوع ولا حاجة الى ان يقال اعتبرت مستقلة ليدخل ما كان تبعا لغيره ولو لم يكن مستقلا بل اعتبر مستقلا ككتاب الطهارة كما فى العناية لان المراد بالاستقلال عدم توقف تصور المسايل على شى قبلها ولا شى بعدها وكتاب الطهارة كذلك لا الاصالة وعدم التبعية والتقييد بالمسايل الفقهية كما فى العناية لخصوص المقام لا انه قيد احترازى وما فى السراج الوهاج من انه فى الشرع اسم لجملة مختصة من العلم مشتمل على ابواب وفصول ومسايل غالبا غير صحيح اذ ليس هو هنا وضعا شرعيا وانما هو وضع عرفى الا ان يراد انه فى عرف اهل الشرع وهو بعيد ويبعده ايضا ان ظاهره انه لا يكون كتابا الا اذا احاط بمسايل

وعبــه الصلاة لان الطهارة لازمة للمصلى وبحده التلاوة

ما اضيف اليه وشملها اولو اقيم خلافه فالظاهر ما ذكرناه والطهارة بفتح الطا وبكسرها
الاله وبضمها فضل ما يتطهر به واصطلاحا زوال الحدث او الخبث او الحدث مانعية شرعية
قائمة بالاعضا الى غاية استعمال المزيل وهو طبعي كالما وشرعي كالتراب والخبث عين
مستقذرة شرعا وكلمة او في الحد ليست لمنع الجمع فلا يفسد بها الحد وقول بعضهم
انها ازالة الحدث والخبث غير جامع لخروج الزوال بدون الازالة كما اذا وقع المطر
على اعضا الوضو من غير قصد فانه طهارة وليس بازالة لعدم الصنع منه ولا يرد الوضو
على الوضو فانه طهارة بدون الزوال المذكور باعتبار ازالة الآثام الحاصلة لان تسميته
طهارة مجاز والتعريف للحقيقة وعرفها في السراج الوهاج بما يدخله فقال ايصال
مطهر الى محل يجب تطهيره او يندب ولو عبر بالوصول لكان اولى لما ذكرناه في الازالة
وفي البدايع ما يفيد ان تعريفها بالزوال المذكور توسع ومجاز فقال الطهارة لغة
وشرعا هي النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة في المحل وانها صفة
تحدث ساعة فساعة وانما يمتنع حصولها بوجود ضدها وهو القذر اي امتنع حدوثه
بان العين القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث
الطهارة لا ان يكون طهارة وانما سمي طهارة توسعا لحدوث الطهارة عند زواله انتهى
واما سبب وجوبها فقيل الحدث والخبث ونسبه الاصوليون الى اهل الطرد قالوا للدوران
وجودا وعدما وعزاه في السراج الوهاج اليهم وفي الخلاصة انه اخذ به الامام
السرخسي في الاصل ويبعد صحته عنه لانه مردود بان الدوران وجودا غير موجود
لانه قد يوجد الحدث ولا يجب الوضو قبل دخول الوقت كذا في غاية البيان وقد
يدفع بانه تجب به الوضو وجوبا موسعا الى القيام الى الصلاة لما نقله السراج الوهاج
من انه لا ياثم بالتاخير عن الحدث بالاجماع وهكذا في الغسل على ما نبينه فيه ان شا
الله تعالى فحينئذ لم يتخلف الدوران ورد ايضا بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها ودفع
في فتح القدير وغيره بانهما ينقضان ما كان ويوجبان ما سيكون فلا منافاة واجاب
عنه العلامة السيرامي بان الحدث يفضي الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضي
الى المفضي الى الشي مفض الى ذلك الشي فالحدث يفض الى وجود الطهارة ووجودها
مفض الى زوال الحدث فالحدث يفضي الى زوال نفسه انتهى وفي فتح القدير
والاولى ان يقال السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود انتهى
وقد يدفع بانه موجود لما رواه في الكشف الكبير عنه عليه السلام لا وضو الا عن حدث
وحرف عن يدل على السببية كقوله ادوا عن كل حر وعبد ولهذا كان الراس بوصف
المونة والولاية سببا لوجوب صدقة الفطر ويمكن ان يجاب عنه بان الدليل لما دل
على عدم صلاحية الحدث للسببية كاف دخول عن كل الحدث باعتبار انه شبيه بالسبب
بالنظر الى التوقف والتكرار دليل السببية عند الصلاحية وهي منتفية فلا تدل وقيل

وقيل سببها اقامة الصلاة فهو وان صححه في الخلاصة فقد نسبه في العناية الى اهل
الظاهر وصرح في غاية البيان بفساده لصحة الاكتفا بوضو واحد لصلوات ما دام
متطهرا وقد يدفع بان الاقامة سبب بشرط الحدث فلا يلزم ما ذكر خصوصا انه ظاهر
الآية وقيل سببها ارادة الصلاة وهو وان صححه في الكشف وغيره مردود بان مقتضاه
انه اذا اراد الصلاة ولم يتوضا اثم ولو لم يصل والواقع خلافه لانه لم يقل به احد
كما اشار اليه في فتح القدير وقد يدفع بما ذكره الزيلعي في باب الظهار بانه اذا اراد
الصلاة وجب عليه الطهارة فاذا رجع وترك التنفل سقطت الطهارة لان وجوبها لاجلها
وفي العناية سببها وجوب الصلاة لا وجودها لان وجودها مشروط بها فكان متاخرا عنها
والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم انتهى ام لان الاصل ان يكون وجودها هو السبب بدليل
الاضافة نحو طهارة الصلاة لكنه وجوب موسع كوجوب الصلاة فاذا ضاق الوقت صار
الوجوب فيهما مضيقا وحينئذ فلا حاجة الى جعل سببها وجوب ادا الصلاة كما في فتح
القدير لما علمت ان اصل الوجوب كاف للسببية الا انه مشكل لعدم شموله سبب الطهارة
للصلاة النافلة اذ لا وجوب هنا ليكون سببا للطهارة فليس فيه الا الارادة فالظاهر
ان السبب هو الارادة في الفرض والنفل ويسقط وجوبها بترك ارادة الصلاة وهو الاداء
المستحقه للشروع فلا يرد ما ذكر عليها واركانها في الحدث الاصغر غسل الاعضا الثلاث
ومسح ربع الراس وفي الاكبر غسل جميع البدن وفي النجاسة الحقيقية المرئية ازالة عينها
وفي غير المرئية غسل محلها ثلاثا والعصر في كل مرة ان كان مما ينعصر والتجفيف فيما لا ينعصر
وحكمها استباحة ما لا يحل الا بها ولم يذكروا ان من حكمها الثواب لانه ليس بلازم فيها
لتوقفه على النية وهي ليست شرطا فيها والتها الما والتراب والملحق بهما وانواعهما
كثيرة ستاتي مفصلة ومحاسنها شهيرة واما شرايطها فذكر العلامة الحلبي في شرح منية
المصلي انه لم يطلع عليها صريحة في كلام الاصحاب وانما توخذ من كلامهم وهي تنقسم
الى شروط وجوب وشروط صحة فالاولى تسعة الاسلام والعقل والبلوغ ووجود
الحدث ووجود الما المطلق الطهور الكافي والقدرة على استعماله وعدم الحيض وعدم
النفاس وتنجز خطاب المكلف بضيق الوقت والثانية اربعة مباشرة الما المطلق الطهور
لجميع الاعضا وانقطاع الحيض وانقطاع النفاس وعدم التلبس في حالة التطهير بما ينقض
في حق غير المعذور بذلك انتهى والاضافة فيه بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها بمعنى من
بعيد لان ضابطها كما في التسهيل صحة تقديرها مع صحة الاخبار عن الاول بالثاني
كخاتم فضة وهو مفقود هنا اذ لا يصح ان يقال الكتاب طهارة قال رحمه الله
فرض الوضو غسل وجهه قدمه على الغسل لان الحاجة اليه اكثر ولان محله جز
من محل الغسل او لتقدمه عليه في القران او في تعليم جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم
واختلف في الفرض لغة ففي الصحاح الفرض الحز في الشي والفرض جنس من التمر

والفرض ما اوجبه الله سمي بذلك لان له معالم وحدودا انتهى وفي التلويح المشهور
انه حقيقة في القطع والايجاب وذهب الاصوليون الى انه حقيقة في التقدير مجاز
في غيره لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى يقال فرض القاضي
النفقة اذا قدرها انتهى واما في الاصطلاح ففي التحرير الفرض ما قطع بلزومه من
فرض قطع انتهى وهو بمعنى قولهم ما لزم فعله بدليل قطعي وعرفه في الكافي بما
يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار في مسح
الراس قطعي لان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان
والمجمل من الكتاب والكتاب دليل قطعي انتهى وهو يبتنى على ان الاية مجملة وسياتي
تضعيفه والظاهر من كلامهم في الاصول والفروع ان الفرض على نوعين قطعي
وظني هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته فالمقدار في مسح الراس
من قبيل الثاني وعند الاطلاق ينصرف الى الاول لكماله والفارق بين الظني
القوى المثبت للفرض وبين الظني المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام وليس
اكفار جاحد الفرض لازما له وانما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين بالضرورة
وذكر في العناية لا نسلم انتفا اللازم في مقدار المسح لان الجاحد من لا يكون ماولا وموجب
الاقل والاستيعاب ماول يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من الجانبين
الا ترى ان اهل البدع لم يكفروا بما منعوا ما دل عليه الدليل القطعي في نظر اهل
السنة لتاويلهم انتهى واما غسل المرافق والكعبين ففرضية بالاجماع كما سنحققه وكذا
القعدة الاخيرة لا نفعله في الاول وخبر الواحد في الثاني ولا بما قيل في العناية كما قد
يتوهم وذكر في النهاية انه يجوز ان يكون الفرض في مقدار المسح بمعنى الواجب
لالتقائهما في معنى اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق عليه الاصحاب ان لا واجب
في الوضوء وقد يدفع بان الذي وقع الاتفاق عليه هو الواجب الذي لا يفوت الجواز
بفوته بل يحصل بتركه النقصان والكلام هنا في الواجب الذي يفوت الجواز بفوته فلا
مخالفة والفرض بمعنى المفروض والاضافة فيه بيانية اذ الفرض قد يكون من غيره
في طلبة الطلبة وفي المغرب انه بالضم المصدر وبالفتح الما الذي يتوضا به انتهى وفي
الاصطلاح الشرعي غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع راس والغسل بفتح العين ازالة
الوسخ عن الشي ونحوه باجرا الما عليه لغة وبالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل
الجسد واسم للما الذي يغتسل به وبالكسر ما يغسل به الراس من خطمي وغيره
في معناه الشرعي فقال ابو حنيفة ومحمد هو الاسالة مع التقاطر ولو قطرة حتى
لو لم يسل الما بان استعمله استعمال الدهن لم يجز في ظاهر الرواية وكذا لو توضا
بالثلج ولم يقطر منه شي لم تجز وعن خلف بن ايوب انه قال ينبغي للمتوضي في
الشتا ان يبل اعضاءه بالما شبه الدهن ثم يسيل الما عليها لان الما يتجافى عن الاعضا

[illegible]

الاعضا في الشتا كذا في البدايع وعن ابي يوسف هو مجرد بل المحل بالما سال او لم
يسل ثم على القولين الدلك ليس من مفهومه وانما هو مندوب وذكر في الخلاصة انه
سنة وحده امرار اليد على الاعضا المغسولة والضمير في وجهه عايد الى المتوضي
المستفاد من الوضوء قال رحمه الله وهو من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى
شحمتي الاذنين اي الوجه وقصاص الشعر مقطعه ومنتهى منبته من مقدم الراس
او حواليه وهو مثلث القاف والضم اعلاها وفي الصحاح ذقن الانسان مجتمع لحييه
انتهى واللحي منبت اللحية من الانسان وغيره والنسبة اليه لحوي وهما لحيان وثلاثة
الحي على افعل الا انهم كسروا الحا لتسلم اليا والكثير لحي على فعول وفي المغرب اللحي العظم
الذي عليه الاسنان انتهى وهذا الحد للوجه مروي في غير رواية الاصول ولم يذكر
حده في ظاهر الرواية قال في البدايع وهذا التحديد صحيح لانه تحديد الشي بما ينبئ
عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان او ما يواجه اليه في العادة والمواجهة
تقع بهذا المحدود فوجب غسله قبل نبات الشعر فاذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته
عند عامة العلما كثيفا كان الشعر او خفيفا لان ما تحته خرج ان يكون وجها لانه لا يواجه
اليه وكذلك لا يجب ايصال الما الى ما تحت شعر الحاجبين والشارب انتهى والمراد بالخفيفة
التي لا ترى بشرتها اما التي ترى بشرتها فانه يجب ايصال الما الى ما تحتها كذا في فتح القدير
وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال انه يجب ايصال الما الى ما تحت شعر الشارب على
اذا كان بحيث يبدو ومنابت الشعر وقد جعله في التجنيس من الاداب وصرح الولوالجي
في باب الكراهية على ان التي به انه لا يجب ايصال الما الى ما تحته كالحاجبين واما الشفة
فقيل تبع للفم وقال ابو جعفر ما انكتم عند انضمامه فهو تبع له وما ظهر في الوجه وصححه
في الخلاصة وذكر في المجتبى لا يغسل العين بالما ولا باس بغسل الوجه مغتمضا عينيه
وقال الفقيه احمد بن ابراهيم ان غمض عينيه شديدا لا يجوز ولو رمدت عينيه
فرمصت يجب ايصال الما تحت الرمص ان بقي خارجا بتغميض العين والا فلا وفي المغرب
الرمص ما جمد من الوسخ في الموق والموق مؤخر العين والماق مقدمها انتهى وفي المجتبى
ولا يدخل في حد الوجه والنزعتان وهو ما انحسر عنه الشعر من جانبي الجبهة الى الراس
لانه من الراس انتهى والنزعة بالفتح وافاد المصنف ان البياض الذي بين العذار والاذن
من الوجه فيجب غسله وهو ظاهر المذهب كما ذكره الحلواني وهو الصحيح وعليه اكثر
مشايخنا كما ذكره الطحاوي وهو الصحيح وعليه اكثر مشايخنا كما ذكره الطحاوي وهو
الصحيح من المذهب كما ذكره السرخسي وعن ابي يوسف عدمه كذا في البدايع وظاهره
ان مذهبه بخلافه وفي تبيين الحقايق ان قوله من قصاص الشعر خرج مخرج الغالب
والا فحد الوجه في الطول من مبدا سطح الجبهة الى منتهى اللحيين كان عليه شعر او لم يكن
انتهى لانه يرد عليه الاغم والاصلع لان الاغم الذي على جبهته الشعر لا يكفي غسله

من قصاص شعره والاصلع الذى انحسر شعره الى وسط راسه لا يجب عليه ان يغسله من قصاص شعره على الاصح كما فى الخلاصة وصرح فى المجتبى بالخلاف فيه فقيل ان قل فمن الوجه وان كثر فمن الراس والصحيح انه من الراس حتى جاز المسح عليه وفى المغرب عذار اللحية شعراها وشعرة الاذن ما لان منها قال رحمه الله ويديه بمرفقيه اى مع مرفقيه فالبا للمصاحبة بمعنى مع نحو اهبط بسلام اى معه والفرق بين استعمالها بمعنى مع وبين مع ان مع لابتدا المصاحبة والبا لاستدامتها كذا ذكره ابن الملك فى بحث القياس والمرفق بكسر الميم وفتح الفا وفيه العكس لغة اسم لملتقى العظمين عظم العضد وعظم الذراع واشار المصنف الى ان الى فى الاية بمعنى مع وهو مردود لانهم قالوا ان اليد من روس الاصابع للمنكب فاذا كانت الى بمعنى مع وجب الغسل الى المنكب لانه كاغسل القميص وغايته انه كافراد فرد من العام اذ هو تنصيص على بعض متعلق الحكم بتعليق عين ذلك الحكم وذلك لا يخرج غيره ولو اخرج كان لمفهوم اللقب وهو ليس بحجة وما فى المحيط من انه لما كان المرفق ملتقى العظمين ولا يمكن التمييز بينهما فلما وجب غسل الذراع ولا يمكن تحديده وجب غسل المرفق احتياطا مردود لانه لم يتعلق الا بان يغسل الذراع ليجب غسل ما لا بد منه وانما تعلق الامر بغسل اليد الى المرفق وما بعد الى لا لم يدخل جزاهما المنتفيان وما فى البدايع من انه لما احتمل الدخول واحتمل الخروج صار مجملا وفعله عليه السلام بيان للمجمل مردود بان عدم دلالة اللفظ لا يوجب الاجمال والاصل براءة الذمة وانما يوجب الدلالة المشتبهة فبقى مجرد فعله دليل السنة وما فى غاية البيان من انها قد تدخل وقد لا تدخل فتدخل احتياطا مردود لان الحكم اذا توقف على الدليل لا يجب مع عدمه والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو فرع تجاذبهما وهو منتف وما فى الهداية وغيرها من انه غاية لغير تقدير اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق من انه غاية لمقدر مسقطين الى المرافق مردود لان الظاهر تعلقه باغسلوا وتعلقه بمقدر خلاف الظاهر بلا ملجئ مع ان المقصود منه الاسقاط وهو لا يوجبه عما فوق المرفق بل عما قبله باللفظ او يحتمل اسقطوا من المنكب الى المرفق او من روس الاصابع الى المرافق فلم يتعين الاول كما لا يخفى وفرقهم بين غاية الاسقاط وبين غاية المد بان صدر الكلام ان كان متناولا لما بعد الى فهى للاسقاط كمسئلتنا والا فهى للمد نحو ثم اتموا الصيام الى الليل ليس بمطرد لانتقاضه بالغاية فى اليمين فان ظاهر الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة ايام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له كما فى جامع الفصولين وكذلك راس السمكة فى قوله والله لا اكل السمكة الى راسها فانها لا تدخل مع التناول المذكور وما ذكره المحققون ومنهم الزمخشرى والتفتازانى من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها فى الحكم وخروجها عنه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل الخروج قوله

تعالى فنظرة الى ميسرة ومما فيه دليل اية الاسرا للعلم بانه لا يسرى به الى المسجد الاقصى من غير ان يدخله وما نحن فيه لا دليل فيه على احد الامرين فقالوا بدخولها احتياطا اذ لم يرو عنه قط صلى الله عليه وسلم ترك غسلها فلا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيده وتقدم منع الاحتياط والحق ان شيئا مما ذكروه لا يدل على الافتراض فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما قال الامام الشافعى رضى الله عنه فى الام لا نعلم مخالفا فى ايجاب دخول المرفقين فى الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع قال فى فتح البارى بعد نقله عنه فعلى هذا فزفر محجوج بالاجماع قبله وكذا من قال ذلك من اهل الظاهر ولم يثبت ذلك عن مالك صريحا وانما حكى عنه اشهب كلاما محتملا انتهى وحكم الكعبين كالمرفقين واذا كان فى اظفاره درن او طين او عجين او المراة تضع الحنا جاز فى القروى والمدنى وهو صحيح وعليه الفتوى ولو لزق باصل ظفره طين يابس وبقى قدر راس ابرة من موضع الغسل لم يجز واذا كان فى اصبعه خاتم ان كان ضيقا فالمختار انه يجب نزعه او تحريكه بحيث يصل الما الى ما تحته ولو قطعت يده او رجله فلم يبق من المرفق والكعب شى سقط الغسل ولو بقى وجب ولو طالت اظفاره حتى خرجت عن روس الاصابع وجب غسلها بلا خلاف ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هى الاصلية يجب غسلها والاخرى زائدة فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله وما لا فلا يجب بل يندب غسله وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصبع الزائدة والكف الزائدة والسلعة وكذا يجب ايصال الما الى ما بين الاصابع اذا لم تكن ملتحمة قال رحمه الله ورجليه بكعبيه اى مع كعبيه كما تقدم والكعبان هما العظمان الناشزان من جانبى القدم اى المرتفعان كذا فى المغرب وصححه فى الهداية وغيرها وروى هشام عن محمد انه فى ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا هو سهو من هشام لان محمدا انما قال ذلك فى المحرم اذا لم يجد النعلين حيث يقطع خفيه من الكعبين واشار محمد بيده الى موضع القطع فنقله هشام الى الطهارة ويرد على هشام من جهة المعنى ايضا بان ما يوجد من خلق الانسان فان تثنيته بعبارة الجمع كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اى قلباكما وما كان اثنين من خلقه فتثنيته بلفظها ولو كان كما زعمه هشام لقيل الى الكعاب كالمرافق كذا فى المبسوط وغيره وقد يقال انه غير متعين لجواز ان يعتبر الكعبان بالنسبة الى ما الم من جنس الرجل وهو اثنان لا بالنظر الى كل رجل وحدها فالاولى الرد عليه من اللغة فقد صرح فى الصحاح بانه العظم الناشز كما ذكرناه قال وانكر الاصمعى قول الناس انه فى ظهر القدم انتهى قالوا الكعب فى كلام العرب ماخوذ من العلو ومنه سميت الكعبة لارتفاعها واما السنة فما رواه ابو داود مرفوعا والله لتقيمن صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم قال فرايت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبة صاحبه وكعبه بكعبه وما وقع فى الشروح من انه

كان ينبغي غسل يد واحدة ورجل واحدة لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد والجواب بان وجوب واحدة بالعبارة والاخرى بالدلالة لا طايل تحته بعد انعقاد الاجماع القطعي على افتراضهما بحيث صار معلوما من الدين بالضرورة كالتكلم في القراءتين في الارجل فان الاجماع انعقد على غسلهما ولا اعتبار بخلاف الروافض فلذا انكر ما ترى هنا والزايد على الرجلين كالزايد على اليدين كما صرح في المجتبى ولو قال لو امر رجليه بكعبيه او مسح على خفيه لكان اولى قوله رحمه الله ومسح ربع راسه هو اللغة امرار اليد على الشيء واصطلاحا اصابة اليد المبتلة العضو ولو ببلل باق بعد غسل لا بعد مسح والالة لم تقصد الا للايصال الى المحل فاذا اصابه من المطر قدر الفرض اجزاه ولو مسح ببلل في يده اخذه من عضو لم يجز مطلقا وفي مقدار الفرض روايات اصحها رواية ودراية ما في المختصر اما الاول فلاتفاق المتون عليها ولنقل المتقدمين لها كابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي وراوية الناصية غيرها لان الناصية اقل من ربع الراس واما الدراية فاختلف في وجهها ففي الهداية ان الكتاب مجمل وان حديث المغيرة من مسحه عليه السلام بناصيته التحق بيانا له وهو مردود بان وجه الاول انه لا اجمال فيها لانه ان لم يكن في مثله عرف تصح ارادة البعض افاد مسح مسماه وهو الكل او كان افاد بعضا مطلقا ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال كذا في التحرير وما في البدايع من تقرير الاجمال بانها احتملت الباء الصلة والالصاق والتبعيض فلا دليل تعين بعضها بدفع بان معناها عند المحققين الالصاق لانه المعنى المجمع عليه بخلاف غيره فان لم يثبته المحققون فان التبعيض ليس معنى اصليا بل يحصل في ضمن الالصاق كذا في فتح القدير وقال في التحرير واعلم ان طايفة من المتاخرين ادعوا التبعيض في نحو شربن بما البحر وابن جني يقول في الصناعة لا يعرفه اصحابنا والحاصل انه ضعيف للخلاف القوي ولان الالصاق المجمع عليه لها ممكن ويثبت التبعيض اتفاقيا لعدم استيعاب الملصق لا مدلولا انتهى الثاني ان الباء المنازع فيها موجودة في حديث المغيرة فهي مجملة على ما ادعى فكيف تبين المجمل فيعود النزاع في الحديث ايضا الثالث ان جعل حديث المغيرة مبينا للاية موقوف على اثبات ان هذا الوضوء اول وضوئه عليه السلام بعد نزول الاية لانه لو لم يكن كذلك لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز اتفاقا ولم يثبت ذلك اذ لو ثبت لنقل ولئن كان كذلك فلا ينبغي التاخير بالنسبة الى الدين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة والا لنقل لانها حادثة تعم بها البلوى فعلم به انه لا اجمال في الاية الرابع ان الناصية ليست قدر الربع بدليل ان صاحب البدايع وغيره نقلوا عن ابي حنيفة روايتين في رواية المفروض مقدار الناصية وفي رواية الربع وذكر الاسبيجابي ثلث

رواية مقدار الناصية ثم قال هذا اذا كانت الناصية تبلغ ربع الراس واذا كانت الناصية لا تبلغ الربع لا يجوز فدل على تغايرهما وفي ضياء الحلوم الناصية مقدم الراس وفي شرح الارشاد الناصية ما بين النزعتين من الشعر وهي دون الربع واختار المحققون كصدر الشريعة وابن الساعاتي في البدايع وابن الهمام ان الباء للالصاق والفعل الذي هو المسح قد تعدى الى الالة والتقدير وامسحوا رؤسكم بايديكم فيقتضي استيعاب اليد دون الراس واستيعابها بالصقه بالراس لا تستغرق غالبا سوى ربعه فتعين مرادا من الاية وهو المطلوب والاستيعاب في التيمم لم يكن بالاية بل السنة كما صرح به في البدايع وغيره واما رواية ثلاث اصابع فقد ذكر في البدايع انها رواية الاصول وغاية البيان انها ظاهر الرواية وفي معراج الدراية انها ظاهر المذهب واختار عامة المحققين من اصحابنا وصححها في شرح القدوري وقال في الظهيرية وعليها الفتوى ووجهوها بان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم الكل ومع ذلك فهي غير المنصور رواية ودراية اما الاول فلنقل المتقدمين رواية الربع كما ذكرنا واما الثاني فلان المقدمة الاخيرة في حيز المنع لان هذا من قبيل المقدار الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد فانه به يتقدر قدرها من الراس وفيه يعتبر عين قدره كذا في فتح القدير وعزاها في النهاية الى محمد وعزى رواية الربع اليهما وهو الحق ولو وضع ثلاث اصابع ولم يمدها جاز على الرواية الثلاث لا الربع ولو مسح بثلاث اصابع منصوبة غير موضوعة لم يجز وينبغي ان يكون اتفاقا ولو مدها حتى بلغ القدر المفروض لم يجز عند اصحابنا خلافا لزفر وكذا باصبع او اصبعين ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات واعادها الى الماء في كل مرة جاز في رواية محمد اما عندهما فلا يجوز ولو مسح باطراف اصابعه والماء متقاطر جاز وان لم يكن متقاطرا فالماء ينزل من اصابعه الى اطرافها فاذا مده صار كانه اخذ ماء جديدا كذا في المحيط وذكر في الخلاصة ولو مسح باطراف اصابعه تجوز سواء كان الماء متقاطرا او لا هو الصحيح وفي البدايع ولو مسح باصبع واحدة ببطنها وبظهرها وبجانبيها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف المشايخ قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معنى المسح بثلاث اصابع انتهى ولا يخفى انه لا يجوز على المذهب من اعتبار الربع واما ما في شرح المجمع لابن الملك من انه لا يجوز اتفاقا في الاصح ففيه نظر نعم صرح بالتصحيح من غير ذكر الاتفاق شمس الايمة السرخسي ثم صاحب الخلاصة ومنية المفتي ولو ادخل راسه الاناء او خفه او جبيرته وهو محدث قال ابو يوسف يجزيه المسح ولا يصير الماء مستعملا والصحيح انه يجوز ولا يصير الماء مستعملا كذا في البدايع فعلم بهذا ان ما في المجمع من الخلاف في هذه المسئلة على غير الصحيح بل الصحيح ان لا خلاف وعلم ايضا انه لا فرق بين الراس والخف والجبيرة خلافا لما ذكره ابن الملك ومحل المسح على الذي فوق الاذنين لا ما تحتهما كذا في

الخلاصة والمسح على شعر الراس ليس بدلا عن المسح على البشرة لانه يجوز مع القدرة
على المسح على البشرة ولو كان بدلا لما يجز انتهى قوله رحمه الله ولحيته بالجر عطفا
على راسه يعنى وربع لحيته وانما عيناه لما صرح به المصنف فى الكافى وان جاز فيه
وجه اخر وهو العطف على الربع ليفيد مسح الجميع وهنا فى الفروض فى اللحية مع
الاتفاق على عدم وجوب ايصال الما الى ما تحت اللحية من بشرة الوجه فروى مسح
ربعها واختار المصنف وعبر عنه فى الكافى بقوله ولنا وروى مسح كلها وروى مسح
ما يلاقى البشرة وصححه قاضى خان فى شرح الجامع الصغير وتبعه فى المجمع وروى
عدم وجوب شى والصحيح وجوب غسلها لنفسى افتراضه كما صرح به فى السراج الوهاج
وعليه الفتوى كما فى الظهيرية وفى البدايع ان ما عدا هذه الرواية مرجوع عنه والعجيب
من اصحاب المتون فى ذكر المرجوع عنه وترك المرجوع اليه المصحح المفتى به مع دخولها فى
حد الوجه المتقدم كما ذكره فى فتح القدير وهذا كله فى الكثة اما الخفيفة التى ترى
بشرتها فيجب ايصال الما الى ما تحتها وهذا كله فى غير المسترسل واما المسترسل فلا تجب
غسله ولا مسحه لكن ذكر فى منية المصلى انه سنة ولو امر الما على شعر الذقن ثم حلقه
لا يجب غسل الذقن كالراس وظاهر كلامهم ان المراد باللحية الشعر النابت على الخدين
من عذار وعارض والذقن وفى شرح الارشاد اللحية الشعر النابت بمجتمع اللحيين والعارض
ما بينهما وبين العذار وهو القدر المحاذى للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل
بالعارض ولما فرغ المصنف من فرايض الوضوء شرع فى بيان سننه اشارة الى ان الوضوء
لا واجب فيه لان ثبوت الحكم بقدر دليله والدليل المثبت له ما كان ظنى الثبوت
قطعى الدلالة وما كان بمنزلته كاخبار الاحاد التى مفهومها قطعى الدلالة ولم يوجد فى
الوضوء ولا ينافيه ما فى الخلاصة من ان الوضوء ثلاثة انواع فرض وهو الوضوء لصلاة
الفريضة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة وواجب وهو الوضوء للطواف بالبيت ومندوب
وهو الوضوء للنوم وعن الغيبة والكذب وانشاد الشعر ومن القهقهة والوضوء على
الوضوء والوضوء لغسل الميت انتهى لان هذا حكم على نفس الوضوء بانه واجب لا ان فيه
واجبا وظاهره تقييده بصلاة الفريضة ان الوضوء للنافلة ليس بفرض وان كان شرطا
والظاهر انه فرض عند ارادتها لجا زمه كما سبق تقريره فى بيان السبب ومراده الوضوء
من النوم الوضوء عند ارادة النوم فانه مستحب واما الوضوء من النوم الناقض فرض
قوله رحمه الله وسننه اى الوضوء هى لغة الطريقة المعتادة ولو سيئة واصطلاحا الطريقة
المسلوكة فى الدين كذا فى العناية وفيه نظر لشموله الفرض والواجب فزاد فى الكشف
من غير افتراض ولا وجوب وفيه نظر لشموله المستحب والمندوب فالاولى ان يقال
هى الطريقة المسلوكة فى الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة ليخرج غير المحدود
وما فى غاية البيان من انها ما فى فعله ثواب وفى تركه عتاب لا عقاب فهو تعريف

تعريف بالحكم وما فى شرح النقاية من انها ما ثبت بقوله او فعله وليس بواجب ولا
مستحب ففيه نظر لشموله المباح وما فى فتح القدير وغيره من انها ما واظب النبى
صلى الله عليه وسلم عليه مع الترك احيانا فمنتقض بالفرض فان القيام فى
الصلاة مثلا حصلت المواظبة عليه مع الترك احيانا للعذر المرض فكذا ان اراد فى
التحرير ان يكون الترك احيانا بلا عذر ليلزم كونه بلا وجوب وظاهره ان المواظبة
بلا ترك اصلا لا تفيد السنة بل الوجوب وظاهر الهداية يخالفه فانه فى الاستدلال
على سنية المضمضة والاستنشاق قال لانه عليه الصلاة والسلام فعلهما على المواظبة
وكذا استدلالهم على سنية الاعتكاف فى العشر الاخير بانه عليه الصلاة والسلام واظب
على الاعتكاف فى العشر الاخير من رمضان حتى توفاه الله تعالى كما فى الصحيحين
يفيد انها تفيد السنية مطلقا وكذا قال فى فتح القدير فهذه المواظبة المقرونة
بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل
السنية والا كانت تكون دليل الوجوب انتهى والذى ظهر للعبد الضعيف ان السنة
ما واظب النبى صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لا مع الترك فهى دليل السنة
المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهى دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من
لم يفعله فهى دليل الوجوب فافهم هذا فان به يحصل التوفيق وفى بعض النسخ
وسننه بالجمع وتكد جمعها وافراد الفرض للاشارة الى ان الفروض وان كثرت فى حكم
شى واحد بدليل فساد البعض بترك البعض بخلاف السنن اذ لا يبطل بعضها والاضافة
هنا بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها المصنف فى المستصفى من اضافة الشى الى محله لان
الطهارة محل لهذه السنن وفى النهاية انها بمعنى من فيه ما تقدم فى كتاب الطهارة
قوله رحمه الله غسل يديه الى رسغيه ابتدا يعنى غسل اليدين ثلاثا الى الرسغين
فى ابتدا الوضوء سنة والرسغ منتهى الكف عند المفصل وفى ضيا الحلوم الرسغ بالمعجمة
المعجمة موصل الكف فى الذراع والقدم فى الساق اعلم ان فى غسل اليدين ابتداء ثلاثة
اقوال فقيل انه فرض وتقديمه سنة واختاره فى الكافى وقال السرخسى فى فتح القدير
والمعراج والخابرة واليه يشير قول محمد فى الاصل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه
ولم يقل يديه فلا يجب غسلهما ثانيا وقيل انه سنة تنوب عن الفرض كالفاتحة
فانها واجبة تنوب عن الفرض واختاره فى الكافى وقال السرخسى انه سنة لا تنوب
عن الفرض فيعيد غسلهما ظاهرهما وباطنهما قال وهو الاصح عندنا واستشكله فى
الذخيرة بان المقصود هو التطهير فباى طريق حصل المقصود وظاهر كلام المشايخ
ان المذهب الاول واختلف فى ان غسلهما قبل الاستنجا او بعده فقيل سنة قبله فقط
وقيل بعده واليه ذهب الاكثر كما صرح به فى المجتبى وصححه قاضى خان فى الفتاوى
وفى النهاية ويستدل به بان جميع من حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم

قدم غسل اليدين قبل الاستنجا وحكمته قبل المبالغة فى ازالة رايحة ما يصيبهما واورد
ان المصاب اليد اليسرى فينبغى الاقتصار عليها وتخصيصها اذا تعوض واجيب بما
فى الاصول من ان الحكمة تراعى فى الجنس ولا يلزم وجودها فى كل فرد ثم اعلم ان الابتدا
الى غسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما وسنة عند ابتدا الوضوء كما
ذكرنا وسنة موكدة عند فقد النجاسة كما اذا استيقظ من النوم فعلم بهذا ان قيد
الاستيقاظ الواقع فى الهداية وغيرها اتفاقى لان من حكى وضوء رسول الله صلى
الله عليه وسلم كحمران مولى عثمان بن عفان وغيره قدم فيه البداة بغسل اليدين
من غير تقييد بكونه عن نوم وعلل له فى الهداية بان اليدين الة التطهير فيبدا بتنظيفها
واورد عليه بان هذا يقتضى الوجوب لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب
واجيب بان هنا ما نعا من القول بالوجوب وهو طهارتهما حقيقة وحكما وكان الغسل
الى الرسغين لانه يكفى فى حصول المقصود وهو تنظيف الالة وعلم ايضا بما قررنا ايضا
ان ما فى شرح المجمع من ان السنة فى غسل اليدين للمستيقظ مقيد بان يكون نام
غير مستنج او كان على بدنه نجاسة حتى لو لم يكن كذلك لا يسن فى حقه ضعيف
او المراد نفى السنة الموكدة لا اصلها وكيفية غسلهما كما ذكره فى الشروح انه ان
كان الانا صغيرا بحيث يمكن رفعه لا يدخل يده فيه بل يرفعه بشماله ويصبه على كفه
اليمنى ويغسلها ثلاثا ثم يغسل الانا بيمينه ويصبه على كفه اليسرى ويغسلها ثلاثا
وان كان الانا كبيرا لا يمكن رفعه فان كان معه انا صغير يفعل كما ذكرنا وان لم يكن
يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة فى الانا ويصب على كفه اليمنى ثم يدخل اليمنى
فى الانا ويغسل اليسرى وعلله فى المحيط بان الجمع بين اليدين فى كل مرة غير مسنون
وتعقبه العلامة الحلبى بان الجمع سنة كما تفيده الاحاديث والظاهر ان تقديم
اليمنى على اليسرى لاجل القياس لا لما فى المحيط كما لا يخفى قالوا ولا يدخل الكف حتى
لو ادخله صار الما مستعملا كما صرح به فى المنتقى ومعناه صار الملاقى للكف مستعملا
اذا انفصل لا جميع ما الانا كما سنحققه فى المستعمل وقالوا يكره ادخال اليد فى الانا قبل
الغسل للحديث وهى كراهة تنزيه لان النهى فيه مصروف عن التحريم بقوله فانه
لا يدرى اين باتت يده فالنهى محمول على الانا الصغير والكبير اذا كان معه انا
صغير فلا يدخل اليد فيه اصلا وفى الكبير على ادخال الكف كذا فى المستصفى وغيره
مع ان المنقول فى الخانية ان المحدث او الجنب اذا ادخل يده فى الانا للاغتراف وليس
عليها نجاسة لا يفسد الما وكذا اذا وقع الكوز فى الجب فادخل يده الى المرفق لا يصير
الما مستعملا وفى شرح الاقطع يكره الوضوء بالما الذى ادخل المستيقظ يده فيه
لاحتمال النجاسة كما يكره الوضوء بالما الذى ادخل الصبى يده فيه وفى المضمرات
اذا لم يكن معه ما يغترف به ويداه نجستان فانه يامر غيره ان يغترف بيده ليصب

ليصب على يده ليغسلهما وان لم يجد يرسل فى الما منديلا وياخذ طرفه بيده ثم يخرج من
البير فيغسل اليد بقطراته ثم يغسل اليد الاخرى وياخذ الثوب باسنانه فيغسل يديه
بالما الذى يتقاطر ثلاثا فان لم يجد يرفع الما فيغسل يديه وان لم يقدر فانه يتيمم ويصلى
ولا اعادة عليه انتهى وفى مسئلة رفع الما بفيه اختلاف والصحيح انه يصير مستعملا
وهو مزيل للخبث قوله رحمه الله كالتسمية اى كما ان التسمية سنة فى الابتدا مطلقا
كذلك غسل اليدين سنة فى الابتدا مطلقا اعنى سوا كان الوضوء عن نوم او غيره
ولفظها المنقول عن السلف كما فى النهاية او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فى
الحاوى بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام ومن الورى يتعوذ ثم يبسمل
وذكر الزاهدى انه ان جمع بين ما تقدم والبسملة فحسن وفى المحيط السنة مطلق الذكر
كالحمد لله او لا اله الا الله وما ذكره المصنف من انها سنة مختار القدورى وفى الهداية
الاصح انها مستحبة قبل وهو ظاهر الرواية ويسمى قبل الاستنجا وبعده هو الصحيح
الا مع الانكشاف وفى موضع النجاسة كذا فى الخانية وقد استدل لوجوب التسمية
بحديث ابى داود لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وهو وان ضعف ارتقى الى الحسن
بكثرة طرقه واجاب عنه الطحاوى فى شرح الاثار بمعارضته لما فى الصحيحين انه عم
لم يرد السلام حين سلم عليه رجل حتى اقبل على الجدار فتيمم ثم رد السلام ولما رواه
ابو داود وغيره من حديث المهاجر بن قنفذ لما سلم على النبى صلى الله عليه وسلم وهو
يتوضا فلم يرد عليه فلما فرغ قال انه لم يمنعنى ان ارد عليك الا انى كنت على غير
وضوء فهذا يفيد عدم ذكره عليه السلام اسمه تعالى على غير طهارة ومقتضاه انتفاؤه
فى اول الوضوء فيحمل الاول على نفى الفضيلة جمعا بين الاحاديث وتعقبه فى معراج
الدراية وشرح المجمع بانه يلزم منه ان لا تكون التسمية افضل من اسقاط الوضوء وان
يكون وضوءه عليه السلام خاليا عن التسمية ولا يجوز نسبة ترك الافضل له عليه السلام
وقد يدفع بانه يجوز ترك الافضل له تعليما للجواز كوضوئه مرة مرة تعليما لجوازه وهو
واجب عليه وهو اعلى من المستحب لكن يمكن الجمع بين الاحاديث بان التسمية من لوازم
الكمال فكان ذكرها من تمامه والذاكر لها قبل الوضوء مضطر الى ذكرها لاقامة هذه
السنة المكملة للفرض فخصت من عموم الذكر ومطلق الذكر ليس من ضروريات الوضوء
والمستحب ان لا يطلق اللسان به الا على طهارة ويدخل فى التخصيص الاذكار المنقولة على
اعضا الوضوء لكونها من مكملاته كذا فى معراج الدراية وهو مبنى على ان المراد به نفى
الفضيلة وهو ظاهر فى نفى الجواز لكونه خبر واحد لا يزاد به على الكتاب فتقتضاه
الوجوب الا لصارف فذكر بعضهم ان الصارف قوله عليه السلام من توضا وسمى الله تعالى
كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضا ولم يسم الله كان طهورا لاعضا وضوئه فانه يقتضى
وجود الوضوء بلا تسمية وهو مردود من ثلاثة اوجه الاول ضعف الحديث كما بينه

في فتح القدير الثاني ان ترك الواجب لا ينافي الوجوب وانما يوجب النقصان فقط
الثالث انه يقتضي تجزي الطهارة وهي غير متجزية عندنا كذا في المعراج ورده الاكمل في
تقريره بان من توضا وغسل بعض اعضاء وضوئه كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل ثم بدن
الانسان باعتبار ما يخرج منه غير متجز وقيل الصارف عدم حكاية عثمان وعلي لها لما حكيا
وضوءه عليه السلام ورده في فتح القدير بان عدم النقل لا ينفي الوجود فكيف بعد الثبوت
بوجه اخر الا ترى انهما لم ينقلا التخليل والسواك ولا شك انهما سنتان وذكر في المبسوط ان
الصارف هو عدم تعليمها الاعرابي لما علمه الوضوء ورده في فتح القدير بان حديث
الاعرابي وان حسنه الترمذي ضعفه ابن القطان قال فادى النظر الى وجوبها غير
ان صحة الوضوء لا تتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع ولا يلزم الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد الا لو قلنا بالافتراض وقد اجاب عن قولهم لا واجب في الوضوء بما حاصله
ان هذا الحديث لما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة ولم يصرفه صارف افاد الوجوب
ولا مانع منه وقول من قال ان ظني الدلالة ممنوع بانه ان اريد بظنيها مشتركا فما نحن
فيه ليس منه فان الظاهر ان النفي متسلط على الوضوء والحكم الذي هو الصحة ونفي
الكمال احتمال وان اريد بظنيها ما فيه احتمال ولقائل ان يقول ان قوله عدم النقل لا ينفي
الوجود الى اخره لا يتم في الواجب اذ لا يجوز في التعليم ترك شيء من الواجبات فلو كانت
التسمية واجبة لذكرها للحاجة الى بيانها بخلاف السنن فكان هذا صارفا سالما عن الرد
ومرادهم من ظني الدلالة مشترك كما صرح به الاصوليون ولا شك انه مشترك شرعي
اطلق تارة واريد به نفي الحقيقة نحو لا صلاة لحائض الا بخمار ولا نكاح الا بشهود
واطلق تارة مرادا به نفي الكمال نحو لا صلاة للعبد الابق ولا صلاة لجار المسجد الا في
المسجد فتعين نفي الحقيقة في الاول بالاجماع وفي الثاني لانه مشهور تلقته الامة بالقبول
فتجوز الزيادة بمثله على النصوص المطلقة فكانت الشهادة شرطا فعند عدم المرجح لاحد
المعنيين كان الحديث ظنيا وبه تثبت السنة ومن حديث التسمية والعجب من الكمال بن
الهمام انه في هذا الموضع نفى ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى مشتركها واثبتها له
في شروط الصلاة بابلغ وجوه الاثبات بان قال ولا شك في ذلك لان احتمال نفي الكمال
قائم فالحق ما عليه علماؤنا من انها مستحبة كيف وقد قال الامام احمد لا اعلم فيها حديثا
ثابتا والله سبحانه اعلم ولو نسي التسمية في ابتداء الوضوء ثم ذكرها في خلاله فسمى لا تحصل
السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في التبيين معللا بان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل
فان كل لقمة اكل لكن قال المحقق بن الهمام هو انما يستلزم في الاكل تحصيل السنة في
الباقي لا استدراك ما فات انتهى وظاهره مع ما قبله انه اذا نسي التسمية في اول
الطهارة اتى بها اذا ذكرها قبل الفراغ حتى لا يخلو الوضوء منها قوله رحمه الله والسواك
اي استعماله لانه اسم للخشبة كذا في الشروح ولا حاجة اليه لان السواك ياتي بمعنى المصدر

المصدر ايضا كما ذكره ابن فارس في كتابه المسمى بمقاييس اللغة ولهذا قال في فتح القدير
اي الاستياك والجمع سوك ككتاب وكتب ويجوز رفعه وجره وهو الاظهر ليفيد ان الابتداء
به سنة ايضا واستدل في الكافي للسنية بانه عليه الصلاة والسلام واظب عليه مع
الترك وتعقبه في فتح القدير بانه لم تعلم المواظبة منه على الوضوء واما ما ورد من
افضلية الصلاة التي بسواك على غيرها فيدل على الاستحباب وهو الحق وكذا صحح
الشارح وغيره الاستحباب واختلف في وقته ففي النهاية وفتح القدير انه عند المضمضة
وفي البدائع والمجتبى قبل الوضوء والاكثر على الاول وهو الاولى لانه اكمل في الانقاء
وليس هو من خصائص الوضوء بل يستحب في مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام
من النوم والقيام الى الصلاة واول ما يدخل البيت وعند اجتماع الناس وعند قراءة
القران كذا في فتح القدير وغيره لكن نقلهم يستحب عند القيام الى الصلاة ينافي
ما نقلوه من انه عندنا للوضوء لا للصلاة خلافا للشافعي وعلله السراج الوهاج المفتي
في شرح الهداية بانه اذا استاك للصلاة ربما يخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم
يكن ناقضا عند الشافعي وقالوا فائدة الخلاف تظهر فيمن صلى بوضوء واحد صلوات
بكيفية السواك الوضوء عندنا وعند الشافعي يستاك لكل صلاة وكيفيته ان يستاك
اعالي الاسنان واسافلها والحنك ويبتدي من الجانب الايمن واقله ثلاث في الاعالي
وثلاث في الاسافل بثلاث مياه ويستحب ان يكون لينا من غير عقد في غلظ الاصبع وطول
شبر من الاشجار المرة المعروفة ويستاك عرضا لا طولا لانه يجرح لحم الاسنان وقال
الغزنوي يستاك طولا وعرضا والاكثر على الاول ويستحب امساكه باليد اليمنى والسنة
في كيفية اخذه ان تجعل الخنصر من يمينك اسفل السواك تحته والبنصر والوسطى والسبابة
فوقه واجعل الابهام اسفل راسه تحته كما رواه ابن مسعود ولا تقبض القبضة على السواك
فان ذلك يورث الباسور ويبدا بالاسنان العليا من الجانب الايمن ثم الايسر ثم السفلى
كذا في شرح منية المصلي ويقوم الاصبع او الخرقة الخشنة مقامه عند فقده او عدم
اسنانه في تحصيل الثواب لا عند وجوده والافضل ان يبدا باسنانه اليسرى ثم باليمنى
والعلك يقوم مقامه للمراة لكون المواظبة عليه يضعف اسنانها فيستحب لها فعله ومنافعه
كثيرة منها انه يرضي الرب ويسخط الشيطان ومن خشي من السواك القيء تركه ويكره ان يستاك
مضطجعا فانه يورث كبر الطحال كذا في السراج الوهاج قال رحمه الله وغسل فمه
وانفه عدل عن المضمضة والاستنشاق المذكورين في اصله الوافي للاختصار وما في
الشرح من ان الغسل يشعر بالاستيعاب فكان اولى فيه نظر فان المضمضة كذلك فانها اصطلاحا
استيعاب الماء جميع الفم كما في الخلاصة وفي اللغة التحريك والاستنشاق لغة من النشق
وهو جذب الماء ونحوه بريح الانف الى داخله واصطلاحا ايصال الماء الى المارن كذا في
الخلاصة والمارن ما لان من الانف والمبالغة سنة فيهما ايضا كذا في الوافي لحديث

اصحاب السنن الاربعة بالغ فى المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صايما وهى فى المضمضة
بالغرغرة وفى الاستنشاق بالاستنثار كذا فى الكافى والاستنثار دفع الماء ونحوه للخروج
من الانف ووافقه فى فتح القدير على الاول وقال فى الثانى كما فى الخلاصة الى ما اشتد
من الانف وفى الخلاصة هى فى المضمضة ان يصل الى راس الحلق وقال شمس الائمة
هى فى المضمضة ان يدير الماء فى فيه من جانب والاولى ما فى فتح القدير ذكره بعضهم
ولو تمضمض وابتلع الماء ولم يمجه اجزاه لان المج ليس من حقيقتها والافضل ان يلقيه لانه
ماء مستعمل وفى الظهيرية اذا اخذ الماء بكفه فتمضمض ببعضه واستنشق بالباقى جاز
وبخلاف ذلك لا يجوز وفى المجتبى لو رفع الماء من كف واحد للمضمضة جاز وللاستنشاق
لا يجوز لصيرورة الماء مستعملا ولا يخفى ان نفى الجواز فى المسئلتين بمعنى نفى الاجزاء فى تحصيل
السنة لا بمعنى الحرمة لما ان اصلهما سنة او محل على المضمضة والاستنشاق فى الغسل
الواجب وقالوا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن منها تقديم المضمضة
على الاستنشاق بالاجماع ومنها التثليث فى حق كل واحد بالاجماع واخذ ماء جديد فى
التثليث سنة وعندنا وعند الش فهما واحد واخذ ماء جديد لكل واحد منهما سنة
عندنا وعند الش فهما ماء واحد وازالة المخاط باليسرى كذا فى المعراج وفى البدايع
والمبسوط وفعلهما باليمين سنة وفى المنية انه يستنشق باليسرى وفى المعراج ترك
التكرار لا يكره مع الامكان قال استاذنا يتبين من هذا ان من عنده ما يكفى للغسل
مرة مع المضمضة والاستنشاق او ثلاثا بدونهما يغسل مرة معهما وفى السراج انهما سنتان
موكدتان فان ترك المضمضة والاستنشاق اثم على الصحيح انتهى ولا يخفى ان الاثم منوط
بترك الواجب ويمكن الجواب بما قالوا من ان السنة الموكدة فى قوة الواجب ودليل سنيتهما
المواظبة كما فى الهداية وفى غاية البيان يعنى مع الترك احيانا والا لكانتا واجبتين
وقد علمت فيما قدمناه ان المواظبة من غير ترك لا تفيد الوجوب وجميع من حكى وضوءه
عليه السلام اثنان وعشرون صحابيا كلهم ذكر وهما فيه كما فى فتح القدير وفى نسخة
شراح عليها مسكين غسل فمه وانفه بمياه وقال قوله بمياه متعلق بكل واحد والذى
فى الوافى غسل فمه بمياه وانفه بمياه وهو اولى مما فى الكنز ليدل على تجديد الماء فى كل
منهما وقد جاء مصرحا به فى حديث الطبرانى من قوله فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا ياخذ
لكل مرة ماء جديدا ورواه ابو داود وسكت فكان حجة وما ورد ظاهره المخالفة فمحمول
على الموافقة كما فى فتح القدير وفى السراج الوهاج ولو تمضمض ثلاثا من غرفة واحدة
لم يصر اتيا بالسنة وذكر الصيرفى انه يصير اتيا بالسنة انتهى ولا يخفى انه يكون اتيا
بسنة المضمضة لا بسنة كونها ثلاثا بمياه فالنفى والاثبات فى القولين باعتبارين فلا اختلاف
قال رحمه الله وتخليل لحيته واصابعه اما تخليل اللحية وهو تفريق الشعر من
جهة الاسفل الى فوق لغير المحرم فسنة على الاصح وقيده فى السراج الوهاج بان يكون

بماء متقاطر فى تخليل الاصابع ولم يقيده فى تخليل اللحية وهل هو قول ابى يوسف
وحده او معه محمد قولان ذكرهما فى المعراج وصحح فى الخبازية ان محمدا مع ابى يوسف
وعند ابى حنيفة مستحب لعدم ثبوت المواظبة ولان السنة اكمال الفرض فى محله وداخل
اللحية ليس بمحل الفرض لعدم وجوب ايصال الماء الى باطن الشعر ووجه الاصح ما رواه ابو
داود عن انس كان صلى الله عليه وسلم اذا توضا اخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به
لحيته وقال بهذا امرنى ربى وسكت عنه وكذا المنذرى بعده وهو مغن عن نقل صريح
المواظبة لان امره حامل عليها وقولهم داخل اللحية ليس بمحل الفرض ممنوع بعد ثبوت
الحديث الصحيح بخلافه وما اورد عليه من ان المضمضة والاستنشاق سنتان مع انهما
ليسا فى محل الفرض اجيب عنه بانهما فى الوجه وهو محل الفرض اذ لهما حكم الخارج من
وجه ولان الكلام فى سنة تكون تبعا للفرض بقرينة المقام ولا يخرج عنه بعض السنن كالنية
والتسمية كما لا يخفى وانما لم يكن التخليل واجبا بالامر فى امرنى ربى وخللوا اصابعكم الاتى
لوجود الصارف وهو تعليم الاعرابى والاخبار التى حكى فيها وضوء رسول الله صلى الله عم
فان التخليل لم يذكر فيها وما فى النهاية من انا لو قلنا بالوجوب لزم الزيادة على النص بخبر
الواحد فيه كلام اذ لا يلزم الا لو قلنا بالافتراض وما فى الكافى من انا لو قلنا بالوجوب فى
الوضوء لساوى التبع الاصل ضعيف لانه لا مانع منه اذا اقتضاه الدليل لان ثبوت الحكم
بقدر دليله ولانه قد ظهر عدم المساواة فى حكم اخر وهو كونه لا يلزم بالنذر بخلاف الصلاة
واما تخليل الاصابع وهو ادخال بعضها فى بعض بماء متقاطر ويقوم مقام الادخال فى الماء
ولو لم يكن جاريا فسنة اتفاقا على اصابع اليدين والرجلين لما فى السنن الاربعة من حديث
لقيط بن صبرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضات فاسبغ الوضوء
وخلل بين الاصابع قال الترمذى حديث حسن صحيح ولعدم الصارف لدعوى الوجوب
وكذا ما رواه الدارقطنى خللوا اصابعكم لا يخللها الله بالنار يوم القيمة لانه ليس فيه
الوعيد على الترك حتى يفيد الوجوب لان منطوقه ان تخليل الاصابع فى الوضوء يراد لعدم
تخللها نار جهنم وهو لا يستلزم ان عدم التخليل فى الوضوء يستلزم تخلل النار الا لو كان
تخليل الاصابع فى الوضوء علة مساوية لعدم تخللها بالنار وهو منتف بانه قد يوجد التخلل
بالنار مع تخليل الاصابع فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر فى شرح الهداية من ان الوعيد مصروف
الى ما اذا لم يصل الماء الى بين الاصابع اذ قد علمت انه لا وعيد فى الحديث هذا مع ان ما ذكر
لا يتم لانه اذا لم يصل يكون الغسل فرضا وليس التخليل غسلا كما لا يخفى مع هذا ان حديث
الدارقطنى ضعيف كما فى فتح القدير وفى الظهيرية والتخليل انما يكون بعد التثليث لانه
سنة التثليث ثم قيل الاولى فى اصابع اليدين ان يكون تخليلها بالتشبيك وصفته فى
الرجلين ان يخلل بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى كذلك
ورد الخبر كذا فى معراج الدراية وغيره وتعقبه فى فتح القدير بعوده والله اعلم به

ومثله فيما يظهر امر اتفاقى لا سنة مقصودة انتهى لكن ورد لبعض هذه الكيفية
فيما رواه ابن ماجة عن المستورد بن شداد قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
توضا فخلل اصابع رجليه بخنصره واما كونه بخنصر يده اليسرى وبكونه من اسفل
فالله اعلم به ويشكل كونه بخنصر اليسرى ان هذا من الطهارة فى فعلها ان تكون
باليمين ولعل الحكمة فى كونها بالخنصر كونها ارق الاصابع فهى بالتخليل انسب كذا فى
شرح المنية وقولهم من اسفل الى فوق يحتمل شيئين احدهما انه يبدا من اسفل الاصابع
الى فوق من القدم ثانيهما ان يكون المراد من اسفل الاصبع من باطن القدم كما جزم به
فى السراج الوهاج والاول اقرب وفى المعراج عن شيخه العلامه فى قوله عليه السلام
خللوا الحديث دليل على ان وظيفة الرجل الغسل لا المسح فكان حجة على الروافض انتهى
قال رحمه الله وتثليث الغسل اى تكرره ثلاثا سنة لكن الاولى فرض والثنتان سنتان
موكدتان على الصحيح كذا فى السراج واختاره فى المبسوط والاولى ان يقال انها سنة
موكدة اذ لا توصف الثانية وحدها او الثالثة وحدها بالسنية الا مع ملاحظة الاخرى
والسنة تكرار الغسلات المستوعبات لا الغرفات وان اكتفى بالمرة الواحدة قيل ياثم لانه
ترك السنة المشهورة وقيل لا ياثم لانه قد اتى بما امر به ربه كذا فى الظهيرية ولا
يخفى ترجيح الثانى لقولهم والوعيد فى الحديث لعدم رويته الثلاث سنة فلو كان الاثم
يحصل بالترك لما احتيج الى حمل الحديث على ما ذكروا وقيل ان اعتاده يكره والا فلا واختاره
فى الخلاصة وقد ذكروا دليل السنة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا مرة مرة
وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضا مرتين مرتين وقال هذا وضوء
من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضا ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى ووضوء الانبيا
من قبلى فمن زاد او نقص فقد تعدى وظلم فاما صدره الى قوله فمن زاد رواه الدارقطنى
واما عجزه من قوله فمن زاد الى اخره فرواه ابن ماجة والنساى وقوله توضا مرة اى
غسل كل عضو مرة وافراد بالقبول لجزما بمعنى الصحة وانما قلنا هذا لما عرف
ان القبول لا يلازم الصحة لان الصحة تعتمد وجود الشرايط والاركان والقبول يعتمد
صدق العزيمة وخلوصها وله شرايط كثيرة لقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين واختلف
فى معنى قوله فمن زاد على هذا على اقوال فقيل على الحدود وهو مردود بقوله عليه السلام
من استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل والحديث فى المصابيح واطالة الغرة تكون
بالزيادة على الحد للحدود وقيل على اعضاء الوضوء وقيل الزيادة على العدد والنقص
عنه والصحيح انه محمول على الاعتقاد دون نفس الفعل حتى لو زاد او نقص واعتقد
ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كذا فى البدايع واقتصر عليه فى الهداية وعلى الاقوال
كلها لو زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر بعد الفراغ من الاول فلا باس
به لانه نور على نور وكذا ان نقص لحاجة لا باس به كذا فى المبسوط واكثر شروح الهداية

المراد من اسفل
الاصبع من باطن
القدم

الهداية وفيه كلام لانهم قد صرحوا بان تكرار الوضوء فى مجلس واحد لا يستحب بل يكره
لما فيه من الاسراف فى الما كما فى السراج الوهاج فكيف يدعى الاتفاق كما فى الخلاصة
على عدم الكراهة لو نوى وضوءا اخر حين فرغ من الاول اللهم الا ان يحمل على ما اذا
اختلف المجلس وهو بعيد كما لا يخفى وفى الحديث لف ونشر لان التعدى يرجع الى
الزيادة والظلم الى النقصان كذا فى غاية البيان وقيد المصنف بالغسل احترازا عن
المسح فانه لا يسن تثليثه كذا فى فتح القدير واذا كان غير مسنون فهل يكره فالمذكور
فى المحيط والبدايع انه يكره وفى الخلاصة انه بدعة وقيل لا باس به وفى فتاوى قاضى
خان وعندنا لو مسح ثلاث مرات بثلاث مياه لا يكره ولكن لا يكون سنة ولا ادبا انتهى
وهو الاولى كما لا يخفى اذ لا دليل على الكراهة وسياتى تمامه قال رحمه الله ونيته
اى ونية المتوضى رفع الحدث او اقامة الصلاة هذا هو المراد للمصنف كما افصح عنه
فى الكافى فلا حاجة حينئذ الى ما ذكره الزيلعى كما لا يخفى واستفيد منه ان نية الطهارة
لا تكفى فى تحصيل السنة كانه والله اعلم لانها متنوعة الى الحدث او الخبث فلم ينو
خصوص الطهارة الصغرى فعلى هذا لو نوى الوضوء فانه يكون محصلا لها لان الوضوء
ورفع الحدث سواء لان حقيقة الوضوء رفع الحدث كما حققناه اولا وعلى هذا فيصح
عود الضمير الى الوضوء ويسقط به كلام الزيلعى ايضا كما لا يخفى مع ان الوضوء اخص من
رفع الحدث لانه يشمل الغسل فعلى هذا نية الوضوء اولى قالوا المعتبر قصد رفع الحدث
او اقامة الصلاة كما ذكر او استباحتها او امتثال الامر كما فى المعراج ولا ينافى الاخير قبل
دخول الوقت اذ ليس مامورا به الا ان يقال ان الوضوء لا يكون نفلا لانه شرط للصلاة
وشرطها فرض ولا يخفى ما فيه وهى لغة عزم القلب على الشى واصطلاحا كما فى التلويح
قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل واعترض عليه بان هذا انما يستقيم
فى العبادات المترتب عليها الثواب دون المنهيات المترتب عليها العقاب فالصواب
ان تفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه موافقا للغرض من جلب نفع او
دفع ضر حالا او مالا انتهى وقد يقال ان هذا الاعتراض مبنى على ان المكلف به فى
النهى ليس هو الكف الذى هو الانتها وهو قول البعض والراجح فى الاصول انه لا تكليف
الا بفعل فهو فى النهى كف النفس فحينئذ دخل فى ايجاد الفعل وفى الصحاح العزم
ارادة الفعل والقطع عليه والقصد واتيان الشى وذكر اليمنى فى شرح الشهاب ثم
النية معنى وراء العلم فهى نوع ارادة كالقصد والعزيمة والهم والحب والود فالكل اسم
للارادة الحادثة لكن العزم اسم للمتقدم على الفعل والقصد اسم للمقترن بالفعل والنية
اسم للمقترن بالفعل مع دخوله تحت العلم كالمنوى وهذا لان الفعل لا يوجد بدون الارادة
فاذا قام الرجل عن قعوده لا بد وان يكون مريدا للقيام وان لم تحصل ارادته القيام وقد
يركع الرجل ويسجد ذاهلا عن معرفة ارادة الركوع والسجود ويستحيل وجودهما بدون

الارادة بالكلية لان الارادة ضد القدرة وانما المفقود العلم لا غير وكذا قلنا للمكره ارادة وان كانت فاسدة بمقابلة ارادة المكره لكن قد تذكر النية مقام العزيمة كما في قولنا ونوى الصوم بالليل اى عزم عليه واطال فيه فليراجع لاشتماله على فوائد كثيرة ثم اعلم ان النية في غير التوضي بسور الحمار ونبيذ التمر سنة مؤكدة على الصحيح وليست بشرط في كون الوضوء مفتاحا للصلاة ووقتها عند غسل الوجه ومحلها القلب والتلفظ بها مستحب كذا في السراج الوهاج اما النية في التوضي بسور الحمار او بنبيذ التمر فشرط كذا في شرحي المجمع والنقاية معزيين الى الكفاية وقيدنا بقولنا في كونه مفتاحا لانها شرط في كونها سببا للثواب على الاصح وقيل يثاب بغير نية ثم استدل الشافعي على اشتراطها فيه بالحديث المشهور المتفق على صحته انما الاعمال بالنيات ووجهه ان المراد بالاعمال العبادات لان كثيرا من الاعمال تعتبر شرعا بلا نية فيكون المراد انما صحة العبادات بالنية والوضوء عبادة لانها فعل ما يرضى الرب وهو كذلك فصار كالتيمم ولنا على ما ذكره الاصوليون ان حقيقة هذا التركيب متروكة بدلالة محل الكلام لان كلمة انما للحصر وقد دخلت على المعرف باللام الاستغراق وذلك يقتضي ان لا يوجد عمل الا بنية ولا يمكن حمله على العموم لان كثيرا من الاعمال توجد بلا نية فصار مجازا عن حكمه فالتقدير حكم الاعمال بالنيات من اطلاق اسم المسبب على السبب ومن حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والحكم نوعان مختلفان احدهما اخروي وهو الثواب والاثم وهو بناء على صدق العزيمة وعدمه والثاني دنيوي وهو الجواز والفساد وهو بناء على وجود الاركان والشرائط وعدمها ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا ويكفي في تصحيحه ما هو المتفق عليه وهو الحكم الاخروي ولا دليل على ما اختلف فيه فلا يصلح تقديره حجة علينا فاندفع بهذا التقدير ما اورد في الكشف وشرح المغني وشرح المنار من ان قولهم ان الحكم مشترك ولا عموم له ممنوع بل هذا في المشترك اللفظي اما المشترك المعنوي فله عموم كالشيء والحكم منه فيتناول الكل باعتبار المعنى الاعم اذ تفسير الحكم الاثر الثابت بالشيء انتهى مع ان الاكمل في تقديره اجاب عنه بان هذا انما يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان الجواز والفساد وان كانا اثرين مسببين بالاعمال موجبين لها لكن الثواب والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى لتخلفهما في الاول بعدم القبول مع الصحة وفي الثاني بالعفو من الله تعالى والمراد بالاعمال ما يشمل عمل القلب فيدخل فيه كف النفس في النهي فانه عمل ولا ترد النية لانها خارجة لمعنى يخصها وهو لزوم التسلسل لكن اعتبار النية للنزول انما هو لحصول الثواب لا للخروج عن عهدة النهي لان مناط الوعيد بالعقاب في النهي هو فعل المنهي فمجرد تركه كان في انتفاء الوعيد ومناط الثواب في المنهي كف النفس عنه وهو عمل مندرج في الحديث وعلى هذا فعرف الشافعية بين الوضوء وازالة النجاسة بان الوضوء فعل فيفتقر الى النية وطهارة من باب التروك فلا يفتقر الى النية كترك الزنا غير صحيح فان التكليف ابدا لا يقع الا بالفعل الذي هو مقدور المكلف لا بعدم الفعل الذي هو غير مقدور وجوده قبل التكليف كما عرف في مقتضى النهي انه كف النفس عن الفعل لا عدم الفعل والترك ليس بفعل ولهذا لا يثاب المكلف على الترك الا اذا تركه قاصدا فلا يثاب على ترك الزنا الا اذا كف نفسه عنه قصدا ولا اذا اشتغل عنه كالنوم والعبادة وتركه بلا قصد فلا فرق بين الفعل والترك الموجبين للثواب والعقاب وقوله ان الوضوء عبادة والعبادة لا تصح الا بالنية سلمناه لانه لا يقع عبادة بدونها عندنا وليس الكلام في هذا بل في انه اذا لم ينو حتى لم تقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح به او لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة وباقي شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها الى ان تنوى فمن ادعى ان الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان بخلاف التيمم لان التراب لم يعتبر شرعا طهورا الا للصلاة وتوابعها لا في نفسه فكان التطهير به تعبدا محضا وفيه يحتاج الى النية وقياس الوضوء على التيمم ضعيف لان شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل متأخرا والتيمم شرع بعد الهجرة والوضوء قبلها الا ان قصد به الاستدلال بمعنى لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء فهو بمعنى لا فارق فليس الجواب الا باثبات الفارق المتقدم وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الوضوء ولم يبين له النية فلو كانت شرطا لبينها له وقد علم مما قدمناه ان الوضوء يقع عبادة فقول بعضهم انه ليس بعبادة محمول على ما اذا لم ينو ومراده نفي العبادة المقصودة كما صرح به في الكافي وغيره وبهذا اندفع ما ذكره النووي من الرد على من نفى العبادة عن الوضوء متمسكا بحديث مسلم الطهور شطر الايمان واعلم ان المذكور في الاصول ان الغسل والمسح في اية الوضوء خاصان وهو لا يحتمل البيان فاشتراط النية في الوضوء زيادة على النص بخبر الواحد لو دل عليها وهو لا يجوز فاورد القعدة الاخيرة فانها فرض بخبر الواحد فاجيب بان الصلاة مجمل في حق ما تتم به اذ لم يعرف بان اتمامها باى شيء يقع فاحتاج الى البيان وقد بين بالحديث فالفرض ثبت بالكتاب والحديث التحق به بيانا للمجمل واورد انه ينبغي ان يلتحق خبر الفاتحة كذلك فاجيب بانه لا اجمال في امر القراءة بل هو خاص واورد ايضا انه ينبغي عدم اشتراط النية في العبادات لما ذكره اجيب بانها فرض فيها لا بالحديث المذكور بل بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فانه جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية حالا للعابدين والاحوال شروط ومن هنا نشأ اشكال على من استدل به على اشتراطها في العبادات كصاحب الهداية مع ان في الاصول ان حديث انما الاعمال بالنيات من قبيل ظني الثبوت والدلالة لتعين النية والاستحباب وسيأتي تمامه في محله ان شاء الله تعالى قوله ومسح كل رأسه مرة مستوعبة لما روى الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضأ وغسل اعضاءه ثلاثا ومسح رأسه مرة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الهداية والذي يروى عنه من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو

مشروع على ما روى الحسن عن ابي حنيفة انتهى ولان التكرار في الغسل لاجل المبالغة
في التنظيف ولا يحصل ذلك بالمسح فلا يفيد التكرار رفضا كمسح الخف والجبيرة والتيمم
وما قلناه اولى لان قياس الممسوح على الممسوح وما قال الشافعي قياس الممسوح على
المغسول وفي العناية فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امراره
ثانيا وثالثا اجيب بانه يأخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض آخر لا لاقامة السنة لانها
تبع للفرض الا ترى ان الاستيعاب يسن بماء واحد وقال الزيلعي تكلموا في كيفية
المسح والاظهر ان يضع كفيه واصابعه على مقدم راسه ويمدهما الى القفا على وجه
يستوعب جميع الراس ثم يمسح اذنيه باصبعيه ولا يكون الماء مستعملا بهذا لان الاستيعاب
بماء واحد لا يكون الا بهذا الطريق وما قاله بعضهم من انه يجافي كفيه تحرزا عن
الاستعمال لا يفيد لانه لا بد من الوضع والمد فان كان مستعملا بالوضع الاول فكذا
بالثاني فلا يفيد تأخيره انتهى قوله واذنيه بمائه اي بماء الراس وفي المجتبى
يمسحهما بالسبابتين داخلهما وبالابهامين خارجهما وهو المختار كذا في المعراج وعن
الحلواني وشيخ الاسلام يدخل الخنصر في اذنيه ويحركها واستدل المشايخ بالحديث الاذنان
من الراس اي يمسحان بما يمسح به الراس وتمام تقريره في غاية البيان واستدل في
فتح القدير بفعله عليه السلام انه اخذ غرفة فمسح بها راسه واذنيه على ما رواه ابن
خزيمة وابن حبان والحاكم واما ما روي انه عليه السلام اخذ لاذنيه ماء جديدا فيجب
حمله على انه لفناء البلل قبل الاستيعاب توفيقا بينهما مع انه لو اخذ ماء جديدا من غير
فناء البلل كان حسنا كذا في شرح مسكين فاستفيد منه ان الخلاف بيننا وبين الشافعي
في انه اذا لم يأخذ ماء جديدا ومسح بالبلل الباقي هل يكون مقيما للسنة فعندنا نعم
وعنده لا واما لو اخذ ماء جديدا مع بقائها فانه يكون مقيما للسنة اتفاقا قوله رحمه
الله والترتيب المنصوص اي المذكور في النص كذا في اصله الوافي وهو سنة موكدة عندنا
على الصحيح ويكون مسيئا بتركه وعند الشافعي فرض ومنهم من بنى الخلاف على الاختلاف
في معنى الواو وليس بصحيح فان الصحيح عندنا وعنده كما هو قول الاكثر ان الواو
لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب ومن زعم من ائمتنا انها له لما يلي استدل بها فقد اجيب
عنها في الاصول ومن زعم من الشافعية انها له فقد ضعفه النووي في شرح المهذب
فلم يوجد دليل الافتراض فنفاه ائمتنا وقد علمت فعله عليه السلام فقالوا بسنيته واما
ما استدل به النووي بان الله تعالى ذكر ممسوحا بين مغسولات والاصل جمع المتجانسة
على نسق واحد ثم عطف غيرها لا يخرج عن ذلك الا لفائدة وهي هنا وجوب الترتيب
فقد اجيب عنه بان الفائدة التنبيه على وجوب الاقتصاد في سكب الماء على الارجل
الى انها مظنة الاسراف كما في الكشاف وغيره وقد روى البخاري كما في التوشيح وابو
داود وكما في السراج الوهاج انه عليه السلام تيمم فبدأ بذراعيه قبل وجهه فلما ثبت عدم

عدم الترتيب في التيمم ثبت في الوضوء لان الخلاف فيهما واحد واما ما استدل به الشارحون
للشافعي من ان الله تعالى عقب القيام بغسل الوجه بالفاء وهي للترتيب بلا خلاف ومتى
وجب تقديم الوجه تعين الترتيب اذ لا قائل بالترتيب في البعض وما اجابوا به من ان
الفاء انما تفيد ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلاة لا ترتيب بعضها على بعض
فقد قال النووي انه لا استدلال به باطل عن الشافعي وكان قائله حصل له ذهول واشتباه
فاخترعه واما ما استدل به الزيلعي للشافعي من الحديث لا يقبل الله صلاة امرئ حتى
يضع الطهور مواضعه فيغسل يديه ثم يغسل وجهه ثم يغسل ذراعيه فقد اعترف
النووي بضعفه فلا حاجة الى الاشتغال بجوابه واما ما استدل به في المعراج وغيره
من انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح راسه ثم تذكره فمسحها ولم يعد غسل رجليه فقد قال
النووي انه ضعيف لا يعرف والحاصل انه لا حاجة الى اقامة الدليل على عدم الافتراض
لانه الاصل ومدعيه مطالب به قوله رحمه الله والولاء بكسر الواو وهو التتابع في
الافعال من غير ان يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء كذا في تقرير الاكمل وغيره
وفي السراج مع اعتدال الهواء والبدن بغير عذر واما اذا كان لعذر بان فرغ ماء الوضوء
او انقلب الاناء فذهب لطلب الماء وما اشبهه فلا باس بالتفريق على الصحيح وهكذا اذا
فرق في الغسل والتيمم انتهى وظاهره الاول ان العضو الاول اذا جف بعد ما غسل الثاني
فانه ليس بولاء وذكر الزيلعي وغيره ان الولاء غسل العضو الثاني قبل جفاف الاول وهو
يقتضي انه ولاء وهو الاولى وفي المعراج عن الحلواني تخفيف الاعضاء قبل غسل القدمين
بالمنديل لا يفعل لان فيه ترك الولاء ولا باس بان يمسح بالمنديل واستدل في المعراج على
عدم فرضية الولاء بان عمر رضي الله عنه توضأ في السوق فغسل وجهه ويديه ومسح
براسه ثم دعي الى جنازة فدخل المسجد ثم مسح على خفيه انتهى قال النووي في شرح
المهذب وهو اثر صحيح رواه مالك عن نافع عن ابن عمر والاستدلال به حسن فان ابن
عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكر عليه قوله رحمه الله ومستحبه التيامن اي
مستحب الوضوء البداية باليمين في غسل الاعضاء وهو في اللغة الشيء المحبوب ضد المكروه
وعند الفقهاء هو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وتركه اخرى والمندوب ما فعله
مرة او مرتين تعليما للجواز كذا في شرح النقاية ويرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما
جعله تعريفا للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى ما عليه الاصوليون من
عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم مع ترك ما
بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه
كذا في التحرير وحكمه الثواب على الفعل وعدم اللوم على الترك وانما كان التيامن مستحبا
لما في الكتب الستة عن عائشة رضي الله عنها كان صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في
كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله وشانه كله والمحبوبية لا تستلزم المواظبة لان جميع

المستحبات محبوبة له ومعلوم انه لم يواظب على كلها والا لم تكن مستحبة بل مسنونة لكن
اخرج ابو داود وابن ماجة عنه صلى الله عليه وسلم اذا توضاتم فابدوا بميامنكم وغير
واحد من حكى وضوءه صلى الله عليه وسلم صرحوا بتقديم اليمنى على اليسرى وذلك يفيد
المواظبة لانهم انما يحكون وضوءه الذى هو عادته فيكون سنة ومثله ثبتت سنية الاستيعاب
لانهم كذلك حكم المسح كذا فى فتح القدير لكن المواظبة لا تفيد السنية الا اذا كانت على
سبيل العبادة واما اذا كانت على سبيل العادة فتفيد الاستحباب والندب لا السنة
كلبس الثوب والاكل باليمين ومواظبة النبى صلى الله عليه وسلم على التيامن كانت
من قبيل الثانى فلا تفيد السنة كذا فى شرح الوقاية وكذا قال فى السراج الوهاج
ان البداءة باليمين فضيلة على الاصح وقيده ابتقولنا فى غسل الاعضا تبعا لصدر الشريعة
وغيره احترازا عن الممسوح فانه لا يستحب تقديم اليمين فيه كمسح الاذنين لان مسحهما
معا اسهل كالخدين وليس فى اعضا الوضوء عضوان لا يستحب تقديم الايمن عليهما الا الاذنين
فان كان الرجل اقطع لا يمكنه مسحهما معا فانه يبتدى باليمين وبالخد الايمن كذا فى السراج
الوهاج قوله رحمه الله ومسح رقبته يعنى بظهر اليدين لعدم استعمال بلتهما وقد
اختلف فيه فقيل بدعة وقيل سنة وهو قول الفقيه ابى جعفر وبه اخذ كثير من
العلما كذا فى شرح مسكين وفى الخلاصة الصحيح انه ادب وهو بمعنى المستحب كما قدمنا
واما مسح الحلقوم فبدعة واستدل فى فتح القدير على استحباب مسح الرقبة انه عليه
السلام مسح ظاهر رقبته مع مسح الراس فاندفع به قول من زعم انه بدعة وليس مراده
حصر مستحبه فيما ذكره لانه له مستحبات كثيرة وعبر عنها بعضهم بمندوباته وقد منا عدم
الفرق بينهما فالذى فى فتح القدير ان المندوبات نيف وعشرون ترك الاسراف
والتقتير فى كلام الناس والاستعانة وعن الوبرى لا باس بصب الخادم كان صلى الله عليه وسلم
يصب الماء عليه والتمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجا ونزع خاتم عليه اسمه تعالى واسم
نبيه حال الاستنجا وكون انيته من خزف وان يغسل عروة الابريق ثلاثا ووضعه على يساره
وان كان اناء يغترف منه فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل على عروته لا راسه والتاهب
بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند كل عضو واستقبال القبلة فى الوضوء
واستصحاب النية فى جميع افعاله وتعاهد موقيه وما تحت الخاتم والذكر المحفوظ عند كل
عضو وان لا يلطم وجهه بالماء وامرار اليد على الاعضا المغسولة والتانى والدلك خصوصا
فى الشتاء وتجاوز حدود الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلهما وقوله سبحانك اللهم
وبحمدك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلنى من التوابين
الى اخره وان يشرب فضل وضوئه مستقبلا قايما قيل وان شا قاعدا وصلاة ركعتين
عقبه وملا انيته استعداد او حفظ ثيابه من المتقاطر والامتخاط باليسرى والاستنثار عند الاستنشاق
ويكره باليمين وكذا القا البزاق فى الماء والزيادة على ثلاث فى غسل الاعضا وبالماء

وبالماء المشمس انتهى وهنا تنبيهات الاول ان الاسراف هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعية
وان كان على شط نهر وقد ذكر قاضى خان تركه من السنن ولعله الاوجه فعلى كونه
مندوبا لا يكون الاسراف مكروها وعلى كونه سنة يكون مكروها تنزيها وصرح الزيلعى
بكراهته فى المنتقى انه من المنهيات فتكون تحريمية وقد ذكر المحقق اخرا ان الزيادة على
ثلاث مكروهة وهى من الاسراف وهذا اذا كان ماء نهر او مملوكا له فان كان ماء موقوفا على
من يتطهر او يتوضا حرمت الزيادة والسرف بلا خلاف وماء المدارس من هذا القبيل لانه
انما يوقف ويساق لمن يتوضا الوضوء الشرعى كذا فى شرح منية المصلى وقد علمت فيما قدمنا
ان الزيادة على الثلاث لطمانينة القلب وبنية وضوء اخر لا باس به فينبغى تقييد ما اطلقه
هنا الثانى ان ترك كلام الناس لا يكون ادبا الا اذا لم يكن لحاجة فان دعت اليه حاجة يخاف
فوتها بتركه لم يكن فى الكلام ترك الادب كما فى شرح المنية الثالث ان التاهب بالوضوء قبل
الوقت مقيد بغير صاحب العذر وفى شرح المنية وعندى انه من اداب الصلاة لا الوضوء
لانه مقصود لفعل الصلاة الرابع ان الزيلعى صرح بان لطم الوجه بالماء مكروه فيكون تركه
سنة لا ادبا الخامس ان ذكره الدلك بعد ذكره امرار اليد على الاعضا تكرار لان الدلك
كما فى شرح المنية امرار اليد على الاعضاء المغسولة الساوس انه ذكر الدلك من المندوبات
وفى الخلاصة انه سنة عندنا السابع انه ذكر منها على نيته استعداد او ينبغى تقييده بما اذا
لم يكن الوضوء من النهر والحوض مما الوضوء سنة الليل من الوضوء من الاناء الثامن ان الادعية
المذكورة فى كتب الفقه قال النووى لا اصل لها والذى ثبت الشهادة بعد الفراغ من الوضوء
واقره عليه السراج الهندى فى التوشيح التاسع ان منها غسل ما تحت الحاجبين والشارب
لعدم الحرج العاشر ان صلاة الركعتين بعد الوضوء انما تندب ما لم يكن وقت كراهة الحادى
عشر ان منها الجمع بين نية القلب وفعل اللسان كما فى المعراج الثانى عشر ان لا يتوضا فى المواضع
النجسة لان لماء الوضوء حرمة كذا فى المضمرات الثالث عشر منها ان يبدا فى غسل الوجه
من اعلاه وفى مسح الراس بمقدمه وفى اليد والرجل باطراف الاصابع كما فى المعراج الرابع
عشر منها ان ادخال خنصريه فى صماخ اذنيه الخامس عشر ان منها الصلاة على النبى صلى
الله عليه وسلم فى كل عضو كما فى البتيين قوله رحمه الله وينقضه خروج نجس منه اى
وينقض الوضوء خروج نجس من المتوضى والنجس بفتحتين اصطلاحا عين النجاسة وبكسر
الجيم ما لا يكون طاهرا وفى اللغة لا فرق بينهما كذا فى شرح الوقاية وظاهره انه بالكسر هنا
فينبغى ضبطه فى المختصر بالكسر والفتح كما لا يخفى والنقض فى الجسم فك تاليفه وفى غيره اخراجه
عن افادة ما هو المقصود منه كاستباحة الصلاة فى الوضوء واراد بقوله خروج نجس ان
الناقض خروجه لا عينه وعلله فى الكافى بان الخروج علة الانتقاض وهى عبارة عن المعنى
وعدل شرح الهداية بانها لو كانت نفسها ناقضة لما حصلت طهارة الشخص اصلا لان تحت كل
جلدة دما قال لكن قال فى فتح القدير الظاهر ان الناقض النجس الخارج وحينئذ ما حاصله

ان الناقض هو المؤثر للنقض والضد هو المؤثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرافعة
للطهارة انما هي قائمة بالخارج فالعلة للنقض هي النجاسة بشرط الخروج ويؤيد هذا
بظاهر الحديث ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين فالعلة النجاسة والخروج علة العلة
واضافة الحكم الى العلة اولى من اضافته الى علة العلة هنا ندفع بهذا ما قالوا من
لزوم حصول طهارة لشخص على تقدير اضافة النقض الى النجاسة اذ لا يلزم الا لو قلنا
بان الخروج ليس شرطا في عمل العلة ولا علة العلة وشمل كلامه جميع النواقض الحقيقية
وهو مجمل وهو قسمان خارج من السبيلين وخارج من غيرهما فالاول ناقض مطلقا فتنقض
الدودة الخارجة من الدبر به والذكر والفرج كما في الخانية وفي السراجية انه بالاجماع
فما في التبيين من ان الدودة الخارجة من فرجها على الخلاف ففيه نظر وعلل في البدائع
لكون الدودة ناقضة انها نجسة لتولدها من النجاسة وذكر الاسبيجابي ان فيها طريقين
احدهما ما ذكرناه والثانية ان الناقض ما عليها واختاره الزيلعي وهو في الخصاف مسلم
ولا يرد على المصنف الريح الخارجة من الذكر وفرج المرأة فانها لا تنقض الوضوء على الصحيح
لان الخارج منها اختلاج وليس بريح خارجة ولو سلم فليس منبعثة عن محل النجاسة والريح
لا ينقض الا لذلك لان عينها نجسة لان الصحيح ان عينها طاهرة حتى لو لبس سراويل مبتلة
او ابتل من اليتيه الموضع الذي تمر به الريح فخرج الريح لا يتنجس وهو قول العامة وما نقل
عن الحلواني من انه كان لا يصلي بسراويله فورع منه كذا قالوا فاندفع بهذا ما ذكره مسكين
في شرحه من ان كلام المصنف ليس على عمومه كما لا يخفى ودخل ايضا ما لو دخل اصبعيه
في دبره ولم يغيبها فانه يعتبر فيه البلة والرائحة وهو الصحيح لانه ليس بداخل من كل وجه
كذا في شرح قاضي خان واستفيد منه انه اذا غيبها نقض مطلقا وكذا الذباب اذا طار
ودخل في الدبر وخرج من غير بلة لا ينقض وكذا المحقنة اذا ادخلها ثم اخرجها ان لم
يكن عليها بلة لا تنقض والاحوط ان يتوضأ كذا في منية المصلي وفي الخانية وان اقطر
في احليله دهنا ثم عاد فلا وضوء عليه بخلاف ما اذا احتقن بدهن ثم عاد انتهى والفرق
بينهما ان في الثاني اختلط الدهن بالنجاسة بخلاف الاحليل للحائل عند ابي حنيفة كذا في
فتح القدير فعلى هذا فعدم النقض قوله فقط وقد صرح به في المحيط فقال لا ينقض
عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف والاحليل بكسر الهمزة مجرى البول من الذكر وفي الولوالجية
وكل شيء اذا غيبه ثم اخرجه اوجب عليه الوضوء وقضاء الصوم لانه كان داخلا مطلقا
فترتب عليه الخروج وكل شيء اذا ادخل بعضه وطرفه خارج لا ينقض الوضوء وليس عليه
قضاء الصوم لانه غير داخل مطلقا فلا يترتب عليه الخروج انتهى والكلية الثانية مقيدة
بعدم البلة كما في المحيط وفي البدائع لو احتشت في الفرج الداخل ونفذت البلة الى الجانب
الاخر فان كانت القطنة عالية او محاذية لحرف الفرج كان حدثا لوجود الخروج وان كانت
القطنة مستفلة عنه لا تنقض لعدم الخروج وفي منية المصلي وان كانت احتشت في

الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض نفذ او لم ينفذ وفي التبيين وان حشى احليله
بقطنة فخرج وجد بلة لخارجه وفي الخانية للمجبوب اذا خرج منه ما يشبه البول ان
كان قادرا على امساكه ان شاء امسك وان شاء ارسله فهو بول ينقض الوضوء وان كان لا يقدر
على امساكه لا ينقض ما لم يسل وفي فتح القدير والخنثى اذا تبين انه امرأة فذكره كالجرح
او رجل فالجرح كفرجه وينقض في الاخر بالظهور لكن قال في التبيين واكثرهم على
ايجاب الوضوء عليه فحاصله ان الخنثى ينتقض وضوءه بخروج البول من فرجيه جميعا
سال او لا تبين حاله او لا وفي التوشيح يؤخذ في الخنثى المشكل بالاحوط وهو النقض
واما المفضاة وهي التي صار مسلك البول والغائط منها واحدا او التي صار مسلكا بولها
ووطيها واحدا فيستحب لهما الوضوء من الريح ولا يجب لان اليقين لا يزول بالشك وعن
محمد وجوبه وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ورجحه في فتح القدير بان الغالب في الريح
كونها من الدبر بل لا نسبة لكونها من القبل به فيفيد غلبة ظن تقرب من اليقين وهو
خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين فترجح الوجوب انتهى لكن ينبغي ترجيحه فيها
بالمعنى الاول اما بالمعنى الثاني فلا لان الصحيح عدم النقض بالريح الخارجة من الفرج
وقوله في الهداية لاحتمال خروجها من الدبر يشير الى المعنى الاول ولها احكام اخر ان
الاول لو طلقت ثلاثا وتزوجت باخر لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال الوطي في الدبر
الثاني يحرم على زوجها جماعها الا ان يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد كذا في فتح القدير
وينبغي ان يخصصا بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني فلا كما يفيده التعليل المذكور وان
كان بذكره شق له رأسان احدهما يخرج منه ما يسيل في مجرى الذكر والاخرى في غيره
ففي الاول ينقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان وفي التوشيح باسور خرج دبره فان عالجه
بيده او بخرقة حتى ادخله تنتقض طهارته لانه لمزق بيده شيء من النجاسة الا ان عطس
فدخل بنفسه وذكر الحلواني ان تيقن خروج الدبر تنتقض طهارته بخروج النجاسة من الباطن
الى الظاهر ويخرج على هذا لو خرج بعض الدودة فدخلت انتهى ثم الخروج في السبيلين
يتحقق بالظهور فلو نزل البول الى قصبة الذكر لا ينقض والى القلفة فيه خلاف والصحيح
النقض واستشكله الزيلعي عنا بانهم قالوا لا يجب على الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقة كقصبة
الذكر واجاب عنه في الغسل بان الصحيح وجوب الايصال على الجنب فلا اشكال لكن في فتح
القدير الصحيح المعتمد عدم وجوب الايصال في الغسل للحرج لانه خلقة فلا يرد الاشكال
واستدلوا لكون الخارج من السبيلين ناقضا مطلقا بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
لانه اسم للموضع المطمئن من الارض يقصد للحاجة فالمجيء منه يكون لازما لقضاء الحاجة فاطلق
اللازم وهو المجيء منه واريد الملزوم وهو الحدث كناية كذا في غاية البيان والعناية وظاهر
ما في فتح القدير ان اللازم خروج النجاسة والملزوم المجيء من الغائط واذا كان كناية عن اللازم
فالحمل على اعم اللوازم اولى اخذا بالاحتياط في باب العبادة فكان جميع ما يخرج من بدن الانسان

من النجاسة ناقضاً معتاداً كان او غير معتاد فكان حجة على مالك وتعقبه في فتح القدير
بانه انما يصح على ارادة اعم اللوازم للمجي والخارج النجس مطلقاً ليس منه للعلم بان الغايط
لا يقصد فقط للريح فضلاً عن جرح ابرة ونحوها فاولى كونه فيما محله واستدل على الريح بالاجماع
وعلى غيره بالخبر وهو ما رواه الدارقطني الوضوء مما خرج وليس مما دخل لكنه ضعيف وقوله
صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئي لوقت كل صلاة انتهى ولا يخفى ان المشايخ انما استدلوا
بالاية على مالك في نفيه ناقضية غير المعتاد من السبيلين ولم يستدلوا بها على الخارج من غيرها
والقياس ايضاً حجة على مالك فالاصل الخارج النجس من السبيلين على وجه الاعتياد والفرع
ما خرج منهما على غير وجه الاعتياد واما الخارج من غير السبيلين فناقض بشرط ان يصل الى موضع
يلحقه حكم التطهير كذا قالوا ومرادهم ان يتجاوز الى موضع يجب طهارته او تندب من بدن
او ثوب ومكان وانما فسرنا الحكم بالاعم من الواجب والمندوب لان ما اشتد من الانف
لا تجب طهارته اصلاً بل تندب الى ان المبالغة في الاستنشاق لغير الصايم مسنونة وان
حدها ان ياخذ الما بمنخريه حتى يصعد الى ما اشتد من الانف وقد صرح في معراج الدراية
وغيره بانه اذا نزل الدم الى قصبة الانف نقض وفي البدايع اذا نزل الدم الى صماخ
الاذن يكون حدثاً وفي الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره
في الغسل ونحوه وكذا اذا افتصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطخ راس الجرح فانه
ينقض الوضوء لكونه وصل الى ثوب ومكان يلحقهما حكم التطهير فتنبه لهذا فانه يدفع
كلام كثير من الشارحين وكذا قال في فتح القدير لو خرج من جرح في العين دم فسال الى
الجانب الآخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه فقول بعضهم
المراد ان يصل الى موضع تجب طهارته محمول على ان المراد بالثبوت الوجوب وقول
الحدادي اذا نزل الدم الى قصبة الانف لا ينقض محمول على انه لم يصل الى ما يسن ايصال
الما اليه في الاستنشاق فانه حكم باطن حينئذ توفيقاً بين العبارات وقول من قال اذا
نزل الدم الى ما لان من الانف نقض لا يقتضي عدم النقض اذا وصل الى ما اشتد منه الا
بالمفهوم والصريح بخلافه وقد اوضحه في غاية البيان والعناية والمراد بالوصول المذكور
سيلانه واختلف في حده ففي المحيط حده ان يعلو وينحدر عند ابي يوسف وعن محمد اذا
اذا انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من راسه نقض والصحيح الاول وفي الدراية جعل
قول محمد اصح واختار السرخسي الاول وفي فتح القدير انه الاولى وفي مبسوط شيخ الاسلام
لو ورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يتجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع
الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه التطهير ثم الجرح والنفطة وماء السرة والثدي والاذن
والعين اذا كان لعلة سواء على الاصح وعن الحسن ان ماء النفطة لا ينقض قال الحلواني
وفيه توسعة لمن به جرب وجدري كذا في المعراج وفي التبيين والقيح الخارج من الاذن
والصديد ان كان بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح روي ذلك

ذلك عن الحلواني انتهى وفيه نظر بل الظاهر اذا كان الخارج قيحاً او صديداً انتقض سواء
كان مع وجع او بدونه لانهما لا يخرجان الا عن علة نعم هذا التفصيل حسن فيما اذا كان
الخارج ما ليس غيره وفيه ايضاً ولو كان في عينيه رمد او عمش يسيل منها الدموع قالوا يؤمر
بالوضوء لوقت كل صلاة لاحتمال ان يكون صديداً او قيحاً انتهى وهذا التعليل يقتضي
انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضاً لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين
لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او بعلامات على ظن المبتلى
يجب ولو كان الدم في الجرح فاخذه بخرقة او اكله الذباب فازداد في مكانه فان كان بحيث
يزيد ويسيل لو لم ياخذه بنفسه بطل وضوءه والا فلا وكذلك اذا القى عليه تراباً او رماداً
ثم ظهر ثانياً وتربه ثم وثم فهو كذلك يجمع كله قال في الذخيرة قالوا وانما يجمع اذا كان
في مجلس واحد مرة بعد اخرى اما اذا كان في مجالس مختلفة لا يجمع ولو ربط الجرح فنفذت
البلة الى طاق لا الى الخارج نقض قال في فتح القدير ويجب ان يكون معناه اذا كان بحيث
لولا الرباط سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث
وفي المحيط اذا مص القراد فامتلا ان كان صغيراً لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيراً
نقض كمص العلقة انتهى وعللوه بان الدم في الكبير يكون سايلاً قالوا ولا ينقض ما ظهر من
موضعه فلم يرتق كالنفطة اذا انتشرت ولا ما ارتقى عن موضعه ولم يسل كالدم المرتقي من مغرز
الابرة والحاصل في الخلال من الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في
الانف وفي منية المصلي ولو استنثر فسقطت من انفه كتلة دم لم ينقض وضوءه وان قطرت
قطرة دم انتقض انتهى واما ما سال بعصر وكان بحيث لم يعصر لم يسل قالوا لا ينقض لانه
ليس بخارج وانما هو مخرج وهو مختار صاحب الهداية وقال شمس الائمة خارجاً نجساً وذلك
يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد كيف وجميع الادلة الموردة من السنة
والقياس يفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج انتهى وضعفه في العناية
بان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به
انتهى وهذا كله مذهبنا واستدل لوالده باحاديث ضعفها في فتح القدير واحسن ما يستدل به
حديث فاطمة والقياس اما الاول فما رواه البخاري عن عايشة جاءت فاطمة بنت ابي حبيش
اليه صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة
قال لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي
عنك الدم قال هشام بن عروة قال ابي ثم توضئي لكل صلاة حتى يجي ذلك الوقت وما قيل
انه من كلام عروة دفع بانه خلاف الظاهر لانه لما كان على معنى كلام الاول لزم كونه من قايل
الاول فكان حجة لنا من علل وجوب الوضوء بانه دم عرق وكذا الدما كذلك واما القياس فلانه
ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة شرعاً وقد عقل في الاصل وهو الخارج من السبيلين
ان زوال الطهارة عنده وهو الحكم انما هو بسبب انه نجس خارج من البدن وان لم يظهر لكونه

من خصوص السبيلين تاثير وقد وجد في الخارج من غيرهما فيتعدى الحكم اليه فالاصل
الخارج من السبيلين وحكمها زوال الطهارة وعلته خروج النجاسة من البدن وخصوص المحل
ملغى والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدى اليه زوال الطهارة التي موجبها
الوضوء فثبت ان موجب هذا القياس ثبوت والطهارة الوضوء وانما صار زوال الطهارة فعند
ارادة الصلاة تتوجه ارادة الصلاة يتوجه عليها خطاب الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة
واذا صار خروج النجاسة من عدم اشتراطه في الاصل فاجيب بان النقض بالخروج وحقيقته
من الباطن الى الظاهر وذلك بالظهور في السبيلين يتحقق وفي غيرهما بالسيلان الى موضع يلحقه
التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة والفم ظاهر من وجه
باطن من وجه فاعتبر ظاهرا في ملا باطنا فيما دونه قوله رحمه الله وقي ملا فاه اي وينقضه
قيء ملا فم المتوضي افرده بالذكر وان كان داخلا في الاول لمخالفته في حد الخروج كذا في
التبيين وانما لم يفرد الخارج من غير السبيلين مع مخالفة الخارج منهما كما في الوا في لما ان
السيلان مستفاد من الخروج كما قدمناه بخلاف ملا الفم وقد تقدم الدليل لمذهبنا وهو
مذهب العشرة المبشرة بالجنة ومن تابعهم واختلف في حد ملا الفم فصحح في المعراج وغيره
انه ما لا يمكن امساكه الا بكلفة وصحح في الينابيع انه ما لا يقدر على امساكه ووجهه ان النجس
حينئذ يخرج ظاهرا لان هذا القيء ليس الا من قعر المعدة الظاهر انه مستصحب للنجس بخلاف القليل
فانه من اعلى الحلق فلا يستصحب ولان للفم بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع الصائم ريقه لا يفسد
صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الى اخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم بادخال
الماء فيه فراعينا الشبهين فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للاخر لخروج
النجس ظاهرا قوله رحمه الله ولو مرة او علقا او طعاما او ماء بيان لعدم الفرق بين انواع
القيء والعلق ما اشتدت حمرته وجمد طاق في الطعام والماء قال الحسن اذا تناول طعاما
او ماء ثم قاء من ساعته لا ينقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل به قليل القيء فلا يكون
حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع ثم قاء من ساعته وصححه في المعراج وغيره ومحل الاختلاف
ما اذا وصل الى معدته ولم يستقر اما لو قاءه قبل الوصول اليها وهو في المريء فانه لا ينقض
اتفاقا كما ذكره الزاهدي وفي فتح القدير لو قاء دودا كثيرا او حية ملات فاه لا ينقض
لان ما يتصل به قليل وهو غير ناقض انتهى وقد يقال ينبغي على قول من حكم بنجاسة الدودات
ينقض اذا ملا الفم قوله رحمه الله لا بلغما عطف على مرة اي لا ينقضه بلغم اطلقه فشمل ما اذا
كان من الراس او من الجوف ملا الفم او لا مخلوطا بطعام او لا الا اذا كان الطعام ملا الفم
وعند ابي يوسف ينقض المرتقي من الجوف ان ملا الفم كسائر انواع القيء لانه يتنجس في المعدة
بالمجاورة بخلاف النازل من الراس فانها ليست محل النجاسة ولهما انه لزج صقيل لا يتداخله
اجزاء النجاسة فصار كالبزاق وما يتصل به من القيء قليل ولا يرد ما اذا وقع البلغم في النجاسة
فانه يحكم بنجاسته لان كلامنا فيما اذا كان في الباطن واما اذا انفصل فنجاسته واذا ذابت رقته

رقته فقبلهما هكذا في كثير من الكتب وهو ظاهر في ان البلغم ليس نجسا اتفاقا وانما نجسه
ابو يوسف للمجاورة وهما حكما بطهارته وان الخلاف في الصاعد من المعدة فاندفع به قول
من قال ان البلغم نجس عند ابي يوسف لانه احدى الطبائع الاربع حتى قال في الخلاصة
ان من صلى ومعه خرقة المخاط لا تجوز صلاته عند ابي يوسف للمجاورة وهما حكما بطهارة
لاستواء النازل من الراس والمرتقي من الجوف وقد قالوا لا خلاف في طهارة الاول واندفع
به ما في البدائع انه لا خلاف في المسئلة في الحقيقة لان جواب ابي يوسف في الصاعد
من المعدة وانه حدث بالاجماع لانه نجس وجوابهما في الصاعد من حواشي الحلق واطراف
الرية وانه ليس بحدث اجماعا لانه طاهر فينظر ان كان صافيا غير مخلوط بالطعام تبين
انه لم يصعد من المعدة فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشيء من ذلك تبين انه صعد منها
فيكون حدثا وهذا هو الاصح انتهى ويدل على ضعفه ان المنقول في الكتب المعتمدة ان
البلغم اذا كان مخلوطا بالطعام لا ينقض الا اذا كان الطعام غالبا بحيث لو انفرد ملا الفم
اذا كان الطعام مغلوبا فلا ينقض مع تحقق كونه من المعدة قال في الخلاصة فان استويا
لا ينقض وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل على حدة قال في الفتح
ويجز هذا اولى من عجز ما في الخلاصة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان الخلاف في
البلغم وهو ما كان منعقدا منجمدا اما البزاق وهو ما لا يكون منجمدا فلا ينقض بالاجماع وذكر
العلامة يعقوب باشا ان في قولهما ان ما يتصل بالبلغم من القيء قليل وهو غير ناقض اشارة
الى انه ينبغي ان ينتقض الوضوء بقيء البلغم اذا تكرر حدا مع اتحاد المجلس او السبب ويبلغ
بالمجموع حد الكثير انتهى وقد يقال الظاهر عدم اعتباره لانه انما يجمع اذا كان غير مستهلك
اما اذا كان مغلوبا مستهلكا فلا وصرحوا في باب الانجاس ان نجاسة القيء مغلظة وفي معراج
الدراية وعن ابي حنيفة قاء طعاما او ماء فاصاب انسانا شبرا في شبر لا يمنع وفي المجتبى
الاصح انه لا يمنع ما لم يفحش انتهى وهو صريح في ان نجاسته مخففة وحمله في فتح القدير على
ما اذا قاء من ساعته وهو غير صحيح لانه حينئذ طاهر كما قدمنا انه غير ناقض والحقوا بالقيء
ما في النائم اذا صعد من الجوف بان كان اصفر او منتنا وهو مختار ابي نصر وصحح في الخلاصة
طهارته وعند ابي يوسف نجس ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا وفي التجنيس انه طاهر
كيف ما كان وعليه الفتوى قوله رحمه الله او دما غلب عليه البزاق معطوف على البلغم
اي لا ينقض الدم الخارج من الدم المغلوب بالبصاق لان الحكم للغالب فصار كانه كله بزاق
قيد بغلبة البزاق لانه لو كان مغلوبا والدم غالب نقض لانه سال بقوة نفسه وان استويا
نقض ايضا لاحتمال سيلانه واستدعى فوجد الحدث من وجه فرجحنا جانب الوجود احتياطا
بخلاف ما اذا شك في الحدث لانه لم يوجد الا مجرد الشك ولا عبرة له مع اليقين كذا في المحيط
قالوا علامة كون الدم غالبا او مساويا ان يكون احمر وعلامة كونه مغلوبا ان يكون اصفر
وقيدنا بكونه خارجا من الفم الى اخره لانه لو كان صاعدا من الجوف مائعا غير مخلوط بشيء

فعند محمد ينقض ان ملأ الفم كسائر انواع القئ وعندهما ان سال بقوة نفسه نقض الوضوء
وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة فى الجوف كذا فى الهداية
واختلف التصحيح فصحح فى البدايع قولهما قال وبه اخذ عامة المشايخ وقال الزيلعى انه
المختار وصحح فى المحيط قول محمد وكذا فى السراج معزيا الى الوجيز ولو كان ما يصا نازلا
من الراس نقض قل او كثر باجماع اصحابنا ولو كان علقا منجمدا يعتبر فيه ملأ الفم بالاتفاق
لانه سودا محترقة واما الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق فحكمه ما بيناه فى الخارج
من الفم المختلط بالبزاق لا فرق فى المخلوط بالبزاق بين كونه من الفم او الجوف وهو
ظاهر اطلاق الشارحين كصاحب المعراج وغاية البيان وجامع قاضى خان والكافى
والينابيع والمضمرات وصحح بعدم الفرق فى شرح مسكين ونقل ابن الملك فى شرحه
على المجمع ان الدم الصاعد من الجوف اذا غلبه البزاق لا ينقض اتفاقا وظاهر كلام الزيلعى
ان الدم الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق ينقض قليله وكثيره على المختار ولا يخفى عدم
صحته لمخالفته المنقول مع عدم تعقل فرق بين الخارج من الفم والخارج من الجوف المختلطين
بالبزاق وقد استفيد مما ذكروا هنا ان ما صعد من المعدة لا ينقض ما لم يملأ الفم وما لم
يخرج منها كالدم ينقض قليله وكثيره اذا وصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وانما كان
كذلك لان الفم له تعلق بالمعدة من حيث ان وصول الطعام اليها منه فكانت منه لا انفيا لم بهما
فيجوز ان يلحق بها فى حق ما يخرج منها اذا كان قليلا بخلاف الدم لان المعدة ليست بموضعه
ولا ضرورة فى حكم الدم فيكون له حكم الظاهر من كل وجه كذا فى معراج الدراية وفى شرح
النقاية ولو كان فى البصاق عروق الدم فهو عفو وفى السراج الوهاج وان استعط فخرج
السعوط الى الفم ان ملأ الفم نقض وان خرج من الاذنين لا ينقض وفيه تامل وحمله بعضهم
على انه وصل الى الجوف فى المسئلة الاولى ثم خرج والا فهو لم يصل الى موضع النجاسة لكن فى
البدايع خلاف فى النقض فى المسئلة الاولى ووجه القول بالنقض ما ذكرنا وقال السراج
الهندى علامة كونه وصل الى الجوف ان يتغير والتغير ان يستحيل الى نتن وفساد فحينئذ
يكون نجسا والبزاق بالزاى والسين والصاد لغات كما فى شرح المنية واعلم ان حكم الصوم
كحكم الوضوء هنا حتى اذا ابتلع البصاق وفيه دم ان كان الدم غالبا او كان سواء افطر والا
فلا قوله رحمه الله والسبب يجمع متفرقه اى متفرق القئ وصورته لو قاء مرارا كل مرة دون
ملأ الفم ولو جمع ملأ الفم يجمع وينقض الوضوء ان اتحد السبب وهو الغثيان وهو غثى نفسه
اذا جاشت وان اختلف السبب لا يجمع وتفسير اتحاده ان يقئ ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان
وان قاء ثانيا بعد سكون النفس كان مختلفا وهذا عند محمد وقال ابو يوسف يجمع ان اتحد
المجلس بمعنى اتحاد ما يجوى اليه المجلس كما ذكره الحدادى لان للمجلس اثرا فى جمع المتفرقات
ولهذا تتحد الاقوال المتفرقة فى النكاح والبيع وساير العقود باتحاد المجلس وكذلك التلاوات
المتعددة لاية السجدة فتتحد باتحاد المجلس ولمحمد رحمه الله ان الحكم يثبت على حسب ثبوت

ثبوت السبب من الصحة والفساد فيتحد باتحاده الا ترى انه اذا جرح جراحات ومات
منها قبل البرء يتحد الموجب وان تخلل البرء اختلف قال المصنف فى الكافى والاصح قول
محمد لان الاصل اضافة الاحكام الى الاسباب وانما ترك فى بعض الصور للضرورة
كما فى سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لا يبقى التداخل لان كل تلاوة سبب وفى الاقارير
اعتبر المجلس للعرف وفى الايجاب والقبول لدفع الضرر انتهى ثم هذه المسئلة على
اربعة اقسام اما ان يتحد السبب والمجلس او يتعددا او يتحد الاول دون الثانى او على
العكس ففى الاول يجمع اتفاقا وفى الثانى لا يجمع اتفاقا وفى الثالث يجمع عند محمد
وفى الرابع يجمع عند ابى يوسف وقد نقلوا فى كتاب الغصب مسئلة اعتبر فيها محمد
المجلس وابو يوسف اعتبر السبب وهى رجل نزع خاتما من اصبع نايم ثم اعاده فان
اعادها فى ذلك النوم يبرا من الضمان اجماعا وان استيقظ قبل ان يعيدها ثم نام
فى موضعه ولم يقم منه فاعادها فى النومة الثانية لا يبرا من الضمان عند ابى يوسف
لانه لما انتبه وجب ردها اليه فلما لم يردها اليه حتى نام لم يبرا بالرد اليه وهو نايم
بخلاف الاولى لان هناك وجب الرد الى نايم وهنا لما استيقظ وجب الرد الى مستيقظ
فلا يبرا بالرد الى النايم وعند محمد يبرا لانه ما دام فى مجلسه ذلك لا ضمان عليه وان تكرر
نومه ويقظته فان قام عن مجلسه ذلك ولم يردها اليه ثم نام فى موضع اخر فردها اليه
لم يبرا من الضمان اجماعا لاختلاف المجلس والسبب كذا فى السراج الوهاج معزيا الى الواقعات
ولم يذكر لابى حنيفة فان الصحيح من مذهبه انه لا يضمن الا بالتحويل انتهى والذى يظهر
ان الخلاف فى مسئلة الغصب ليس بناء على اتحاد السبب والمجلس فان النوم ليس سببا فى
براءته بل السبب فيها انما هو رده الى صاحبه لكن ابو يوسف نظر الى انه لما اخذه وهو
نايم ثم استيقظ وجب الرد اليه وهو مستيقظ فلما لم يرده حتى نام ثانيا لم يبرا ومحمد نظر
الى انه ما دام فى مجلسه لم يضمن وقد تكرر لفظ المعدة فلا باس بضبطها وهى بفتح الميم
وكسر العين وبكسر الميم وكسر العين كذا فى شرح المهذب قوله رحمه الله ونوم مضطجع
ومتورك بيان للنواقض الحكمية بعد الحقيقية والنوم فترة طبيعية تحدث فى الانسان بلا
اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه
فيعجز العبد عن اداء الحقوق وللعلماء فى النوم طريقتان ذكرهما فى المبسوط وتبعه شراح
الهداية احداهما ان النوم ليس بناقض ما لا يخلو عنه النايم فاقيم السبب الظاهر مقامه
كما فى السفر وكذا اذا دخل الكنيف وشك فى وضوئه فانه ينتقض وضوءه لجريان
العادة عند الدخول فى الخلاء بالتبرز الثانية ان عينه ناقض وصحح فى السراج الوهاج
الاول واختاره الزيلعى مقتصرا عليه لانه لو كان ناقضا لاستوى وجوده فى الصلاة وغيرها
كما فى التوشيح من ان عينه ليس بناقض اتفاقا فيه نظر ولما كان النوم مظنة الحدث
ادير الحكم على ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو فى المضطجع والاضطجاع وضع الجنب

على الارض يقال ضجع الرجل اذا وضع جنبه بالارض واضطجع مثله كذا فى الصحاح ويلحق
به المستلقى على قفاه والنايم المستلقى على وجهه واما من نام واضعا اليتيه على عقبيه
وصار شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه كذا فى النهاية
والمعراج وعزاه فى فتح القدير الى الذخيرة ثم قال وفى غيرها لو نام متربعا وراسه
على فخذيه نقض وهذا يخالف ما فى الذخيرة انتهى وفى المحيط لو نام قاعدا واضعا
اليتيه على عقبيه شبه المنكب قال محمد عليه الوضوء وقال ابو يوسف لا وضوء عليه
وهو الاصح انتهى فافاد ان فى المسئلة اختلافا بين الصاحبين وان ما فى النهاية وغيرها
هو الاصح اطلق فى المضطجع فشمل المريض اذا نام فى صلاته مضطجعا وفيه خلاف
والصحيح النقض وقيل لا لان نومه قاعدا كالنوم الصحيح قايما واما التورك فلفظ مشترك
فان كان بمعنى انه جلسه تكشف عن المخرج كما اذا نام على احد وركيه او معتمدا على
احد مرفقيه فهذا ناقض وهو مراد المصنف بدليل ما علل به فى الكافى وان كان
بمعنى ان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليتيه بالارض فهذا غير ناقض كما فى الخلاصة
ولم يذكر المصنف الاستناد الى شىء لو ازيل عنه لسقط لانه لا ينقض فى ظاهر المذهب
عند ابى حنيفة اذا لم يكن مقعده قد زايله عن الارض كما فى الخلاصة وبه اخذ عامة
المشايخ وهو الاصح كما فى البدايع وان كان مختار القدورى للنقض واما اذا كانت
مقعدته زايلة فانها ينقض اتفاقا وهو بمعنى التورك فكذا اتركه وفى الخلاصة ولو نام على
راس التنور وهو جالس قد ادلى رجليه كان حدثا وفى المنتقى ولو نام محتبيا وراسه
على ركبتيه لا ينقض وفى المحيط لو نام على دابة وهى عريانة قالوا ان كان فى حالة الصعود
والاستواء لا يكون حدثا وان كان فى حالة الهبوط يكون حدثا لان مقعدته متجافية عن
ظهر الدابة انتهى وفى هذه المواضع التى يكون فيها حدثا فهو بمعنى التورك فلم يخرج
عن كلام المصنف وقيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القايم ولا
القاعد ولو فى السرج او المحمل كما فى الخلاصة ولا الراكع ولا الساجد مطلقا ان كان فى
الصلاة وان كان خارجها فكذلك الا فى السجود فانه يشترط ان يكون على الهيئة المسنونة
له بان يكون رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه وان سجد على غير هذه
الهيئة انتقض وضوءه لان فى الوجه الاول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم بخلافه
فى الوجه الثانى وهذا هو القياس فى الصلاة الا انا تركناه فيها بالنص كذا فى البدايع
وصحح الزيلعى بان الاصح وسجدة التلاوة فى هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند
محمد خلافا لابى حنيفة كذا فى فتح القدير وكذا فى سجدتى السهو كذا فى الصلاة ونقضه
والمختار الاول وفى فصل ما يفسد الصلاة من فتاوى قاضى خان لو نام فى ركوعه او
سجوده ان لم يتعمد لا تفسد وان تعمد ذلك فسدت فى السجود دون الركوع انتهى كانه مبنى
على قياس المسكر حينئذ فى الركوع دون السجود ومقتضى النظر ان يفصل فى ذلك السجود

ان كان متجافيا لا تفسد للمسكر ولا تفسد كذا فى فتح القدير وقد يقال يقتضى الاصح
المتقدم ان لا ينقض بالنوم فى السجود مطلقا وينبغى حمل ما فى الخانية على رواية عن ابى
يوسف وفى جوامع الفقه ان النوم فى الركوع والسجود لا ينقض الوضوء ولو تعمد ولكن
تفسد صلاته كذا فى شرح منظومة ابن وهبان وفى الخلاصة لو نام قاعدا فسقط على الارض
عند ابى حنيفة انه ان انتبه قبل ان يصيب جنبه الارض او عند اصابة جنبه الارض
بلا فصل لم ينتقض وضوءه وعن ابى يوسف انه ينتقض وعن محمد انه ان انتبه قبل ان
تزايل مقعدته الارض لم ينتقض وضوءه وعن ابى يوسف انه ينتقض والفتوى على رواية
ابى حنيفة قال شمس الائمة الحلوانى ظاهر المذهب عن ابى حنيفة كما روى عن محمد قيل هو
المعتمد وسواء سقط او لم يسقط وان نام جالسا وهو يتمايل ربما تزول مقعدته عن الارض
وربما لا تزول قال شمس الائمة الحلوانى ظاهر المذهب انه لا يكون حدثا ولو وضع يديه على
الارض فاستيقظ لا ينتقض الوضوء سواء وضع بطن الكف او ظهر الكف ما لم يضع جنبه
على الارض قبل السقط انتهى وقيد بالنوم لان النعاس مضطجعا لا ذكر له فى المذهب
والظاهر انه ليس بحدث وقال ابو على الدقاق وابو على الرازى ان كان لا يفهم عامة
ما قيل عنده كان حدثا كذا فى شروح الهداية وبهذا تبين ان ما فى التبيين على قول
الشيخين لا على الظاهر وعليه يحمل ما فى سنن البزار كان اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلاة فان النوم
مضطجعا ناقض الا فى حق النبى صلى الله عليه وسلم صرح فى القنية بانه من خصوصياته
ولهذا ورد فى الصحيحين ان النبى صلى الله عليه وسلم نام حتى نفخ ثم قام الى الصلاة ولم
يتوضا لما ورد فى حديث اخر ان عينى تنامان ولا ينام قلبى ولا يشكل عليه ما ورد فى
الصحيح انه نام ليلة التعريس حتى طلعت الشمس لان القلب يقظان يحس بالحدث
وغيره مما يتعلق بالبدن ويشعر به القلب وليس طلوع الفجر والشمس من ذلك ولا هو
مما يدرك بالقلب وانما يدرك بالعين وهى نايمة وهذا هو المشهور فى كتب المحدثين
والفقهاء كذا فى شرح المهذب قوله رحمه الله واغما وجنون اى وينقضه اغماء وجنون
اما الاغماء فهو ضرب من المرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اى العقل بل يستره بخلاف
الجنون فانه يزيله وكذا لم يعصم النبى صلى الله عليه وسلم من الاغماء كالامراض وعصم
من الجنون وهو كالنوم فى فوت الاختيار وفوات استعمال القدرة حتى بطلت عباراته
بل اشد منه لان النوم فترة اصلية واذا نبه انتبه والاغماء عارض لا ينتبه صاحبه
اذا نبه فكان حدثا بكل حال وكذا اطلقه فى المختصر بخلاف النوم فانه لا يكون حدثا
الا اذا استرخت مفاصله غاية الاسترخاء فغلب الخروج حينئذ فاقيم السبب مقامه بخلافه
فى غير هذه الحالة فان الغالب فيها عدمه فلا يقام السبب مقامه فكان عدم النقض على
اصل القياس الذى يقتضى ان غير الخارج لا ينقض وبهذا اندفع ما وقع فى كثير من الكتب

من ان القياس ان يكون النوم حدثا فى الاحوال كلها وقد نقل النووى فى شرح
المهذب الاجماع على انتقاضه بالاغما والجنون يقال اغمى عليه وهو مغمى عليه ورجل
غمى اى مغمى عليه وكذا الاثنان والجمع والمؤنث وقد ثناه بعضهم وجمعه فقال رجلان
اغميان ورجال اغما واما الجنون فهو زوال العقل ونقضه ظاهر باعتبار عدم ميلانه
وتمييز الحدث من غيره وعلله بعض المشايخ بغلبة الاسترخا ورد بان المجنون قد يكون
اقوى من الصحيح فالاولى ما قلنا كذا فى العناية واما العته فلم ار من ذكره من النواقض
ولا بد من بيان حقيقته وحكمه اما الاول فهو آفة توجب الاختلال بالعقل بحيث يصير
مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم واما الثانى فقد اختلف فيه على
ثلاثة اقوال ففى اصول فخر الاسلام وشمس الايمة والمنار والمغنى والتوضيح انه كالصبى
مع العقل فى كل الاحكام فيوضع عنه الخطاب وفى التقويم لابى زيد الدبوسى ان
حكمه حكم الصبى مع العقل الا فى العبادات فانا لم نسقط عنه الوجوب به احتياطا فى
وقت الخطاب ورده صدر الاسلام ابو اليسر بانه نوع جنون فمنع الوجوب لانه لا يقف
على العواقب وفى اصول البستى ان المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبى العاقل
الا انه اذا زال العته توجه عليه الخطاب بالاداء حالا وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه
حرج كالقليل فقد صرح بانه يقضى القليل دون الكثير وان لم يكن فيما قبل كالنايم
والمغمى عليه دون الصبى اذا بلغ وهو اقرب الى التحقيق كذا فى شرح المغنى للهندى
وظاهر كلام الكل الاتفاق على صحة اداية العبادات اما من جعله مكلفا بها فظاهر
وكذا من لم يجعله مكلفا لانه جعله كالصبى العاقل وقد صرحوا بصحة عباداته فيفهم
منه ان العته لا ينقض الوضوء والله سبحانه الموفق قوله رحمه الله وسكراى وينقضه
سكر وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمتنع الانسان عن
العمل بموجب عقله بطريق الزجر عليه والتحقيق الاول لما ذكره الحكيم الترمذى فى نوادره
العقل فى الراس وشعاعه فى الصدر والقلب فالقلب يهتدى بنوره لتدبير الامور
وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور
العقل فيبقى الصدر مظلما فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمى ذلك سكرا لانه سكر حاجز
بينه وبين العقل وقد اختلف فى حده هنا ففى الخلاصة والولوالجية والينابيع ونقله
فى المضمرات والتبيين عن صدر الاسلام وعزاه مسكين الى شرح المبسوط ان حده
هو حده فى وجوب الحد وهو من لا يعرف الرجل من المراة وقال شمس الايمة الحلوانى
هو من حصل فى مشيته اختلال وصححه فى المجتبى وشرح الوقاية والمضمرات وشرح
مسكين قالوا وكذا الجواب فى الحنث اذا طف انه ليس بسكران وكان على الصفة التى
قلنا يحنث فى يمينه وان لم يكن بحال لا يعرف الرجل من المراة وقد ذكر ابن وهبان فى منظومته
ان السكر يبطل الوضوء والصلاة وهو محمول على انه شرب المسكر فقام الى الصلاة قبل

قبل ان يصير الى هذه الحالة ثم صار فى اثنايها الى حالة لو مشى فيها تحرك قوله
رحمه الله وقهقهة مصل بالغ اى وينقضه وهى فى اللغة معروف وهو ان يقول قه قه
وقهقه بمعنى واصطلاحا ما يكون مسموعا له ولجيرانه بدت اسنانه اولا وظاهر كلام
المصنف وجماعة ان القهقهة من الاحداث وقال بعضهم انها ليست حدثا وانما يجب
الوضوء بها عقوبة وزجرا وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضى ابو زيد الدبوسى فى الاسرار
وهو موافق للقياس لانها ليست خارجا نجسا بل هى صوت كالبكا والكلام وفايدة الخلاف
ان من جعلها حدثا منع جواز مس المصحف معها كساير الاحداث ومن اوجب الوضوء
عقوبة جوز مس المصحف معها هكذا نقل الخلاف وفايدته فى معراج الدراية وينبغي
ترجيح الثانى لموافقته القياس وسلامته مما يقال من انها ليست بنجاسة ولا سببها وموافقته
الاحاديث فانها على ما رواه ليس فيها الا الامر باعادة الوضوء والصلاة ولا يلزم منه كونها
من الاحداث ولذا وقع الاختلاف فى قهقهة النايم فى الصلاة وصححوا فى الاصول
والفروع انها لا تنقض الوضوء ولا تبطل الصلاة بناء على انها انما اوجبت اعادة الوضوء
بطريق الزجر والعقوبة والنايم ليس من اهلها وهذا يرجح ما ذكرناه لكن سوى فخر الاسلام
بين كلام النايم وقهقهته فى ان كلا منهما لا يبطل الصلاة والمذهب ان الكلام مفسد للصلاة
كما صرح فى النوازل بانه المختار فحينئذ تكون القهقهة من النايم مفسدة للصلاة لا الوضوء
وهو مختار ابن الهمام فى تحريره لان جعلها حدثا للجناية من النايم فبقى كلاما بلا قصد فيفسد
كالساهى به انتهى وفى النصاب وعليه الفتوى وفى الولوالجية وهو المختار وفى المنتقى تكلم
النايم فى الصلاة مفسد فى الاصح بخلاف القهقهة انتهى ولا يخفى ما فيه ان القهقهة كلام على
ما صرحوا به وفى المعراج ان قهقهة النايم تبطلهما وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا ولذا
وقع الاختلاف فى الناسى كونه فى الصلاة فجزم الزيلعى بانه لا فرق بين الناسى والعامد
وذكر فى المعراج ان الساهى والناسى روايتين ولعل وجه الرواية القايلة بعدم النقض
انه كالنايم اذ لا جناية الا بالقصد ولا يخفى ترجيح الرواية القايلة بالنقض لما ان الصلاة
حالة مذكورة لا يعذر بالنسيان فيها الا ترى ان الكلام ناسيا مفسد لها بخلاف النوم وبين كونه
متوضيا او متيمما واتفقوا على انها لا تبطل الغسل واختلفوا هل تنقض الوضوء الذى فى
ضمن الغسل فعلى قول عامة المشايخ لا تنقض وصحح المتاخرون كقاضى خان النقض عقوبة
له مع اتفاقهم على بطلان صلاته كما نبه عليه فى المضمرات وفى قهقهة الباقى فى الطريق
بعد الوضوء روايتان كذا فى المعراج وجزم الزيلعى بالنقض قيل وهو الاحوط ولا نزاع
فى بطلان صلاته وقيد بقوله مصل احترازا عن غيره واطلقها وانصرفت الى ما لها ركوع
وسجود او ما يقوم مقامهما من الايما لعذر او راكبا يومى بالنفل او بالفرض حيث يجوز فلا
تنقض القهقهة فى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لكن يبطلان وقيدنا بقولنا حيث يجوز
لانه لو كان راكبا يومى بالتطوع فى المصر او القرية فقهقه لا ينتقض وضوءه لعدم جواز

صلاته عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ينتقض لصحة صلاته عنده ولو نسي الباقي
المسح فقهقه قبل القيام الى الصلاة نقض وبعده لا ينقض لبطلان الصلاة بالقيام اليها
وهو من مسايل الامتحان كذا في المعراج واما اطلاقه انها تنقض بعد القعود قدر
التشهد خلافا لزفر ولو عند السلام كذا في المنتقى او في سجود السهو كذا في المحيط ولو
ضحك القوم بعد ما احدث الامام متعمدا لا وضوء عليهم وكذا بعد ما تكلم الامام وكذا بعد
سلام الامام هل هو في الصلاة الى ان يسلم بنفسه اولا وفي البدايع ان قهقهة الامام
والقوم معا او قهقهة القوم ثم الامام بطلت طهارة الكل وان قهقهة الامام اولا ثم القوم
انتقض وضوءه دونهم وفي فتح القدير ولو قهقهه بعد كلام الامام متعمدا انتقضت طهارته
على الاصح بخلاف ما في الخلاصة بخلاف بعد حدث عمدا انتهى ولم يبين الفرق بين كلام
محمد الامام عمدا وحدثه عمدا والفرق بينهما ان الكلام قاطع للصلاة لا مفسد لها اذ لم يفت
شرط الصلاة وهو الطهارة فلم يفسد به شيء من صلاة المامومين ولو مسبوقا فينقض
وضوءهم بقهقهتهم بخلاف حدثه عمدا لتفويته الطهارة فافسد جزءا يلاقيه فيفسد
من صلاة الامام كذلك فقهقهته بعد ذلك تكون بعد الخروج من الصلاة فلا تنقض وسيأتي
ان شاء الله في باب الحدث تحقيق الفرق بابسط من هذا ولو ان محدثا غسل بعض اعضاء
الوضوء ففني الماء فتيمم وشرع في الصلاة وقهقه ثم وجد الماء عند ابي يوسف يغسل باقي
الاعضاء ويصلي وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضاء
الوضوء عندنا لا وعندهما نعم كذا في الخلاصة واذا كان شارعا في صلاة فرض وبطل
الوضوء ثم قهقه من قال ببطلان الاصل لا تنتقض طهارته بالقهقهة ومن قال بعدمه
انتقضت كما اذا تذكر فايتة والترتيب فرض او دخل وقت العصر في الجمعة او طلعت الشمس
في الفجر ومن اقتدى بامام لا يصح اقتداؤه به ثم قهقه لا ينتقض وضوءه اتفاقا وكذا من
قهقه بعد بطلان صلاته وكذا اذا قهقه بعد خروجه كما اذا سلم قبل الامام بعد القعود ثم
قهقه كذا في الخانية وقيد بالبلوغ لان قهقهة الصبي لا تنقض وضوءه لكن تبطل صلاته
كذا في كثير من الكتب ونقل في السراج الوهاج الاجماع على عدم نقض وضوئه وفيه نظر
فقد ذكر في معراج الدراية ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول ما ذكرناه الثاني عن نجم
الايمة البخاري عن سلمة بن شداد انها تنقض الوضوء دون الصلاة الثالث عن ابي
القاسم انها تبطلهما الا ان يقال لما كان القولان الاخيران ضعيفين كانا كالعدم ووجه الاول
انها انما اوجبت اعادة الوضوء عقوبة وزجرا والصبي ليس من اهلها والاثر ورد في صلاة
كاملة فيقتصر عليها فلا تتعدى الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وصلاة الصبي وصلاة
الباني بعد الوضوء على احدى الروايتين وصلاة النايم على احد القولين وهذا كله مذهبنا
وقالت الايمة الثلاثة لا تنقض اصلا قياسا على عدم نقضها خارج الصلاة وفي صلاة الجنازة
وسجدة التلاوة كما في النواقض ولنا ان القياس ذلك لكن تركناه بما ثبت عن رسول الله
الله صلى الله عليه وسلم مرسلا ومسندا بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي
بالناس اذ دخل رجل فتردى في حفرة وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم
وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلاة
وما قيل بانه لا يظن الضحك بالصحابة خلفه قهقهة اجيب عنه بانه كان يصلي خلفه
الصحابة والمنافقون والاعراب الجهال فالضاحك لعله كان بعض الاحداث او المنافقين
او بعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم كما بال اعرابي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو نظير قوله وتركوك قايما فانه لم يترك كبار الصحابة باللهو قال في العناية وهذا
من باب حسن الظن بهم رضي الله عنهم والا فليس الضحك كبيرة لتسوية الصغاير معفو عنها
ولا عن الكباير على تقدير لكونه كبيرة انتهى والمنقول في الاصول ان الصحابة عدول
فهم محفوظون عن المعاصي وقيد بالقهقهة لان الضحك بفتح الضاد وكسر الحاء وهذا
اصله وما يجوز اسكان الجامع فتح الضاد وكسرها ففيه ويجوز كسرهما اربعة اوجه كما في
شرح المهذب وهو في اللغة اعم من القهقهة وهي من افراده وفي الاصطلاح ما كان مسموعا
له فقط وحكمه انه لا ينقض الوضوء بل يبطل الصلاة واما التبسم وهو ما لا صوت فيه اصلا
بان تبدو اسنانه فقط فحكمه انه لا يبطلهما لانه صلى الله عليه وسلم تبسم في الصلاة حين
اتاه جبريل عليه السلام واخبره ان من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا كما في
البدايع وقال جابر بن عبد الله ما راني رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تبسم ولو في
الصلاة كما في البناية والعناية وظاهر كلامهم ان التبسم في الصلاة غير مكروه وكذا قال في
الاختيار ولا حكم التبسم وقد رايت في كلام بعضهم انه لو اتى بحرفين من القهقهة انتقض
وضوءه عملا بعدم تبعيض الحدث لانه اذا وقع بعضه وقع كله قياسا لو توعده على ارتفاع
بجامع ان كلا منهما لا يتبعض انتهى ولم يعزه الى احد وقد يقال ان الحكم وهو اسعه معلق
بالقهقهة فاذا وجد بعضها لا يوجد الحكم ولا بعضه لما عرف في الاصول ان المشروط لا
يتوزع على اجزاء الشرط فقوله لانه اذا وقع بعضه ممنوع كما لا يخفى قوله رحمه الله
ومباشرة فاحشة يعني ان من النواقض الحكمية المباشرة الفاحشة وهي ان يباشر امراته
مجردين ولاقى فرجه فرجها مع انتشار الالة ولم ير بللا ولم يشترط بعضهم ملاقاة الفرج
والظاهر الاول كذا ذكر الزيلعي لكن المنقول في البدايع ان في ظاهر الرواية عن ابي
حنيفة وابي يوسف لم يشترط مماسها وشرط ذلك في النوادر وذكر الكرخي ايضا انتهى
فعلم ان ظاهر الرواية عدم الاشتراط وكذا ذكر في الينابيع وقال وروي الحسن انه يشترط
وهو الظاهر انتهى فقول من قال الظاهر الاشتراط اراد من جهة الدراية لا الرواية وصحح
الاسبيجابي الاشتراط كلا بعد ان ذكر ان ظاهر الرواية عدمه والقياس ان لا تكون حدثا
وهو قول محمد لان السبب انما يقام مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على المسبب من
غير حرج والوقوف على المسبب هنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظته فلا حاجة الى الاقامة

وجه الاستحسان وهو قولهما ما روى ان ابا اليسر بائع العسل سال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال اني اصبت من امراتي كل شيء الا الجماع فقال عليه السلام توضا وصلي
ركعتين كذا في البدايع والله اعلم بصحة هذا الحديث ولانه يندر عدم مذي مع هذه
الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط والاصل ان السبب الظاهر يقوم
مقام الامر الباطن وذلك بطريق قيام هذه المباشرة مقام خروج النجس كذا في المصفى
وفي الحقايق شرح المنظومة معزيا الى فتاوى العتابي روي عن اصحابنا انه لا ينقض ما لم
يظهر شيء هو الصحيح ولا يعتمد على هذا التصحيح فقد خرج في التحفة كما نقله شارح المنية
ان الصحيح قولهما وهو المذكور في المتون وفي فتح القدير معزيا الى القنية وكذا المباشرة
بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين فوجب الوضوء عليهما وفي شرح منية المصلي معزيا
ايضا ان الوضوء يجب على المراة من المباشرة ايضا ولم اقف عليه الا في القنية وفيه تامل
فانهم لم يذكروا في مباشرة الرجل للمراة الا على قولهما الا على الرجل انتهى وقد يقال لا حاجة
الى التنصيص على الحكم في المراة فان من المعلوم ان كل حكم ثبت للرجل ثبت للنساء لانهن
شقايق الرجال الا ما نص عليه قال في المستصفى الاصل في النساء ان لا يذكرن لان مبنى حالهن
على الستر ولهذا لم يذكرن في القران حتى شكون فنزل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات
الا اذا كان الحكم مخصوصا بهن كمسئلة الصغيرة الاتية في الغسل انتهى ولانه قد وقع في
كثير من عبارة علمائنا ان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء ولم يقيدوا بوضوء الرجل فكان
وضوءها داخلا فيه كما لا يخفى قوله رحمه الله لا خروج دودة من جرح بالرفع عطف على
خروج نجس اي لا ينقض الوضوء خروج دودة من جرح قيد به لان الدودة الخارجة من
احدى السبيلين تنقض الوضوء والفرق بينهما من ثلاثة اوجه الاول ان الدودة لا تخلو
عن قليل بلة تكون منها ويستصحبها وتلك البلة قليل نجاسة وقليل النجاسة اذا خرجت
من احدى السبيلين انتقض الوضوء ومن غيرهما غير ناقضة الثاني ان الدود حيوان وهو
طاهر في الاصل والشيء الطاهر اذا خرج من السبيلين انتقض الوضوء كالريح بخلاف غير
السبيلين كالدمع والعرق الثالث ان الدودة في الجرح متولدة من اللحم فصار كما لو انفصل
قطعة من اللحم فانه لا ينقض وما في السبيلين تولدا من النجاسة فتكون في الخروج كالنجاسة
الخارجة من احدهما والخارج من السبيلين ناقض وقد قدمنا انه لا فرق بين الدودة الخارجة
من الدبر والقبل والذكر وبه يندفع ما ذكره صدر الشريعة ان الدودة من الاحليل لا تنقض
وان الدودة من القبل فيها اختلاف المشايخ وفي شرح مسكين معزيا الى الذخيرة ان كان
الماء يسيل من الجرح ينقض الوضوء ولا ينافيه ما في السراج الوهاج انه لو دخل الماء في الجرح
ثم خرج لا ينقض كما لا يخفى بادنى تامل قوله رحمه الله ومس ذكر عطف بالرفع على المنفي
اي لا ينقض الوضوء مس الذكر وكذا مس الدبر والفرج مطلقا خلافا للشافعي فان المس لواحد
من الثلاثة ناقض للوضوء اذا كان بباطن الاصابع واستدل النووي له في شرح

المهذب بما روت بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا مس
احدكم ذكره فليتوضا وهو حديث رواه مالك في الموطا وابو داود والترمذي
وابن ماجة باسانيد صحيحة ولنا ما رواه الجماعة اصحاب السنن الا ابن ماجة
عن ملازم ابن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي عن ابيه عن
النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو الا بضعة
منك وقد رواه ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا الحديث احسن شيء يروى
في هذا الباب واصح ورواه الطحاوي ايضا وقال هذا حديث مستقيم الاسناد غير
مضطرب في اسناده ومتنه فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان
ويرجح حديث طلق على حديث بسرة بان حديث الرجال اقوى لانهم احفظ للعلم واضبط
ولهذا جعلت شهادة المراتين بشهادة رجل وقد اسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال
حديث ملازم بن عمرو احسن من حديث بسرة وعن عمرو بن علي الفلاس انه قال
حديث طلق عندنا اثبت من حديث بسرة بنت صفوان وقول النووي في شرح
المهذب ان حديث طلق اتفق الحفاظ على ضعفه لا يخفى ما فيه اذ قد علمت
ما قاله الترمذي وغيره من ان حديث بسرة ضعفه جماعة حتى قال يحيى بن معين
ثلاث احاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منها حديث مس الذكر
وقول النووي ايضا ترجيحا لحديث بسرة بان حديث طلق منسوخ لان قدومه
على النبي صلى الله عليه وسلم كان في السنة الاولى من الهجرة ورسول الله صلى
الله عليه وسلم يبني مسجده وراوي حديث بسرة ابو هريرة وانما قدم ابو هريرة
على النبي صلى الله عليه وسلم سنة سبع من الهجرة فغير لازم لان ورود طلق اذ
ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك وهم قد رووا عنه حديثا ضعيفا من
مس ذكره فليتوضا وقالوا سمع من النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ والمنسوخ ولان
حديث طلق غير قابل للنسخ لانه صدر على سبيل التعليل فانه عليه السلام ذكر
ان الذكر قطعة لحم فلا تاثير له في الانتقاض وهذا المعنى لا يقبل النسخ كذا في
معراج الدراية وقول النووي ايضا ان حديث طلق محمول على المس فوقه حايل
لانه قال سالته عن مس الذكر في الصلاة والظاهر ان الانسان لا يمس ذكره في الصلاة
بلا حايل وكذا التعليل صلى الله عليه وسلم بقوله هل هو الا بضعة منك يابى
الحمل والبضعة بفتح الموحدة القطعة من اللحم وفي شرح الاثار للطحاوي لا نعلم
احدا من الصحابة افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر وقد خالفه في ذلك اكثرهم
واسند عن ابن عيينة انه عد جماعة لم يكونوا يعرفون الحديث يعني حديث
بسرة ومن رايناه يحدث عنهم سخرنا منه ومما يدل على انقطاع حديث بسرة
باطنا ان امر النواقض مما يحتاج الخاص والعام اليه وقد ثبت عنه علي وعمار بن

ياسر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن
الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابي وقاص انهم لا يرون النقض وان روي عن غيرهم
خلافه وفي السنن للدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله بن
يحيى العاصي السرخسي اخبرنا رجا بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الخيف انا واحمد
ابن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس الذكر فقال يحيى بن معين
يتوضا منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم واحتج يحيى بن
معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المديني بقيس بن طلق وقال ليحيى
كيف تتقلد اسناد بسرة ومروان ارسل شرطيا حتى ردوا جوابها اليه وقال يحيى وقد
اكثر الناس في قيس بن طلق ولا يحتج بحديثه فقال ابن حنبل كلا الامرين على ما
قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر انه توضا من مس الذكر فقال ابن
المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضا منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيى
عمن قال عن سفيان عن ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود
وابن عمر فابن مسعود اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه
فقال حدثني ابو نعيم عن مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته
او انفي فقال ابن حنبل وعمار وابن عمر استويا فمن شا اخذ بها ومن شا اخذ بهذا
انتهى وان سلكنا طريق الجمع حملنا مس الذكر كناية عما يخرج منه وهو من اسرار
البلاغة يسكتون عن ذكر الشي ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما كان
مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث منه ويلازمه عبر به عنه كما عبر الله تعالى
بالمجي من الغايط عما يقصد لاجله ويحل فيه فيتطابق طريق الكتاب والسنة في التعبير
فيصار الى هذا لدفع التعارض والله الموفق للصواب ويستحب لمن مس ذكره ان يغسل
يده صرح به صاحب المبسوط وهو احد ما حمل به حديث بسرة فقال والمراد بالوضو غسل
اليد استحبابا كما في قوله الوضو قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم كذا في البدائع
ما يفيد تقييد الاستحباب بما اذا كان الاستنجاء بالاحجار دون الما وهو حسن كما لا يخفى
قوله رحمه الله وامراة بالجر عطف على ذكر اي مس بشرة المراة لا ينقض الوضو مطلقا
سوا كان بشهوة اولا وقال الشافعي ينقض وضو اللامس فقط كان بشهوة وقصد ام
لا وله في الملموس قولان اصحهما النقض الا اذا مس ذات رحم محرم او صغيرة لا تشتهى
فانه لا ينقض على الاصح بخلاف العجوز فالصحيح النقض وهذه المسئلة وقع الاختلاف
فيها في الصدر الاول وهو اختلاف معتبر حتى قال بعضهم ينبغي لمن يوم ان يحتاط فيه
فذهب عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وجماعة من التابعين كمذهب الشافعي ومذهب
علي وابن عباس وجماعة من التابعين كمذهبنا استدل الشافعي بقوله تعالى او لمستم
النسا فان اللمس يطلق على الجس باليد وقال تعالى فلمسوه بايديهم ونقول اهل اللغة

اللمس يكون باليد وبغيرها وقد يكون بالجماع فنعمل بمطلق اللمس مطلقا فمتى
التقت البشرتان انتقض سوا كان بيد او جماع ولا يمنعها في الجواب عن هذا اوجه احدها
ما ذكره الاصوليون كفخر الاسلام البزدوي ان حقيقة اللمس تكون باليد وان الجماع
فيه مجاز لكن المجاز مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بالاية فبطلت الحقيقة لانه يستحيل
اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ثانيها وهو المذكور في بعض كتب الفقه ان اللمس اذا قرن
بالمراة حقيقة في الجماع ويؤيده الملامسة الا مفاعلة من اللمس وذلك يكون بين اثنين
فصاعدا وعندهم لا يشترط اللمس من الطرفين ثالثها ان اللمس مشترك بين اللمس باليد
وبين الجماع ورجحنا الحمل على الجماع بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى افاض في بيان
حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة الى
قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة
عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا الى اخره فاذا
حملت الاية على الجماع كان بيان الحكم للحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الما كما بين
حكمهما عند وجوده فتيمم بالغرض لان بالناس حاجة الى بيانهما بخلاف ما ذهبوا اليه
من كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه قدم على الحدث الاصغر بقوله او جا
احد منكم من الغايط ويدل عليه من السنة حديث عايشة الصحيح الذي رواه مسلم
في صحيحه في كتاب الصلاة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من
الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان
وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك الى اخر الدعا وفي رواية البيهقي
باسناد صحيح فالتمست بيدي فوقعت يدي على بطن قدميه وهما منصوبتان وهو
ساجد وحديث عايشة ايضا في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي
وهو معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان يسجد غمز رجلها فقبضها وفي رواية
للنسا باسناد صحيح فاذا اراد ان يوتر مسني برجله ويحمل قول النووي في شرح
المهذب انه يحمل كونه بروم حايل بعيد كما لا يخفى والله اعلم بالصواب قوله
رحمه الله وفرض الغسل غسل فمه وانفه وبدنه قد تقدم وجه تقديم الوضو على
الغسل والواو في قوله وفرض اما للاستيناف او للعطف على قوله فرض الوضو
والفرض مصدر بمعنى المفروض لان المصدر يذكر ويراد به الزمان والمكان والفاعل
والمفعول كذا في الكشاف وقوله الغسل يعني غسل الجنابة والحيض والنفاس كذا
في السراج الوهاج وظاهره ان المضمضة والاستنشاق ليسا بشرطين في الغسل المسنون
حتى يصح بدونهما ثم اعلم ان الكلام في الغسل في مواضع في تفسيره لغة وشرعا
وفي سببه وركنه وشرايطه وسننه وادابه وصفته وحكمه اما تفسيره لغة
فهو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للما الذي يغتسل به ايضا

ومنه فى حديث ميمونة فوضعت له غسلا كذا فى المغرب وقال النووى انه بفتح الغين
وضمها لغتان والفتح افصح واشهر عند اهل اللغة والضم هو الذى يستعمله الفقهاء
او اكثرهم واصطلاحا هو المعنى الاول اللغوى وهو غسل البدن وقد تقدم تفسير
الغسل بالفتح لغة وشرعا واما ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن اسالته عليه
من البدن من غير حرج مرة واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل
وان كانت يسيرة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا امر الله تعالى بالاطهر وهو
الها لان اصله تطهر فادغمت التاء فى الطاء لقرب المخرج فهى بحرف الوصل ليتوصل
بها الى النطق فصار اطهروا وبعضهم لا خبرة له ولا دراية يقرأ بالاظهار وما ذاك
الا لحرمانه من العربية كذا فى غاية البيان وهو تطهير جميع البدن واسم البدن يقع
على الظاهر والباطن الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه خارج عن قضية النص وكذا
ما يتعسر لان التعسر منفى كالتعذر كداخل العينين فان فى غسلهما من الحرج ما لا يخفى
فان العين شحم لا يقبل الماء وقد كف بصر من تكلف له من الصحابة كابن عمر وابن
عباس ولهذا لا تغسل العين اذا اكتحل بكحل نجس ولهذا اوجب المضمضة والاستنشاق
فى الغسل لانه لا حرج فى غسلهما فتناولهما نص الكتاب من غير معارض كما شمله قوله
صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه الترمذى من غير
معارض والبشرة ظاهر الجلد بخلافهما فى الوضوء لان الواجب عليه غسل الوجه والمواجهة
المواجهة بداخلهما وما قيل انه صلى الله عليه وسلم عشرة من الفطرة وذكر منها
المضمضة والاستنشاق لا يعارضه اذ كونهما من الفطرة لا ينفى الوجوب لانها الدين
وهو اعم منه قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة والمراد على
الواجبات اى الاسلام كما سيأتى على ما هو اعلى الاقوال وهو على هذا فلا حاجة
الى حمل المروى على حالة الحدث بدليل قوله صلى الله عليه وسلم هما فرضان فى الجنابة
سنتان فى الوضوء كانه يعنى ما عن ابى هريرة انه صلى الله عليه وسلم جعل المضمضة
والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة لكن انعقد الاجماع على خروج اثنين منها وهو ضعيف
كذا فى فتح القدير والمراد باعلى الواجبات الاسلام لكن قال ابو نصر الدبوسى
كما نقله عنه الحاوى الحصيرى انه لا يصح ان يقال ان المولود يولد على الاسلام لانه
حكم باسلامه مرة لم ينتقل ابدا الى غيره ولا يقر عليه بل معناه انه يولد على الخلقة
القابلة للاسلام بحيث انه لو نظر الى خلقته وتفكر فيها على حسب ما يجب لدلالته على
ربوبيته تعالى ووحدانيته ولو شرب الماء عبا اجزأه عن المضمضة لا مصا وعن ابى
يوسف لا الا ان يمجه وفى الواقعات لا يخرج بالشرب على وجه السنة او غيرها ما لم
يمجه وهو احوط كذا فى الخلاصة وقد يقال ان الاحوط الخروج ووجه كونه احوط
انه قيل ان المج من شرط المضمضة والصحيح انها ليست بشرط فكان الاحتياط الخروج

الخروج عن الجنابة لان الاحتياط العمل باقوى الدليلين واقواهما هنا الخروج بناء على
الصحيح كما لا يخفى ولو كان سنه مجوفا او بين اسنانه طعام او درن رطب يجزيه
لان الماء لطيف يصل الى كل موضع غالبا كذا فى التجنيس ثم قال ذكر الصدر الشهيد
حسام الدين فى موضع آخر اذا كان فى اسنانه كوات بقى فيها الطعام لا يجزيه ما لم يخرجه
ويجرى الماء عليها وفى فتاوى الفضلى والعفيه انه للميت خلاف هذا فالاحتياط ان يفعل
انتهى وفى معراج الدراية الاصح انه يجزيه والدرن اليابس فى الانف كالخبز الممضوغ
والعجين يمنع تمام الاغتسال وكذا جلد السمك والوسخ والدرن لا يمنع والتراب والطين
فى الظفر لا يمنع لان الماء ينفذ فيه وما على ظفر الصباغ يمنع وقيل لا يمنع للضرورة
قال فى المضمرات وعليه الفتوى والصحيح انه لا فرق بين القروى والمدنى انتهى ولو
بقى على جسده خرء برغوث او ونيم ذباب لم يصل الماء تحته جازت طهارته
ويجب تحويل القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره اجزأ
كالسرة والا ادخله كذا فى فتح القدير ولا يتكلف فى ادخال شىء سوى الماء من خشب ونحوه
كذا فى شرح الوقاية ويدخل القلفة استحبابا على ما سنبينه وتغسل فرجها الخارج وجوبا
فى الغسل وسنة مستحبة فى الوضوء كذا فى المحيط لانه كالفم ولا تدخل اصبعها فى قبلها
وبه يفتى ولو كان فى الانسان قرحة فبرأت وارتفع قشرها واطراف القرحة متصلة
بالجلد الا الطرف الذى كان يخرج منه القيح فانه يرتفع ولا يصل الماء الى ما تحت البشرة
اجزأ وضوءه وفى معناه الغسل كذا فى النوازل لابى الليث ونقله الهندى ايضا ويجوز للجنب
ان يذكر الله تعالى ويأكل ويشرب اذا تمضمض هكذا قيل فى فتح القدير وظاهره انه
لا يجوز له قبل المضمضة لكن ذكر فى البزازية ما يفيد ان هذا على رواية نجاسة
الماء المستعمل ولفظها ويحل للجنب شرب الماء قبل المضمضة على وجه السنة وان لا على
وجهها لا لانه شارب للماء المستعمل وانه نجس انتهى فينبغى على الرواية المختارة المصححة بها
المفتى بها من طهارة الماء المستعمل ان يباح الشرب مطلقا ويستفاد منه ان انفصال الماء عن
العضو اعم من ان يكون الى الباطن او الظاهر والمنقول فى فتاوى قاضيخان الجنب اذا
اراد ان يأكل او يشرب فالمستحب له ان يغسل يديه وفاه وان ترك لا بأس واختلفوا فى
الحائض قال بعضهم هى والجنب سواء وقال بعضهم لا يستحب ههنا لان بالغسل لا تزول نجاسة
الحيض عن الفم واليد بخلاف الجنابة انتهى فاحفظه وللجنب ان يعاود اهله قبل ان
يغتسل الا اذا احتلم فانه لا يأتى اهله ما لم يغتسل كذا فى المنتقى وأقره عليه فى فتح
القدير وتعقبه فى شرح منية المصلى بان ظاهر الاحاديث فيه يفيد الاستحباب
لا نفى الجواز المفاد من ظاهر كلامه ويجوز نقل البلة فى الغسل من عضو الى عضو اذا
كان متقاطرا بخلاف الوضوء ولا يضر ما انتضح من غسله فى انائه بخلاف ما لو قطر كله
فى الاناء وسيأتى تمامه فى بحث الماء المستعمل ان شاء الله تعالى واما شرائطه فما تقدم

من شرايط الوضوء واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به واما سننه وادابه وصفته وسببه
فستاتي مفصلة ان شا الله تعالى ولا باس بايراد حديث مسلم بتمامه والتكلم على بعض
ما فيه روى مسلم باسناده عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عشر من الفطرة قص الشارب واعفا اللحية والسواك واستنشاق الما وقص الاظفار
وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الما قال مصعب احد رواته ونسيت
العاشرة الا ان تكون المضمضة وانتقاص الما بالقاف والصاد المهملة الاستنجا وقيل
انتقاص البول بسبب استعمال الما في غسل مذاكيره وقال الجمهور الانتضاح وهو نضح
الفرج بما قليل لينفي عنه الوسواس فاذا اراد الشيطان ذلك احاله على الما وقد صرح
بذلك مشايخنا في كتبهم لكن قالوا ان هذه الحيلة انما تنفعه اذا كان العهد قريبا بحيث
لم يجف البلل اما اذا كان بعيدا او جف البلل ثم راى بللا يعيد الوضوء والاستحداد حلق
العانة سمي استحدادا لاستعمال الحديدة وهي الموس وهو سنة والمراد بالعانة الشعر
فوق ذكر الذكر وحواليه الى السرة واعفا اللحية توفيرها والبراجم بفتح البا وبالجيم جمع برجمة
بضم البا والجيم وهي عقد الاصابع ومفاصلها كلها قال العلما ويلحق بالبراجم ما يجتمع
من الوسخ في معاطف الاذن وقعر الصماخ فيزيله بالمسح وكذلك جميع الاوساخ واما
الفطرة فقد تقدم عن المحقق الكمال انها الدين وهو قول البعض وذهب اكثر العلما
الى انها السنة وهي في الاصل الخلقة وفي بعض هذه الخصال ما هو واجب عند بعض
العلما ولا يمتنع قرن الواجب بغيره قال الله تعالى العطف في الاية ليس نظير ما في
الحديث فان الفطرة اذا فسرت بالسنة تقتضي ان جميع المعدود من السنة فاذا اذا
قيل جا عشرة من الرجال لا يجوز ان يكون فيهم من ليس منهم فالاولى في الغسل تفسيرها
بالدين وقد تقدم معنى المضمضة والا وهو حديث صحيح ذكره النووي والصارف
عن الوجوب الاتفاق على عدمه كما نقله السراج الهندي واعلم ان الحديث الذي
ذكره في فتح القدير وهو تحت كل شعرة جنابة الى اخره وان رواه ابو داود والترمذي
كما ذكره الهندي وقد ضعفه النووي ونقل ضعفه عن الشافعي ويحيى بن معين والبخاري
وابو داود وغيرهم والله اعلم قوله لا ذلك اي لا يفترض ذلك بدنه تفسيرها بالدين
وقد تقدم انه امرار اليد على الاعضا المغسولة فلو افاض الما فوصل الى جميع بدنه
ولم يمسه بيديه اجزاه غسله وكذا الوضوء قال النووي وبه قال العلما كافة الا مالكا
والمزني فانهما شرطاه في صحة الغسل والوضوء واحتجا بان الغسل هو امرار اليد ولا يقال
لواقف في المطر اغتسل ونقل في فتح القدير انه رواية عن ابي يوسف ايضا قال
وكان وجهه خصوص صيغة اطهروا فان فعل للتكثير اما في الفعل نحو جولت او طوفت
او في الفاعل نحو موتت الابل او في المفعول نحو غلقت الابواب والثاني يستدعي كثرة
الفاعل فلا يقال في شاة واحدة موتت والثالث كثرة المفعول فلا يقال في باب واحد

واحد غلقته وان غلقه مرارا كما قيل فتعين كثرة الفعل وهو بالدلك انتهى ولم يجب
عنه والذي ذكره الشارحون هنا ان المامور به في النص هو التطهير ولا يتوقف ذلك
على الدلك فمن شرطه فقد زاد في النص وهو نسخ وذكر النووي انه يحتج بقوله
صلى الله عليه وسلم لابي ذر رضي الله عنه فاذا وجدت الما فامسه جلدك ولم يامره
بزيادة وهو حديث صحيح وقولهم لا تسمى الا فاضة غسلا ممنوع انتهى واما ما في
فتح القدير ان فعل للتكثير الى قوله فتعين كثرة الفعل قد يقال ان صيغة اطهروا يجوز ان
تكون من قبيل التكثير في المفعول وقوله ان التكثير في المفعول يستدعي كثرة المفعول
مسلم فيما اذا كان الفعل لا تكثير فيه لموتت الابل اما اذا كان في الفعل تكثير فيجوز ان
يكون فعل للتكثير في المفعول وان كان الفاعل والمفعول واحدا كقطعت الثوب فان
التكثير في التكثير في الفعل وطهرت هذا القبيل لانك تقول طهرت البدن تشهد
لهذا ما ذكره المحقق العلامة احمد الجاربردي في شرح الشافية للمحقق ابن الحاجب
في التصريف بما لفظه وقوله وفعل للتكثير وهو اما في الفعل نحو جولت وطوفت او في
الفاعل نحو موتت الابل او في المفعول نحو غلقت الابواب فان فقد ذلك لم يستعمل
فكذلك كان موتت الشاة لشاة واحدة خطا لان هذا الفعل لا يستقيم تكثيره بالنسبة
الى الشاة اذ لا يستقيم تكثيرها وهي واحدة وليس ثم مفعول ليكون التكثير له وينبغي ان
تعلم ان هذا بخلاف قولك قطعت الثوب فان ذلك شايع وان كان الفاعل
واحدا ذكره المصنف في شرح المفصل ثم قال فيه ان قوله في المفصل ولا يقال للواحد
لم يرد به الا ما لم يستقم فيه تكثير الفعل انتهى قوله وادخال الما داخل الجلدة للاقلف
اي لا يجب على الذي لم يختتن ان يدخل الما داخل الجلدة في غسل الجنابة وغيرها
للحرج الحاصل لو قلنا بالوجوب لا لكونه خلقة لقصبة الذكر وهذا هو الصحيح المعتمد
وبه يندفع ما ذكره الزيلعي من انه مشكل لانه اذا وصل البول الى القلفة انتقض وضوءه
فجعلوه كالخارج في هذا الحكم وفي حق الغسل كالداخل حتى لا يجب ايصال الما اليه
وقال الكردري يجب ايصال الما اليه عند بعض المشايخ وهو الصحيح فعلى هذا لا اشكال
فيه انتهى فان هذا الاشكال انما نشا من التعليل لعدم الوجوب بانه خلقة كقصبة الذكر
واما على ما عللنا به تبعا لفتح القدير فلا اشكال اصلا لكن في البدايع انه لا حرج في ايصال
الما الى داخل القلفة وصحح انه لا بد من الادخال واختاره صاحب الهداية في مختارات
النوازل وقد تقدم ان ادخال الما داخلهما مستحب كما ان الدلك مستحب لكن قدمه في
منية المصلي لكونه في المرة الاولى ولعله لكونها سابقة في الوجود على ما بعدها فهي
بالدلك اولى لان السبق من اسباب الترجيح قوله وسننه ان يغسل يديه وفرجه ونجاسة
لو كانت على بدنه ثم يتوضا ثم يفيض الما على يديه يفعلهما مرتين او ثلاثا ثم افرغ بيمينه
على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه

ثم غسل راسه ثلاثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل رجليه قدميه فهذا
الحديث مشتمل على بيان السنة والفريضة فاستفيد منه استحباب تقديم غسل اليدين
وعللوا له بانهما الة التطهير فيبدا بتنظيفهما واستحباب تقديم غسل الفرج قبلا او دبرا
سوا كان عليه نجاسة او لا كتقديم الوضو على غسل الباقى سوا كان محدثا اولا وبه
يندفع ما ذكره الزيلعى بانه كان ينبغيه ان يقول ونجاسة عن فوله وتوجيه لان الفرج
انما يغسل لاجل النجاسة انتهى ولان تقديم غسل الفرج لم ينحصر كونه للنجاسة بل لها او
لانه لو غسله فى اثنا غسله ربما تنتقض طهارته عند من يرى ذلك كما اشار اليه القاضى
عياض والخروج من الخلاف مستحب عندنا واتفق العلما على عدم وجوب الوضو فى الغسل
الا داود الظاهرى فقال بالوجوب فى غسل الجنابة واذا توضا اولا ياتى به ثانيا بعد
الغسل فقد اتفق العلما على انه لا يستحب وضوان ذكره النووى فى شرح مسلم يعنى
لا يستحب وضوان للغسل اما اذا توضا بعد الغسل واختلف المجلس على مذهبنا او فصل
بينهما بصلاة كما هو مذهب الشافعى فيستحب وفى الحديث ايضا استحباب ان يدلك المستنجى
بالماء يده بالتراب او بالحايط ليذهب الاستقذار منها وفيه استحباب تقديم غسل الراس
فى الصب وقد اختلف فيه فقال الحلوانى يفيض الماء على منكبه ثلاثا ثم الايسر ثلاثا
ثم على ساير جسده وقيل يبدا بالايمن ثم بالايسر ثم بالراس وقيل يبدا بالراس وهو
ظاهر لفظ الهداية وظاهر حديث ميمونة المتقدم وبه تضعف ما صححه صاحب الغرر
والدرر من انه يوخر الراس وكذا صححه فى المجتبى وفى قوله ثم يتوضا اشارة الا ولى
انه يمسح راسه فى هذا الوضو وهو الصحيح لانه روى فى بعض الروايات انه صلى
الله عليه وسلم توضا وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح وفى البدايع انه ظاهر
الرواية الثانية انه لا يوخر غسل قدميه وفيه خلاف ففى المبسوط والهداية انه يوخر
غسل قدميه اذا كان فى مستنقع الماء اى مجتمعه والا تقدم وعند بعض مشايخنا وهو
الاصح من مذهب الشافعى انه لا يوخر مطلقا واكثر مشايخنا على انه يوخر مطلقا واصل الاختلاف
ما وقع من روايتى عايشة وميمونة ففى رواية عايشة انه توضا وضوءه للصلاة ولم يذكر
فيها تاخير القدمين فالظاهر تقديم غسلهما فاخذ بهذا الشافعى وبعض مشايخنا وهو
الصحيح لطول الصحبة والضبط فى الحديث وفى رواية ميمونة صريحا تاخير غسلهما
فاخذ به اكثر مشايخنا بها وفى المجتبى الاصح التفصيل وهو المذكور فى الهداية ووجهه
التوفيق بين الروايتين بحمل ما روت عايشة على ما اذا لم يكن فى مجتمع الما وحمل ما روت
ميمونة على ما اذا كان فى مجتمع الما والظاهر ان الاختلاف فى الاولوية لا فى الجواز
فقول المشايخ القايلين بالتاخير انه لا فايدة فى تقديم غسلهما لانهما يتلوثان بالغسالات
بعد فيحتاج الى غسلهما ثانيا معناه انه لا يحصل الفايدة الكاملة فى التقديم وانما قلنا
هذا لانه لو قدم غسلهما ولم يغسلهما ثانيا خرج عن الجنابة وجازت صلاته على ما هو المفتى

المفتى به لان الما الذى اصابهما من الارض المجتمع فيها الغسالات مستعمل والما المستعمل
طاهر على المفتى به وليس الذى اصاب قدميه من جنبه على بقية بدنه عزما اجتمع
فى الارض مستعملا واما على رواية عدم التجزى فلا يوصف هذا الما بالاستعمال الا
بعد انفصاله عن جميع البدن فالما الذى اصاب القدمين غير مستعمل لان البدن كله
فى الغسل كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة فيه من عضو الى اخر فحينئذ لا حاجة الى
غسلهما ثانيا الا على سبيل التنزه والافضلية لا اللزوم لان الما المستعمل الذى اصابه
من مجتمع الغسالات وان كان طاهرا فقد انتقل اليه الحدث حتى تعافه الطباع السليمة
وقد صرح به الهندى فقال وهذا انما ياتى على رواية نجاسة الما المستعمل ايضا
ويدل على ما ذكره فى المحيط بقوله وانما لا يغسل رجليه لان غسلهما لا يفيد لتنجسهما
ثانيا باجتماع الغسالات فعلم منه انه على رواية نجاسة الما المستعمل وعليها تبنى قولهم
لا يفيد انه لا يفيد فايدة تامة والا فقد افاد التقديم فايدة وهى حمل القران ومس المصحف
وان كانت قدماه متنجسين بالما المستعمل وبهذا ظهر فساد ما ذكره ابن الملك فى شرح المجمع
من ان عدم الفايدة على رواية عدم التجزى اما على رواية التجزى فغسلهما يفيد لان
الجنابة تزول عن رجليه اذا غسلهما فى الوضو ويكون طاهرا فى مجتمع الما بعد غسل
ساير جسده فانه فهم من رواية عدم التجزى انه لو غسل رجليه اولا ثم غسل باقى بدنه
يجب عليه اعادة غسل رجليه لاجل عدم ارتفاع الجنابة عنهما وهذا داخل هول عظيم
وسهو كبير فانهم اتفقوا على ان فرض غسل القدمين قد يسقط بتقديمه ولكن هل زالت
الجنابة عنهما او هو موقوف على غسل الباقى فى رواية التجزى قايل بالاول وفى رواية عدم
التجزى قايل بالثانى لا انها قايل بوجوب اعادة غسل الرجلين وفايدة اختلاف الروايتين
انه لو تمضمض الجنب او غسل يديه هل يحل له قراءة القران ومس المصحف فعلى رواية
التجزى يحل له لزوال الجنابة عنه وعلى رواية عدم التجزى لا يحل له لعدم الزوال
الان وقد صحح المشايخ هذه الرواية وقد اندفع بما ذكرنا ايضا ما استشكله بعض المحشين
من زوال الجنابة بصب الما من الراس كما هو العادة على رواية التجزى وقال كما
لا يخفى ولم تجب عنه وهو سهو منه وسوء فهم فانهم اتفقوا على ان البدن فى الغسل
كعضو واحد واتفقوا على ان الما لا يصير مستعملا الا بعد الانفصال عن العضو
فعلى رواية التجزى لا يصير مستعملا الا اذا انفصل عن جميع البدن وان زالت الجنابة
عن كل عضو انفصل عنه الما وهذا ظاهر لا يخفى والذى يظهر ان القايلين بالتاخير
انما استحبوه ليكون الافتتاح باعضا الوضو اخذا من حديث ميمونة قال القاضى عياض
فى شرح مسلم وليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضا وضوءه للصلاة الاظهر
فيه كمال وضوء وقولها اخر ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل ان يكون لما نالهما من تلك
البقعة انتهى فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا اعنى سوا غسلهما

اولا كما لا للوضو او لم يغسلهما وسوا اصابهما طين او كانتا في مستنقع الما المستعمل
او لم يكن شي من ذلك ثم لا يخفى تعين غسلهما في حق الواحد منا بعد الفراغ من الغسل
اذا كانتا في مستنقع الما او كان على البدن نجاسة من مني او غيره والله سبحانه اعلم وفي
الذخيرة نقلا عن العيون خاض الرجل في ما الحمام بعد ما غسل قدميه فان لم يعلم ان في
الحمام جنبا اجزاه ان لا يغسل قدميه وان علم ان في الحمام جنبا قد اغتسل يلزمه ان يغسل
قدميه اذا خرج قوله رحمه الله في واقعاته وعلى ما اخترناه في الما المستعمل ينبغي ان
ان لا يلزمه غسل القدمين لكن استثنى الجنب في الكتاب وان موضع الاستثنا وغيره
قال انما استثنى الجنب لان الجنب يكون على بدنه قذر ظاهرا وغالبا حتى لو لم يكن كان
الما المستعمل للمحدث والجنب سوا ويكون طاهرا على رواية محمد ولا يلزمه غسل الرجلين
وهو الظاهر انتهى وفي بقية حديث ميمونة ثم اتيته بالمنديل فرده قال النووي فيه
استحباب ترك تنشيف الاعضا وقال الامام لا خلاف في انه لا يحرم تنشيف الما عن
الاعضا ولا يستحب ولكن هل يكره فيه خلاف بين الصحابة وقال القاضي يحتمل رده
المنديل لشي راه او لاستعجاله في الصلاة او تواضعا وخلافا لعادة اهل الترفه ويكون
الحديث الاخر في انه كانت له خرقة ينشف بها عند الضرورة وشدة البرد ليزيل برد
الما عن اعضايه انتهى والمنقول في معراج الدراية وغيرها انه لا باس بالمسح بالمنديل للمتوضي
والمغتسل الا انه ينبغي ان لا يبالغ ويستقصي فيبقى اثر الوضو على اعضايه ولهذا رمز صريح
باستحبابه الاصحاب منية المصلي فقال ويستحب ان يمسح بمنديل بعد الغسل الاشارة الثالثة
ان جميع السنن والمندوبات في الوضو ثابتة في هذا الوضو والغسل فتسن النية ويندب
التلفظ بها قال في البدايع واما اداب الغسل فهي اداب الوضو لكن يستثنى منه ان المراد
من اداب الوضو استقبال القبلة بخلاف الغسل لانه يكون غالبا مع كشف العورة بخلاف
الوضو كذا في شرح منية المصلي ومن مكروهاته الاسراف وتقدم تفسيره ولهذا قدر
محمد في ظاهر الرواية الصاع للغسل والمد للوضو وهو تقدير ادنى الكفاية عادة وليس
بتقدير لازم ان من اسبغ بدون ذلك اجزاه وان لم يكفه زاد عليه لان طباع الناس
واحوالهم تختلف كذا في البدايع ونقل النووي الاجماع على عدم لزوم التقدير وفي الخلاصة
والافضل ان لا يقتصر على الصاع في الغسل بل يغتسل بازيد منه بعد ان لا يودي الى الوسواس
فان ادى لا يستعمل الا قدر الحاجة انتهى ولا يخفى ما فيه فان ظاهره انه يزيد على الصاع
وان لم يكن به حاجة مع ان الثابت في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل
بالصاع ويتوضا بالمد وفي البخاري عنه صلى الله عليه وسلم بالصاع من رواية جابر
وعايشة كما نقله النووي في شرح المهذب فكان الاقتصار على ما فعله صلى الله عليه وسلم
افضل اذا اكتفى به وقد قالوا ان مكث في الما الجاري قدر الوضو والغسل فقد اكمل
السنة والا فلا انتهى وينال ما لو توضا في الحوض الكبير او وقف في المطر كما لا يخفى

لا يخفى قوله ولا تنقض ضفيرة ان بل اصلها اي ولا يجب على المراة ان تنقض ضفيرتها
ان بلت في الاغتسال اصل شعرها والضفيرة بالضاد المعجمة الذوابة من الضفر وهو
فتل الشعر وادخال بعضه في بعض ولا يقال بالظا والاصل فيه ما رواه مسلم وغيره
عن ام سلمة قالت قلت يا رسول الله اني امراة اشد ضفر راسي افانقضه لغسل
الجنابة فقال لا انما يكفيك ان تحثي على راسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الما
فتطهرين وفي رواية فانقضه للحيض والجنابة وفيه حديث عايشة بنحو معناه
قال في فتح القدير ومقتضى هذا الحديث عدم وجوب الايصال الى الوصول لكن
قال في المبسوط وانما شرط تبليغ الما اصول الشعر لحديث حذيفة فانه كان يجلس
الى جنب امراته اذا اغتسلت ويقول يا هذه ابلغي الما الى اصول شعرك وهي مجمع
عظام الراس ذكره القاضي عياض واورد صاحب المعراج ان حديث ام سلمة معارض
للكتاب واجيب تارة بالمنع فان مودى الكتاب غسل الشعر والبدن ليس منه بل متصل
به نظرا الى اصوله فعملنا بمقتضى الاتصال في حق الرجال حتى قلنا يجب النقض على
الاتراك والعلويين على الصحيحين ويجب عليها الايصال الى ثنايا شعرها اذا كان منقوضا
لعدم الحرج ولمقتضى الانفصال في حق النسا دفعا للحرج اذ لا يمكنهن حلقه وتارة
بانه خص من الاية مواضع الضرورة كداخل العينين فيخص بالحديث بعده واما امر
عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما بنقض روس النسا اذا اغتسلن فيحتمل
انه اراد ايجاب ذلك عليهن في شعور لا يصل الما اليها ويكون مذهبا له انه يجب
النقض بكل حال كما هو مذهب النخعي ولا يكون بلغه حديث ام سلمة وعايشة ويحتمل
انه كان يامرهن بذلك على الاستحباب والاحتياط لا على الوجوب كذا ذكره النووي في
شرح مسلم وفي الهداية وليس عليها بل ذوايبها هو الصحيح وقال بعضهم يجب بلها ثلاثا
مع كل بلة عصرة وفي صلاة البقالي الصحيح انه يجب غسل الذوايب وان جاوزت القدمين
والمختار عدم الوجوب كما صرح به في الجامع الحسامي كما نقله عنه في المضمرات للعصر
المذكور في الحديث والحاصل ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول الاكتفا بالوصول الى
الاصول منقوضا كان او معقوصا وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الذخيرة ويدل
عليه الاحاديث الواردة في هذا الباب الثاني الاكتفا بالوصول الى الاصول اذا كان
مضفورا ووجوب الايصال الى اثنايه اذا كان منقوضا ومشى عليه جماعة منهم صاحب
المحيط والبدايع والكافي الثالث وجوب بل الذوايب مع العصر وصحح ما قدمناه ولو
الزقت المراة راسها بالطيب بحيث لا يصل الما الى اصول الشعر وجب عليها ازالته وثمن
ما غسل المراة ووضوها على الزوج وان كانت غنية كذا في فتح القدير مقتصرا كالزيلعي
لان هذا مما لا بد منه وظاهره انه لا فرق بين غسل الجنابة وغيره من الواجب وذكر
في السراج الوهاج تفصيلا في غسل الحيض فقال اذا انقطع لاقل من عشرة فعلى الزوج

لاحتياجه الى وطيها بعد الغسل وان انقطع لعشرة فعليها لانها هي المحتاجة اليه للصلاة
وقد يقال ان ما تحتاج اليه المراة مما لابد لها منه واجب عليه سوا كان هو محتاجا اليه
اولا فالاوجه اطلاق ما قدمنا قوله وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله
اي وفرض الغسل واختلف المشايخ في سبب وجوبه فظاهر ما في الهداية ان انزال
المني ونحوه سبب له فانه قال المعاني الموجبة للغسل انزال المني الى اخره وتعقبه في
النهاية بان هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها
تنقضه فكيف توجبه ورده في غاية البيان بان المراد ان الغسل يجب بهذه المعاني على
طريق البدل وانما يتوجه ما اعترض به اذا كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل
لا لوجوبه ورد ايضا بانها تنقض ما كان وتوجب ما سيكون فلا منافاة واجاب في المستصفى
ايضا بان هذه المعاني شروط في الوجوب لا اسباب فاضيف الوجوب الى الشرط مجازا
لقولهم صدقة الفطر لان السبب يتعلق به الوجوب والوجوب والشرط يضاف للوجود
فشارك الشرط السبب في الوجود وقال في الكافي وانما قال عند مني ولم يقل بمني
لان سبب وجوب الغسل الصلاة او ارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال والالتقا
شرط وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله عند عامة
المشايخ وتعقبه في غاية البيان بان الغسل يجب اذا وجد احد هذه المعاني وجدت
الارادة اولا فكيف تكون سببا وقيل السبب الجنابة ورد ايضا لوجوده في الحيض و
النفاس واختار في غاية البيان ان السبب الجنابة او في معناها ليدخل الحيض والنفاس
ويرد بما قدمناه في اول الكتاب من انه يوجد الحدث والجنابة ولا يجب الوضوء والغسل
كما اذا كان قبل الوقت فالاولى ان يقال سببه وجوب ما لا يحل مع الجنابة وهذا هو
الذي اختاره في فتح القدير اعلم ان الامة مجمعة الان على وجوب الغسل بالجماع وان
لم يكن معه انزال وعلى وجوبه بالانزال وكانت جماعة من الصحابة على انه لا يجب
الا بالانزال ثم رجع بعضهم وانعقد الاجماع بعد الاخرين وفي الباب حديث انما الماء من
الماء مع حديث ابي ابن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرجل ياتي اهله
ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضا وفيه الحديث الاخر اذا جلس بين شعبها الاربع
ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل قال العلماء العمل على هذا الحديث واما
حديث الماء من الماء فالجمهور من الصحابة ومن بعدهم قال انه منسوخ ويعنون
بالنسخ ان الغسل من الجماع بغير انزال كان ساقطا ثم صار واجبا وذهب ابن عباس
وغيره الى انه ليس منسوخا بل المراد به نفي وجوب الغسل بالروية في النوم اذا لم
ينزل وهذا الحكم باق بلا شك واما حديث ابي بن كعب ففيه جوابان احدهما انه
منسوخ والثاني انه محمول على ما اذا باشرها فيما سوى الفرج كذا ذكر النووي
في شرح مسلم لكن عندنا يشترط في وجوب الغسل بالانزال ان يكون انفصال المني عن

عن شهوة وهو ما ذكر بقوله عند مني ذي دفق وشهوة يقال دفق الماء دفقا صبه
صبا فيه دفع وشدة في ضيا المحلوم دفق الماء دفقا صب ودفق الماء دفق فايتعدى
ولا يتعدى وعبر عنه في الهداية بقوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة
والاولى ان يقال دون المني دون الانزال لانه يلزم عن النزول الانزال دون
العكس فان من احتلم او وجد على فخذه يجب عليه الغسل بلا قصد الانزال ذكره
الهندي فعلى هذا التقرير يكون ذكر الدفق اشتراطا للخروج من راس الذكر فانه يقال
دفق الماء دفقا بمعنى خروج من محله بخلاف دفق دفقا فانه بمعنى صب صبا لكن
هذا انما يستقيم على قول ابي يوسف اما عندهما لا يستقيم لانهما لم يجعلا الدفق شرطا
بل تكفي الشهوة حتى قالا بوجوبه اذا زيل المني عن مكانه بشهوة وان خرج بلا دفق
كذا في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما واجاب عنه في العناية وغاية البيان بانه
لا حصر في كلامه فتستقيم غايته يلزم ترك بعض موجبانه عندهما في موضع بيانها
انتهى ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يقال ان المراد بكون الانزال على وجه الشهوة ان تكون
الشهوة دخل في الانزال سوا كانت مقارنة او سابقة عليه مقارنة الانفصال هذا
وعبارة المصنف اشد اشكالا لانه يرد عليها ما ورد على القدوري من انه لا يشمل مني
المراة لان ماها لا يكون دافقا كالرجل وانما ينزل من صدرها الى فخذها كما ذكره الولوالجي
في فتاواه ويرد على عبارة المختصر خاصة التناقض في التركيب لان اشتراط الدفق
يفيد اشتراط خروج المني بشهوة من راس الذكر وقوله عند انفصاله ينفيه فلو حذف
الدفق لكان اولى وقد يقال ان الدفق بمعنى المدفوق وصدرا للازم وقال الشافعي
ان انزاله موجب للغسل كان عن شهوة اولا واستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم
انما الماء من الماء اي الاغتسال من الانزال وهو قول محمد وزفر كما نقله في معراج
الدراية وفي الذخيرة وهو مختار بعض المشايخ واستدل في الهداية لنا بقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو في اللغة اسم لمن قضى شهوته فكان وجوبا
بالاغتسال معلقا بالجنابة لا بخروج المني ولم يرد على هذا ان ظاهره الاستدلال
بمفهوم الشرط ولم يجب عنه وقد يقال ليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط بل لما كان
الحكم معدوما والعدم الاصلي لان عدم الشرط اوجب عدم الحكم وهذا لا يخفى على
من اشتغل باصول اصحابنا قال في التنقيح وعندنا العدم لا يثبت بالتعليق بل يبقى
الحكم على العدم الاصلي واجاب في الهداية عن الحديث بانه محمول على الخروج عن
شهوة قال الشارحون وانما حمل على هذا لان العام اذا لم يكن اجراوه على العموم يراد
اخص الخصوص لتيقنه وهنا ممتنع اجراوه على العموم لانه لا يجب الغسل بانزال
المذي والودي والبول بالاجماع والانزال عن شهوة مراد بالاجماع فلا يكون غيره
وهو انزال المني لا عن شهوة مرادا ولا يخفى ان هذا المسلك لو صح لكان اوفق بقوله

ابى يوسف لانه اخص الخصوص الذى اريد بالاجماع ما يكون عن شهوة عند الخروج
والانفصال جميعا فالاول ما قدمناه من انه منسوخ او محمول على صورة الاحتلام
ولما كان ما ذكرناه وارد عليه والله اعلم عن طريقة الشارحين فى فتح القدير فقال
والحديث محمول على خروج عن شهوة لان اللام للعهد الذهنى اى الماء المعهود والذى
به عهدهم هو الخارج عن شهوة كيف وربما ياتى على اكثر الناس جميع عمره ولا يرى هذا
الماء مجردا عنها عن ان كون المنى يكون عن غير شهوة ممنوع فان عايشة اخذت فى
تفسيرها اياه الشهوة على ما روى ابن المنذر ان المنى هو الماء الاعظم الذى منه الشهوة
وفيه الغسل وكذا عن قتادة وعكرمة فلا يتصور منى الا من خروجه عن شهوة والا
يفسد الضابط ثم اتفق اصحاب المذهب انه لا يجب الغسل اذا انفصل عن صعره من
الصلب بشهوة الا اذا خرج من راس الذكر وانما الخلاف فى انه هل يشترط مقارنة
الشهوة للخروج فعند ابى يوسف نعم وعندهما لا وقد اشار الى اختيار قولهما بقوله عند
انفصاله اى فرض الغسل عند خروج منى موصوف بالدفق والشهوة عند الانفصال عن
محله عندهما وجه قول ابى يوسف ان وجوب الغسل متعلق بانفصال المنى وخروجه
وقد شرطت الشهوة عند انفصاله فتشترط عند خروجه ولهما ان الجنابة قضاء الشهوة
بالانزال فاذا وجدت مع الانفصال صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها وان
لم يخرج لكن لا خلاف فى عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه
وهو اقوى مما بقى والاحتياط واجب وهو العمل بالاقوى من الوجهين فوجب وارد فى
النهاية الريح الخارجة من المفضاة لانها ان خرجت من القبل لا يجب الوضوء وان خرجت
من الدبر وجب فينبغى ترجيح جانب الوجوب احتياطا كما قالا هنا واجاب بان الشك
هنا جاء من الاصل فتعارض الدليل الموجب وغير الموجب لتساويهما فى القوة فتساقطا
فعملنا بالاصل الثابت بيقين وهو الطهارة واما هنا جاء دليل عدم الوجوب من الوصف
وهو الدفق ودليل الوجوب من الاصل وهو نفس وجود الماء مع الشهوة فكان ايجاب
الاغتسال ترجيح لجانب الاصل على جانب الوصف وهو صحيح لان دليل الوجوب قد
سبق هنا وهو مزايلة المنى عن مكانه على سبيل الشهوة وخروجه من العضو لا على
سبيل الدفق تبعا لذلك والسبق من اسباب الترجيح فترجح جانب الوجوب كذلك واما هنا
فاقترن الدليلان على سبيل المدافعة فلا يثبت الحكم الحادث لتدافعهما بل يبقى ما كان
على ما كان وفى المصفى وثمرة الخلاف تظهر فى ثلاث فصول احدها ان من احتلم فامسك
ذكره حتى سكنت شهوته ثم خرج المنى يجب الغسل عندهما خلافا له والثانى اذا نظر الى
امراة بشهوة فزال المنى عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى انكسرت شهوته ثم سال
بعد ذلك لا عن دفق فعلى هذا الخلاف والثالث ان المجامع اذا اغتسل قبل ان ينام
او يبول ثم سال منه بقية المنى من غير شهوة يعيد الاغتسال عندهما خلافا له فلو

فلو خرج بقية المنى بعد البول او النوم او المشى لا يجب الغسل اجماعا لانه مذى وليس
بمنى لان البول والنوم والمشى يقطع مادة الشهوة انتهى وفى فتح القدير وكذا لا يعيد
الصلاة التى صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج ما تاخر من المنى اتفاقا وقيد المشى
بالكثير وفى المجتبى واطلقه كثير والتقييد اوجه لان الخطوة والخطوتين لا يكون منهما ذلك
كما لا يخفى وفى المبتغى بخلاف المراة يعنى تعيد تلك الصلاة اذا كانت مكتوبة اذا اغتسلت
ثانيا بخروج بقيته منها وفيه نظر ظاهر والذى يظهر انها كالرجل وفى المستصفى يعمل بقول
ابى يوسف اذا كان فى بيته انسان واحتلم مثلا ويستحيى اهل البيت او خاف ان يقع
فى قلوبهم ريبة بان طاف حول اهل بيتهم انتهى وفى السراج الوهاج والفتوى على قول ابى
يوسف فى الضيف وعلى قولهما فى غيره انتهى ولو خرج منى بعد البول وذكره منتشر
وجب الغسل وان لم يكن ذكره منتشرا لا يجب الغسل كذا فى فتاوى قاضى خان وغيره ومحمله
انه وجد الشهوة تدل عليه تعليله فى التجنيس بان فى حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال
جميعا على وجه الدفق والشهوة وهذا يفيد اطلاق ما قدمناه من ان المنى الخارج بعد
البول لا يوجب الغسل اجماعا قيل وعلى الخلاف المتقدم مستيقظ وجد بثوبه او فخذه
بللا ولم يتذكر احتلاما وشك فى انه مذى او منى يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة
ثم نسى ورق هو بالهواء خلافا له وفيه نظر فان هذا الاحتمال على ثبت فى الخروج كذلك
كما هو ثابت فى الانفصال كذلك فالحق انها ليست بناء على الخلاف بل هو يقول لا يثبت وجوب
الغسل بالشك فى وجود الموجب وهما احتاطا لقيام ذلك الاحتمال وقياسا على ما لو تذكر
الاحتلام وراى ماء رقيقا حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله اقيس واخذ به خلف
ابن ايوب وابو الليث كذا فى فتح القدير واعلم ان هذه المسئلة على اثنى عشر وجها
لانه اما ان يتيقن انه منى او مذى او ودى او شك فى الاول والثانى او فى الاول والثالث
او فى الثانى والثالث وكل من هذه الستة اما ان يكون مع تذكر الاحتلام او لا فيجب الغسل
اتفاقا فيما اذا تيقن انه منى تذكر الاحتلام او لا وفيما اذا تيقن انه مذى وتذكر الاحتلام
او شك انه منى او مذى او ودى وتذكر الاحتلام فى الكل ولا يجب الغسل اتفاقا فيما
اذا تيقن انه ودى تذكر الاحتلام او لا او شك انه مذى او ودى ولم يتذكر الاحتلام
او تيقن انه مذى ولم يتذكر الاحتلام ويجب الغسل عندهما لا عند ابى يوسف فيما اذا
شك انه منى او مذى ولم يتذكر الاحتلام فيهما وهذا التقسيم وان لم اجده فيما رايت لكنه
مقتضى عباراتهم لكن قال فى فتح القدير التيقن متعذر مع النوم وفى الخلاصة ولسنا نوجب
الغسل بالمذى لكن المنى يرق باعتبار المدة فتصير صورته صورة المذى لا حقيقة المذى
لا كله وهذا كله فى النائم اذا استيقظ فوجد بللا اما اذا اغمى عليه فافاق فوجد مذيا
او كان سكران فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه اتفاقا كذا فى الخلاصة وغيرها والفرق
ان المنى والودى لا بد له من سبب وقد ظهر فى النوم تذكرا او لا لان النوم مظنة الاحتلام

فيحا لعليه ثم يحتمل انه منى رق بالهوا وللعدا فاعتبرناه منيا احتياطا ولا كذلك
السكران والمغشي عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو وجد الزوجان بينهما
ماء دون تذكر ولا مميز بان لم يظهر غلظه ورقته ولا بياضه وصفرته يجب عليهما
الغسل صححه في الظهيرية ولم يذكروا القيد فقالوا تجب عليهما وقيل اذا كان غليظا
ابيض فعليه او رقيقا اصفر فعليها فيفيد ونه مصور نقل الخلاف والذي يظهر
تقييد الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذا كذا في فتح القدير وينبغي ان نقيد ايضا
اذا لم يظهر كونه وقع طولا او عرضا فان بعضهم قال ان وقع طولا فمن الرجل
وان وقع عرضا فمن المراة ولعله صنعت هذا النوع من التمييز عند عدمه وليس
ببعيد فيما يظهر والقياس ان لا تجب الغسل على واحد منهما لوقوع الشك واذا
لم تجب عليها لا تجوز لها ان تقتدي به والوجه فيه ظاهر ولا يخفى ان هذا
كله فيما اذا لم يكن الفراش قد نام عليه غيرها قبلها واما اذا كان قد نام عليه غيرها
وكان المني المرئي يابسا فالظاهر انه لا تجب الغسل على احد منهما ولو احتلمت
المراة ولم يخرج الما الى ظاهر فرجها عن محمد تجب في ظاهر الرواية لا تجب
لان خروج منيها الى فرجها الخارج شرط لوجوب الغسل وعليه الفتوى كذا
في معراج الدراية والذي حرره في فتح القدير وقال انه الحق الاتفاق على
تعلق وجوب الغسل لوجود المني في احتلامها والقائل بوجوبه في هذه
الخلافية انما يوجبه على وجوده وان لم تره فالمراد بعدم الخروج في قولهم ولم
يخرج منها اذا لم تره خرج فعلى هذا الاوجه وجوب الغسل في الخلاصة والمراد
بالرؤية في جواب النبي صلى الله عليه وسلم ام سليم لما سالته هل على
المراة من غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا رات الما العلم مطلقا فانها لو تيقنت
الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فاستيقظت
حتى جف فلم تر بعينها ما لم يسع المسؤول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل
رؤية علم ورأى يستعمل حقيقة في علم باتفاق اهل اللغة قال رايت الله اكبر
كل شي انتهى ولو جومعت فيما دون الفرج فسبق الما الى فرجها وجومعت البكر
لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت وتعيد ما صلت ان لم
تكن اغتسلت لانه ظهر انها صلت بلا طهارة ولكن جومعت فاغتسلت ثم خرج
منها مني الرجل لا غسل عليها ولو قالت معي جني ياتيني في النوم مرارا واجد
ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها وفي فتح القدير ولا يخفى انه مقيد بما
اذا لم تر الما فان راته صريحا وجب كانه احتلام وقد يقال ينبغي وجوب الغسل
من غير انزال الوجود الا بايلاج لانها تعرف انه يجامعها كما لا يخفى فلا يظهر هذا
الاشتراط الا اذا لم يظهر لها في صورة ادمي وفي فتاوى قاضي خان اذا استيقظ

استيقظ فوجد بللا في احليله وشك في انه مني او مذي فعليه الغسل الا اذا
كان ذكره منتشرا قبل النوم فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر رايه انه مني
فيلزمه الغسل وهذه المسئلة يكثر وقوعها والناس عنها غافلون وهذه تفيد
الخلاف المتقدم بين ابي يوسف وصاحبيه بما اذا لم يكن ذكره منتشرا ثم ان ابا
حنيفة في هذه المسئلة ومسئلة المباشرة الفاحشة لوجود فعل نقص هو سبب
خروج المذي وخالفه في الفصلين الاخيرين لا نعدام الفعل منه ومحمد وافقه
في الاحتياط في مسئلة النايم لانه غافل عن نفسه فكان موضع الاحتياط بخلاف
الفصلين الاخيرين فان المباشر ليس بغافل عن نفسه فيحس بما خرج منه كذا في
المبسوط وفي المحيط ولو ان رجلا عريانا به فرط شهوة له ان يتمنى بعلاج لتسكين
شهوته ولا يكون ماجورا عليه يجوز راسا براس هكذا روي عن ابي حنيفة وفي الخلاصة
معزيا الى الاصل المراهق لا تجب عليه الغسل لكن يمنع من الصلاة حتى يغتسل
وكذا لو اراد الصلاة بدون الوضوء وكذا المراهقة انتهى وفي القنية لو انزل الصبي
مع الدفق وكان سبب بلوغه فالظاهر انه لا يلزمه الغسل انتهى قال بعض المتاخرين
ولا يخفى انه على هذا لا بد من توجيه المتون ولم يذكر توجيها وقد يقال ان غير
المكلف مخصوص من اطلاق عباراتهم فقولهم وموجبه انزال المني معناه ان انزال
المني موجب الغسل على المكلف لا غيره وسياتي خلاف هذا في اخر بحث الغسل
ان شا الله تع واعلم انه كما ينتقض الوضوء بنزول البول الى القلفة تجب الغسل بوصول
المني اليها ذكره في البدايع وتواري حشفة في قبل او دبر عليهما اي وفرض الغسل
عند غيبوبة ما فوق الختان وكذلك غيبوبة مقدارها من مقطوعها في قبل
المراة يجامع مثلها او دبر على الفاعل والمفعول به وان لم ينزل والتعبير بغيبوبة الحشفة
اولى من التعبير بالتقاء الختانين لتناول الايلاج في الدبر ولان الثابت في الفرج
محاذاتهما لا التقاؤهما لان ختان الرجل هو موضع القطع وهو ما دون حزة الحشفة
وختان المراة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل
الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مخرج الذكر مخرج البول كاحليل الرجل
وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في ختان المراة مستقر تحت مخرج البول وتحت مخرج
البول مدخل الذكر فان غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن
يقال موضع ختان المراة الخفاض فذكر الختانين بطريق التغليب قيد بالتواري
لان مجرد التلاقي لا يوجب الغسل ولكن ينقض الوضوء على الخلاف المتقدم وقيدنا
بكونه في قبل امراة لان التواري في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال
وقيد بكونها يجامع مثلها لان التواري في الميتة والصغيرة لا يوجب الغسل الا بالانزال
وقد تقدم الدليل من السنة والاجماع على وجوب الغسل بالايلاج وان لم يكن معه

انزال وهو بعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة واليه ذهب الشافعي لكن اصحابنا
رضي الله عنهم منعوه الا ان ينزل لان وصف الجنابة متوقف على خروج المني
ظاهرا وحكما عند كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسله في المجرى لضعف
الدفق لعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما يجده المجامع في اثنا الجماع من اللذة بمقابلة
المزايل فيجب حينئذ اقامة السبب مقامه وهذا علة كون الايلاج فيه الغسل
فتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الملاط به اذ ربما يلتذ فينزل ويخفى
لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتدا الذي في فتح
القدير وحاصله ان الموجب انزال المني حقيقة او تقديرا عند كمال سببه
وفي ما ذكرنا لم يوجد حقيقة ولا تقديرا لنقصان سببه لكن هذا يستلزم تخصيص
النص بالمعنى ابتدا والمعنى لا يخصص بالمعنى ابتدا عندنا فيحتاج ايضا الى الجواب
عن هذا ويحتاجوا ايضا الى الجواب عن ما ذكره النووي في شرح المهذب بانه
ينتقض بوطي العجوز الشوها الشاهية في القبح العميا البرصا المقطعة الاطراف
فانه يوجب الغسل بالاتفاق مع انه لا يقصد به لذة في العادة ولم اجد عن هذين
الايرادين جوابا وقد ظهر لي في الجواب عن الاول ان هذا ليس تخصيصا للنص
بالمعنى ابتدا وبيانه انه يحتاج الى مزيد كشف فاقول وبالله التوفيق انه قد روى
حديثان ظاهرهما التعارض الاول الما من الما ومقتضاه ان الغسل لا يجب بالتقا
الختانين من غير انزال فان الما اسم جنس محلى بلام الاستغراق فمعناه جميع الاغتسالات
من المني فيما يتعلق بمعنى الما لا مطلقا لوجوبه بالحيض والنفاس والثاني حديث
اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل ومقتضاه عموم
وجوب الغسل بغيبوبة الحشفة من غير انزال فيشمل البهيمة والصغيرة والميتة ويعارض
الاول واذا امكن العمل بهما وجب فقال علماؤنا ان الموجب للغسل هو انزال المني كما
افاده الحديث الاول لكن المني تارة يوجد حقيقة وتارة يوجد حكما عند كمال سببه
وهو غيبوبة الحشفة في محل يشتهى عادة مع خفاء خروجه ولو كان في الدبر لكمال السببية
فيه لانه سبب لخروج المني غالبا كالايلاج في القبل لاشتراكهما لينا وحرارة شهوة حتى
ان الفسقة اللوطة رجحوا قضا الشهوة من الدبر على قضائها من القبل ومنه خبر عن
قوم لوط لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وفي الصغيرة ونحوها
لم يكن الايلاج سببا كاملا لانزال المني لعدم الداعية اليه فلم يوجد انزال المني حقيقة
ولا تقديرا فلو قلنا بالوجوب من غير انزال لكان فيه ترك العمل بالحديث اصلا وهو
لا يجوز فكان هذا مناقلا لموجب العمل لا تخصيصا للنص بالمعنى ابتدا واما الجواب
عن الثاني فلا نسلم ان المحل لا يشتهى ولئن سلم فاجتماع هذه الاوصاف الشنيعة في امراة
نادر ولا اعتبار به هذا وقد ذكر في المبتغى خلافا في غاية الحشفة في فرجه فقال

فقال وقيل لا غسل عليه كالبهيمة والمراد بالفرج الدبر ونقله في فتح القدير
ولم يتعقبه وقد يقال انه غير صحيح فقد قال في غاية البيان واتفقوا على
وجوب الغسل من الايلاج في الدبر على الفاعل والمفعول به انتهى وجعل الدبر
كالبهيمة بعيد جدا كما لا يخفى وفي فتح القدير ان في ادخال الاصبع الدبر خلافا
في ايجاب الغسل فليعلم ذلك انتهى وقد اخذه من التجنيس ولفظه رجل ادخل
اصبعه في دبره وهو صائم اختلفوا في وجوب الغسل والقضا والمختار انه لا يجب
الغسل والقضا لان الاصبع ليس آلة الجماع فصار بمنزلة الخشبة ذكره في الصوم
وكون انزال المني هو الموجب وهو اما حقيقة او تقديرا هو الذي ذكره مشايخنا
في اصولهم في بحث المفاهيم فاطباق النظر عن كون الما من الما منسوخا كما لا يخفى
وجوابه هو انه يجوز تخصيص النص العام بالمعنى ابتدا عند جمهور الفقها منهم
الشيخ ابو منصور اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتدا وما نحن فيه من هذا
القبيل لانه ظني الثبوت وان كان قطعي الدلالة وقد حكى في السراج الوهاج
خلافا في وطي الصغيرة التي لا تشتهى فمنهم من قال تجب مطلقا ومنهم من قال لا
تجب مطلقا والصحيح انه اذا امكن الايلاج في محل الجماع من الصغيرة ولم يفضها
فهي ممن تجامع فيجب الغسل وعزاه الصيرفي في الايضاح وقد يقال ان البكارة
دليل على عدم الايلاج فلا تجب الغسل كما اختاره في النهاية معزيا الى المحيط ولو
لف على ذكره خرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج امراة او دبرها فلا غسل
عليها لجواز ان يكون امراة وهذا الذكر منه زايد فيصير كمن اولج اصبعه وكذا في
دبر رجل او فرج خنثى لجواز ان يكونا رجلين والفرجان زايدان منهما وكذا في فرج
خنثى مثله لجواز ان يكون الخنثى المولج فيه رجلا والفرج زايد منه وان اولج
رجل في فرج خنثى مشكل لم يجب الغسل عليه لجواز ان يكون الخنثى رجلا والفرج
منه بمنزلة الجرح لان كلامه في حشفة وقيل محققين والله الموفق للصواب قوله
وحيض ونفاس اي وفرض الغسل عند حيض ونفاس وقد اختلف راي المصنف في
كتبه هل الموجب الحيض او انقطاعه فاختار في المستصفى ان الموجب رؤية الدم
او خروجه وعلل بان الدم اذا حصل نقض الطهارة الكبرى ولم يجب الغسل مع سيلان
الدم لانه ينافيه فاذا انقطع امكن الغسل فوجب لاجل ذلك الحدث السابق واما
الانقطاع فهو طهارة فلا توجب الطهارة واختار في الكافي ان الموجب انقطاع الدم
لا خروجه لان عنده لا تجب وانما تجب عند الانقطاع ونقل نظيره في المستصفى
عن استاذه وعلل له بان الخروج منه مستلزم للحيض فقد وجد الاتصال بينهما
فصحت الاستعارة وفي غاية البيان والله وهذا من عجايب الدنيا لانه اذا كان
الخروج ملزوما للحيض لا يلزم ان يوجد الحيض عند وجود الخروج لاستحالة

انفكاك اللازم عن الملزوم ووجود الحيض عند وجوده محال ثمرة انتهى اقول
ليس في هذا شيء من العجب وما العجب الا فهم الكلام على وجه يتوجه عليه
الاعتراض ولو فهم ان الخروج من الحيض مستلزم لتقدم الحيض لا لنفس الحيض
لاستغنى عن هذا الاعتراض واستبعد الزيلعي كون الانقطاع سببا لانه ليس
فيه الا الطهارة ومن المحال ان توجب الطهارة وانما يوجبها النجاسة ويدفع هذا
الاستبعاد بان الانقطاع نفسه ليس بطهر انما الطهر الحالة المستمرة عقيبه ولو سلم
فلما كان الانقطاع ورجح بعضهم الثاني بان الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون
سببا للمعنى والحق غير القولين بل انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمناه في الوضوء
والغسل وقد نقل الشيخ سراج الدين الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث
والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلوات او ارادة ما لا يحل الا
به فحينئذ لا فائدة لهذا الخلاف من جهة الاثم فانهم اتفقوا على عدم الاثم قبل
وجوب الصلاة فظهر بهذا ضعف ما نقله في السراج الوهاج من انه جعل فائدة
الخلاف تظهر فيما اذا انقطع الدم بعد طلوع الشمس واخرت الغسل الى وقت الظهر
فعند الكرخي وعامة العراقيين يأثم وعند البخاريين لا تأثم وعلى هذا الخلاف
وجوب الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء للحدث وعند البخاريين للصلاة
انتهى وقد يقال ان فائدته تظهر في التعاليق كان يقول ان وجب عليك غسل
فانت طالق وقد ظهر لي فائدة اخرى وهو ما اذا استشهدت قبل انقطاع الدم
فمن قال السبب نفس الحيض قال انها تغسل لان الشهادة لا ترفع ما وجب قبل
الموت كالجنابة ومن قال ان السبب انقطاعه قال لا تغسيل لعدم وجوب الغسل
قبل الموت وقد صحح في الهداية من باب الشهيد انها تغسل فكان تصحيحا لكون
السبب الحيض كما لا يخفى واما دليل وجوب الغسل من الحيض والنفاس فالاجماع
نقله صاحب البدائع من ائمتنا والنووي في شرح المهذب عن ابن المنذر وابن جرير
الطبري واستدل بعضهم للحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ووجه
الدلالة انه يلزمها تمكين الزوج من الوطء ولا يجوز ذلك الا بالغسل وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب واذا ثبت هنا فيما دون العشرة ثبت في العشرة بدلالة النص
لان وجوب الاغتسال لاجل خروج الدم وقد وجد في العشرة فان قيل انما وجب
الاغتسال فيما دون العشرة ليتاكد به صفة الطهارة عن الحيض وزوال الاذى
ليثبت الحل للزوج ولهذا يثبت الحل بمضي وقت صلاة عليها وان لم تغتسل لوجود
التاكد بصيرورة الصلاة دينا عليها وفي العشرة قد تاكد صفة الطهارة بنفس الانقطاع
فانعدم المعنى الموجب فلا يمكن الالحاق بطريق الدلالة كما لا يمكن اثبات الحد
باللواطة بمعنى الحرمة لانعدام المعنى الموجب للحد بعد الحرمة وهو كثرة الوقوع

الوقوع قلنا ليس كذلك بل المعنى الموجب موجود لانه اما الحدث او ارادة
الصلاة على الخلاف وكلاهما ثابت هنا فاما الفرق الذي يدعيه فانما يثبت
اذا كان وجوب الاغتسال لثبوت الحل وليس كذلك الا يرى انها لو لم تكن ذات
زوج وجب عليها الاغتسال مع انعدام المعنى الذي يدعيه ولكنه وان وجب
لسبب اخر جعل غاية للحرمة فيما دون العشرة فان الحيض به ينتهي فتنتهي
الحرمة المبنية عليه فعرفنا بعبارة النص في قراءة التشديد حرمان القربان
مغيا الى الاغتسال فيما دون العشرة وباشارته وجوب الاغتسال وبدلالته
وجوبه في العشرة كذا في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة ويدل عليه
ايضا حديث فاطمة بنت ابي حبيش ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اذا
اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي رواه الطحاوي
ومسلم عن عائشة وفي بعض الروايات فاغسلي عنك الدم وصلي وفي البدائع
ولا نص في النفاس وانما عرف بالاجماع ثم اجماعهم يجوز ان يكون على خبر في
الباب لكنهم تركوا نقله اكتفاء بالاجماع ويجوز ان يكون بالقياس على دم الحيض
لكون كل دم منهما دما خارجا من الرحم انتهى والمذكور في الاصول ان الاجماع
في كل حادثة لا يتوقف على نص على الاصح وفي الكافي للحاكم الشهيد واذا اجنبت
المراة ثم ادركها الحيض فان شاءت اغتسلت وان شاءت اخرت حتى تطهر وعند
وعند مالك عليها ان تغتسل بناء على اصله ان الحائض لها ان تقرأ القران ففي اغتسالها
من الجنابة عدة الفائدة قوله لا مذي وودي واحتلام بلا بلل بالجر عطفا
على مني اي لا يفترض الغسل عند هذه الاشياء اما المذي ففيه ثلاث لغات
المذي باسكان الذال وتخفيف الياء والمذي بكسر الذال وتشديد الياء وهاتان
مشهورتان قال الازهري وغيره التخفيف افصح واكثر والثالثة المذي بكسر
الذال واسكان الياء ذكرها ابو عمر الزاهد في شرح الفصيح عن ابن الاعرابي
ويقال مذى بالتخفيف وامذى ومذى بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض رقيق
يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا دفق ولا يعقبه فتور وربما لا يحس بخروجه وهو اغلب
في النساء من الرجال وفي بعض الشروح ان ما يخرج من المراة عند الشهوة يسمى القذى
بالمفتوحتين والودي باسكان الدال المهملة وتخفيف الياء ولا يجوز عند جمهور اهل
اللغة غير هذا وحكى الجوهري في الصحاح عن الاموي انه قال بتشديد الياء وحكى
صاحب مطالع الانوار لغة انه بالذال المعجمة وهذا قوله شاذ ان يقال ودى بتخفيف
الدال واودى وودى بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض كدر ثخين يشبه
المني في الثخانة ويخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقيب البول اذا كانت الطبيعة
مستمسكة وعند حمل شيء ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما واجمع العلماء انه لا يجب

الغسل بخروج المذى والودى كذا فى شرح المهذب واذا لم يجب بهما الغسل وجب
بهما الوضوء وفى المذى حديث على المشهور الصحيح الثابت فى البخارى ومسلم
وغيرهما فان قيل ما فائدة ايجاب الوضوء بالودى وقد وجب بالبول السابق عليه
قلنا عن ذلك احدها فائدته فى من به سلس البول فان الودى ينقض وضوءه
دون البول ثانيها فيمن توضا عقب البول قبل خروج الودى ثم خرج الودى فيجب
به الوضوء ثالثها يجب الوضوء لو تصور الانتقاض به كما فرع ابو حنيفة مسايل المزارعة
لو كان يقول بجوازها قال فى العناية وفيه ضعف ورابعها قيل الودى ما يخرج
بعد الاغتسال من الجماع وبعد البول وهو شئ لزج كذا فسره فى الخزانة والتبيين
فالاشكال انما يرد على من اقتصر فى تفسيره على ما يخرج بعد البول خامسها ان وجوب
الوضوء بالبول لا ينافى الوجوب بالودى بعده ويقع الوضوء عنهما حتى لو حلف لا يتوضا
من رعاف فرعف ثم بال او عكسه فتوضا فالوضوء منهما فيحنث وكذا لو حلفت لا تغتسل
من جنابة او حيض فجامعها زوجها وحاضت فاغتسلت فهو منهما وتحنث وهذا ظاهر
الرواية وقال الجرجانى الطهارة من الاول دون الثانى مطلقا وقال الهندوانى ان
اتحد المجلس كان بال ثم بال فالوضوء من الاول وان اختلف كان بال ثم رعف فالوضوء
منهما ذكره فى الذخيرة وقد رجح المحقق فى فتح القدير تبعا للامدى قول الجرجانى
لان الناقض يثبت الحدث ثم يجب ان الله عند وجوب شروطه وهو امر واحد
لا تعدد فى اسبابه فالثالث بكل سبب هو الثابت بالاخر اذ لا دليل يوجب خلاف
ذلك فالناقض الاول لما اثبت الحدث لم يعمل الثانى شيا لاستحالة تحصيل الحاصل
نعم لو وقعت الاسباب دفعة اضيف ثبوته الى كلها ولا ينفى ذلك كون كل علة مستقلة
لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثره وهذه الحيثية ثابتة لكل فى
حالة الاجتماع وهذا امر معقول يجب قبوله والحق احق ان يتبع ويجب حمله على الكل
بتعداد الحكم هنا ولا يستلزم ان يقال به فى كل موضع لانه يرفع وقوع تعدد العلل بحكم
واحد وهم فى الاصول يثبتونه واما الاحتلام فهو افتعال من الحلم بضم الحاء واسكان
اللام وهو ما يراه النايم من المنامات يقال حلم فى منامه بفتح الحاء واللام واحتلم وحلمت
بكذا هذا الاصل ثم جعل اسما لما يراه النايم من الجماع فيحدث معه انزال المنى غالبا
فغلب لفظ الاحتلام فى هذا دون غيره من انواع المنام لكثرة الاستعمال وحكم عدم
وجوب الغسل اذا لم ينزل لما روى البخارى ومسلم عن ام سلمة رضى الله عنها قالت
جاءت ام سليم امراة ابى طلحة الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله
ان الله لا يستحيى من الحق هل على المراة من غسل اذا هى احتلمت قال نعم اذا رات
الماء ونقل النووى فى شرح المهذب عن ابن المنذر الاجماع عليه واما ما استدل به
فى بعض الشروح من حديث عايشة ان النبى صلى الله عليه وسلم من الرجل يجد

يجد البلل ولم يذكر الاحتلام قال يغتسل وعن الرجل يرى انه قد احتلم ولا يجد
البلل قال لا غسل عليه فهو وان كان مشهورا رواه الدارمى وابو داود والترمذى
وغيرهم لكنه من رواية عبد الله بن عمر العمرى وهو ضعيف عند اهل العلم لا
يحتج بروايته ويغنى عنه حديث ام سليم المتقدم فانه يدل على جميع ما يدل عليه
هكذا فى شرح المهذب ولا يقال ان الاستدلال بحديث ام سليم صحيح على مذهب
من يقول بمفهوم الشرط وانتم لا تقولون به لانا نقول ان الحكم معلق بالشرط فاذا
انعدم الشرط انعدم الحكم بالعدم الاصلى لان عدم الشرط اثر فى عدم الحكم كما تقدم
قوله وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة اى وسن الغسل لاجل هذه
الاشيا اما الجمعة فلما روى الترمذى وابو داود والنسائى واحمد فى مسنده والبيهقى
فى سننه وابن ابى شيبة فى مصنفه وابن عبد البر فى الاستذكار عن قتادة عن الحسن
عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا يوم الجمعة فبها ونعمت
ومن اغتسل فالغسل افضل قال الترمذى حديث حسن صحيح اى فبالسنة اخذ
ونعمت هذه الخصلة وقيل فبالرخصة اخذ ونعمت الخصلة هذه والاول اولى لانه قال
وان اغتسل فالغسل افضل فتبين ان الوضوء سنة لا رخصة كذا فى الطلبة والضمير
فى فبها يعود الى غير المذكور وهو جايز اذا كان مشهورا وهذا مذهب جمهور العلما
وفقها الامصار وهو المعروف من مذهب مالك واصحابه وما وقع فى الهداية من
انه واجب عند مالك فقال بعض الشارحين انه غير صحيح فانه لم يقل احد بالوجوب
الا اهل الظاهر وتمسكوا بما رواه البخارى من حديث عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من جاء منكم الجمعة فليغتسل والامر للوجوب وروى البخارى ومسلم
من حديث الخدرى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال غسل يوم الجمعة واجب
على كل محتلم وقد اجاب الجمهور عنه بثلاثة اجوبة احدها ان الوجوب قد كان
ونسخ ودفع بان الناسخ وان صححه الترمذى لا يقوى قوة حديث الوجوب وليس
فيه تاريخ ايضا فعند التعارض يقدم الموجب ثانيها انه من قبيل انتها الحكم
بانتها علته كما يفيده ما اخرجه ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق
جاءوا فقالوا يا ابن عباس اترى الغسل يوم الجمعة واجبا فقال لا ولكنه طهور
وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه واجب وساخبركم كيف بدا الغسل
كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم كان مسجدهم ضيقا
متقارب السقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى يوم
حار وعرق الناس فى ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح حتى اذى بعضهم
بعضا فلما وجد عليه السلام تلك الرياح قال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم
فاغتسلوا وليمس احدكم امثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جا

الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكثروا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض
الذي كان يوذي بعضهم بعضا من العرق وثانيهما ان المراد بالامر الندب
وبالوجوب الثبوت شرعا على وجه الندب كانه قال واجب في الاخلاق
الكريمة وحسن السنة بقرينة متصلة ومنفصلة اما المتصلة فهي انه قرنه بما
لا يجب اتفاقا كما رواه مسلم عن حديث الخدري انه عم قال غسل الجمعة على
كل محتلم والسواك والطيب ما يقدر عليه ومعلوم ان الطيب والسواك ليسا
بواجبين فكذلك الغسل واما قول ابي هريرة كغسل الجنابة فانما اراد التشبيه
في الهيئة والكيفية لا في كونه فرضا يدل عليه ما رواه الترمذي عن ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فدنا
واستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة ايام ومن مس الحصا
فقد لغا وهذا نص في الاكتفاء بالوضوء واما القرينة المنفصلة فهي قوله من اغتسل
فالغسل افضل واما كون غسل العيد سنة للعيدين وعرفة فيما رواه ابن ماجة
في سننه عن الفاكه ابن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل
يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة رواه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده
وزاد فيه يوم الجمعة ورواه احمد في مسنده ايضا وروى ابن ماجة عن ابن عباس
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين في مسنده
ايضا واما كونه سنة للاحرام فيما اخرجه الترمذي في الحج وحسنه عن خارجة بن
زيد بن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى النبي صلى الله عليه وسلم تجرد
لاهلاله واغتسل وذهب بعض مشايخنا الى ان هذه الاغسال الاربعة مستحبة
اخذا من قول محمد في الاصل ان غسل الجمعة حسن قال في فتح القدير وهو النظر
لانا ان قلنا بان الوجوب اذا نسخ لا يبقى حكم اخر بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور
يفيد الاستحباب وكذا ان قلنا بانه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وان حملنا
الامر على الندب فدليل الندب يفيد الاستحباب اذ لا سنة دون مواظبته
صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لازم الندب ثم يقاس عليه باقي الاغتسال
وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب واما ما رواه ابن ماجة في
العيدين وعرفة من حديثي الفاكه وابن عباس المتقدم ذكرهما فضعيفان قاله
النووي وغيره واما ما رواه الترمذي في الاهلال فواقعة حال لا تستلزم المواظبة
فاللازم الاستحباب الا ان يقال اهلال اسم جنس فيعم لفظا كل اهلال صدر منه
فتثبت سنية هذا الغسل انتهى لكن قال تلميذه ابن امير حاج والذي يظهر
استنان غسل الجمعة لما عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل
من اربع من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت ومن الحجامة رواه ابو داود وصححه

وصححه ابن خزيمة والحاكم وقال على شرط الشيخين وقال البيهقي رواته كلهم
ثقات مع ما تقدم فان هذا الحديث ظاهره المواظبة وما تقدم يفيد جواز
الترك من غير لوم وبهذا القدر تثبت السنة ثم اختلفوا فعند ابي يوسف
الغسل في الجمعة والعيدين سنة للصلاة لا لليوم لانها افضل من الوقت وعند
الحسن وقالوا الصحيح قول ابي يوسف وتظهر ثمرة الاختلاف في من لا جمعة
عليه هل ليس له الغسل اولا وفي من اغتسل ثم احدث وتوضأ وصلى الجمعة
لا يكون له فضل غسل الجمعة عند ابي يوسف خلافا للحسن وفي من اغتسل
بعد الصلاة قبل الغروب فعند ابي يوسف لا وعند الحسن نعم كذا ذكره الشارحون
والمنقول في فتاوى قاضي خان في باب صلاة الجمعة انه لو اغتسل بعد الصلاة
لا يعتبر بالاجماع وهو الاولى فيما يظهر لان السبب مشروعية هذا الغسل لاجل
ازالة الاوساخ في بدن الانسان اللازم منها حصول الاذى عند الاجتماع وهذا
المعنى لا يحصل بالغسل بعد الصلاة والحسن رحمه الله وان كان يقول هو لليوم
لا للصلاة لكن بشرط ان يتقدم على الصلاة ولا يضر تخلل الحدث بين الغسل
والصلاة عنده وعند ابي يوسف يضر وفي الكافي للمصنف وخلاصة الفتاوى
تظهر فائدة الخلاف فيما لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل الغسل
عند ابي يوسف وعند الحسن لا وتعقبه الزيلعي الحسن بانه مشكل جدا لانه
لا يشترط وجود الاغتسال فيما سن الاغتسال لاجله وانما يشترط ان يكون متطهرا
بطهارة الاغتسال الا ترى ان ابا يوسف لا يشترط في الصلاة وانما يشترط ان يصليها
بطهارة الاغتسال فكذا ينبغي ان يكون هنا متطهرا بطهارته في ساعة من اليوم
عند الحسن لان بينشئ الغسل فيه انتهى واقره عليه في فتح القدير وقد يقال ان ما اتهم
به بقوله الا ترى الى اخره لا يصلح الاستشهاد ولان ما سن الاغتسال لاجله عند الحسن
وهو اليوم يمكن انشاء الغسل فيه فلو قيل باشتراطه امكن بخلاف ما سن الاغتسال
لاجله عند ابي يوسف وهو الصلاة لا يمكن انشاء الغسل فيها فافترقا لكن المنقول في
فتاوى قاضي خان من باب صلاة الجمعة انه ان اغتسل قبل الصبح وصلى بذلك
الغسل كانت صلاة بغسل عند الحسن وفي معراج الدراية لو اغتسل يوم الخميس او
ليلة الجمعة استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة انتهى ولم ينقل خلافا
ان لا تحصل السنة عند ابي يوسف لاشتراطه ان لا يتخلل بين الغسل والصلاة مدة
والغالب في مثل هذا القول من الزمان حصول حدث بينهما ولا تحصل السنة ايضا
عند الحسن على ما في الكافي وغيره اما على ما في الكافي فظاهر واما على ما في غيره
فلانه يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال في اليوم لا قبله ولو اتفق يوم الجمعة
ويوم العيد او عرفة وجامع ثم اغتسل ينوب عن الكل كذا في معراج الدراية

ثم في البدايع يجوز ان يكون غسل عرفة على هذا الاختلاف ايضا معنى ان يكون
الوقوف او لليوم كما في الجمعة قال ابن امير حاج والظاهر انه للوقوف وما اظن
احدا ذهب الى استنانه ليوم عرفة من غير حضور عرفات وفي المبتغى شرح المجمع
فان قلت هل ياتي هذا الاختلاف في غسل العيد ايضا قلت يحتمل ذلك ولكن
ما ظفرت به انتهى قلت والظاهر للصلاة ايضا ويشهد له ما صح في موطا مالك عن
نافع ان عبد الله بن عمر كان يغتسل يوم الفطر قبل ان يغدو انتهى وعبارة المجمع
اولى من عبارة المصنف حيث قال وفي عرفة انه لا ينال السنة الا اذا اغتسل في
نفس الحيل بخلاف عبارة المصنف فانها صادقة بما اذا اغتسل خارجه لاجله ثم دخله
قوله ووجب للميت اي الغسل فرض على المسلمين على الكفاية لاجل الميت وهذا هو
مراد المصنف من الوجوب كما صرح به في الوافي في الجنايز وفي فتح القدير انه بالاجماع
الا ان يكون الميت خنثى مشكلا فانه مختلف فيه قيل يمم وقيل يغسل في ثيابه والاول
اولى لتحصل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه كذا في فتح القدير ولنا فيه نظر
نذكره ان شا الله تع في الجنايز وما نقله مسكين من قوله وقيل غسل الميت سنة موكدة
ففيه نظر بعد نقل الاجماع اللهم الا ان يكون قولا غير معتد به فلا يقدح في انعقاد
الاجماع قوله ولمن اسلم جنبا والا ندب اي فرض الغسل على من اسلم حال كونه
جنبا فاللام بمعنى على بقرينة قوله والا ندب اذ لو كانت اللام على حقيقتها لاستوت
الحال لسان كما لا يخفى وعبارة اصله الوافي احسن ولفظه وندب لمن اسلم ولم يكن
جنبا والا لزم وقد اختلف المشايخ في الكافر اذا اسلم وهو جنب فقيل لا يجب لانهم
غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة وهو رواية وفي رواية يجب
وهو الاصح لبقا صفة الجنابة السابقة بعد الاسلام فلا يمكنه ادا المشروط بزوال الجنابة
الا به فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم اسلمت قال شمس الائمة لا غسل عليها
بخلاف الجنب والفرق ان صفة الجنابة باقية بعد الاسلام فكانه اجنب بعده والانقطاع
في الحيض هو السبب ولم يتحقق بعد فكذا لو اسلمت حايضا ثم طهرت وجب عليها
الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام او هي بالحيض قيل تجب عليها لا عليه فهذه اربعة
فصول قال قاضي خان والاحوط وجوب الغسل في الاصول كلها انتهى وفي فتح
القدير ولا نعلم خلافا في وجوب الوضو للصلاة اذا اسلم محدثا ولا معنى
للفرق بين هاتين فانه ان اعتبر حال البلوغ وان انعقاد اهلية التكليف فهو
كحال انعقاد العلة لا تجب عليهما وان اعتبرا وان توجه الخطاب حتى اتحد زمانهما
وجب عليهما والحيض اما حدث او يوجب حدثا في رتبة حدث الجنابة كما سنحققه
في بابه فوجب ان يتحد حكمه بالذي اسلم جنبا وجوابه ان السبب في الحيض الانقطاع
وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتدا الحيض كيلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة

بالغة انتهى وهذا الجواب بعد تسليمه يصلح جوابا عما يرد على الفرق بين المراة
اذا بلغت بحيض والصبي اذا بلغ بالاحتلام ولقايل ان يمنعه لما تقدم ان المختار ان
السبب في وجوب الغسل على الحايض ليس الحيض ولا انقطاعه وانما هو وجوب
الصلاة فحينئذ لا فرق بينهما والجواب الصحيح ان الصحيح وجوب الاغتسال على الصبي
اذا بلغ بالاحتلام ذكره في معراج الدراية معزيا الى امالي قاضي خان واما ما يرد على
الفرق بين المراة الحايض اذا اسلمت بعد الانقطاع وبين المسلم اذا كان جنبا فلم
يحصل الجواب عنه من المحقق فالاولى القول بالوجوب عليهما كما ذكره قاضي خان
والى هنا تمت انواع الاغسال وهي فرض وسنة ومندوب فالفرض ستة انواع من
انزال المني بشهوة وتواري حشفة ولو كان كافرا ثم اسلم ومن انقطاع حيض او
نفاس ولو كانت كافرة ثم اسلمت والخامس غسل الميت والسادس الغسل عند
اصابة جميع بدنه نجاسة او بعضه وخفي مكانها وكثير من المشايخ قسموا انواعه الى
فرض وواجب وسنة ومندوب وجعلوا الواجب غسل الميت وغسل الكافر اذا
اسلم جنبا ولا يخفى ما فيه فان هذا الذي سموه واجبا يفوت الجواز بفوته والمنقول
في باب الجنايز ان غسل الميت فرض فالاولى عدم اطلاق الواجب عليه لانه ربما
يتوهم انه غير جنب ولدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول مدينة النبي صلى
الله عليه وسلم وللمجنون اذا افاق والصبي اذا بلغ بالسن ومن غسل الميت وللحجامة
لشبهة الخلاف وليلة القدر اذا راها وللتايب من الذنب وللقادم من السفر
ولمن يراد قتله وللمستحاضة اذا انقطع دمها ومنها ذكر هذه الاربعة في شرح منية
المصلي معزيا بالخزانة الاكمل وفي شرح المهذب من الغسل المسنون غسل الكسوفين
وغسل الاستسقا ومنه ثلاثة اغسال لرمي الجمار ومن المستحب الغسل لمن اراد حضور
مجمع الناس ولم اجده لايمتنا فيما عندي والله الموفق للصواب قوله ويتوضا بما
السما والعين والبحر اي لطهارة جايزة بما السما كما صرح به القدوري وغيره
والمشايخ تارة يطلقون الجواز بمعنى الحل وتارة بمعنى الصحة وهي ملازمة للاول
من غير عكس والغالب ارادة الاول في الافعال والثاني في العقود والمراد هنا
الاول ومن فاد بعموم المشترك استعمل الجواز هنا بالمعنيين ولهذا ابدا الا لا زما
فان الهمزة فيه مبدلة من الها في موضع اللام ويجمع على مياه كثرة وجمع قلة على
امواه والعين لفظ مشترك بين الشمس والينبوع والذهب والدنيا والمال والنقد
والجاسوس والمطر وولد البقر الوحش وخيار الشي ونفس الشي والناس القليل
وحرف من حروف المعجم وما عن يمين قبلة العراق وعين في الجلد وغير ذلك
والمراد به هنا الينبوع بقرينة السياق وفي قوله والبحر عطفا على السما اي وما
البحر اشارة الى رد قول من قال ان ما البحر ليس بما حتى حكي عن ابن عمر انه قال

فيما البحر النيم احب الي منه كما نقله عنه في السراج الوهاج وقسم هذه المياه باعتبار
ما يشاهد عادة والا فالكل من السما ماه فسلكه ينابيع في الارض وقيل ليس في
الاية ان جميع المياه تنزل من السما لان ما نكرة في الاثبات ومعلوم انها لا تعم قلنا
بل تعم بقرينة الامتنان به فان الله ذكره في معرض الامتنان به فلو لم تدل على العموم
لفات المطلوب والنكرة في الاثبات تفيد العموم بقرينة تدل عليه كما في قوله تعالى
علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واعلم ان الما نوعان مطلق ومقيد فالمطلق
هو ما يسبق الى الافهام بمطلق قولنا ولم يقم به خبث ولا معنى يمنع جواز الصلاة
فخرج الما المقيد والما المتنجس والما المستعمل والمطلق في الاصول هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كما السما والعين والبحر والاضافة
فيه للتعريف بخلاف الما المقيد فان القيد لازم له لا يجوز اطلاق الما عليه بدون
القيد كما الورد وقد اجمعوا على جواز الطهارة بما السما واستدلوا له بقوله تعالى
وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به وقد استدل جماعة بقوله تعالى وانزلنا من السما
ما طهورا وبالحديث الصحيح الذي رواه مالك في الموطا وابو داود والترمذي والنسائي
وغيرهم عن ابي هريرة قال سال سايل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الما فان توضانا به عطشنا فنتوضا
بما البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماوه الحل ميتته قال
البخاري في غير صحيحه هو حديث صحيح وقال الترمذي حديث حسن صحيح واورد
ان التمسك بالاية والحديث لا يصح الا اذا كان الطهور بمعنى المطهر كما هو مذهب
الشافعي ومالك واما اذا كان بمعنى الطاهر كما هو مذهبنا فلا يمكن الاستدلال
والدليل على انه بمعنى الطاهر قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا وصفه بانه
طهورا وان لم يكن هناك ما يتطهر به وقال جرير عذاب الثنايا ريقهن طهور ومعناه
طاهر واهل العربية على ان الطهور فعول من طهر وهو لازم والفعل اذا لم يكن
متعديا لم يكن المفعول منه متعديا كقولهم نوم من نام وضحوك من ضحك واذا
كان متعديا فالمفعول منه كذلك كقولهم قتول من قتل وضروب من ضرب قلنا انما
تفيد هذه الصيغة التطهير من طريق المعنى وهو ان هذه الصيغة للمبالغة فان
في الشكور والغفور من المبالغة ما ليس في الغافر والشاكر فلا بد ان يكون في الطهور
معنى زايد ليس في الطاهر ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الما الا باعتبار التطهير
لان في نفس الطهارة كلتا الصفتين سوا فتكون صفة التطهر له بهذا الطريق لا ان
الطهور بمعنى المطهر واليه اشار في الكشاف والمغرب قال وما حكي عن ثعلب ان
الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في
الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل عليكم من السما ما ليطهركم به والا فليس

والا فليس فعول من التفعيل في شي وقياسه على ما هو مشتق من الافعال المتعدية
كقطوع ومنوع غير سديد والطهور يجي صفة نحو ما طهورا واسما لما يتطهر به كالوضوء
اسم لما يتوضا به ومصدرا نحو تطهرت طهورا حسنا ومنه قوله لا صلاة الا بطهور
اي طهارة فاذا كان بمعنى ما يتطهر به صح الاستدلال ولا يحتاج ان يجعل بمعنى
المطهر حيث يلزم جعل اللازم متعديا كذا قرره بعض الشارحين وفيه بحث من
وجوه الاول ان الله تعالى وصف شراب اهل الجنة باعلى الصفات وهو التطهير
الثاني ان جريرا قصد تفضيله على ساير النسا فوصف ريقهن بانه مطهر يتطهر به
لكمال طهرهن وطيب ريقهن وامتيازه على غيره ولا يحمل على ظاهره لانه لا مزية لهن
في ذلك فان كل النسا ريقهن طاهر بل كل حيوان طاهر اللحم كذلك كالابل والبقر
الثالث ان قوله ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الما الا باعتبار التطهير قد يمنع بان
المبالغة فيه باعتبار كثرة وجوده لا باعتبار التطهير والمراد بما السما ما المطر والندا
والثلج والبرد اذا كان متقاطرا وعن ابي يوسف يجوز وان لم يكن متقاطرا والصحيح
قولهما وقد استدلوا على جواز الطهارة بما الثلج والبرد لما ثبت في الصحيحين عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسكت بين تكبيرة الاحرام
والقراة سكتة يقول فيها اشيا اللهم اغسل خطاياي بما الثلج والبرد ولا يجوز بما الملح
وهو يجمد في الصيف ويذوب في الشتا عكس الما قوله وان غير طاهر احد اوصافه
يجوز الوضوء بالما ولو خالطه شي طاهر فغير احد اوصافه التي هي الطعم واللون والريح
وهذا عندنا وقال الشافعي ان كان المخالط الطاهر مما لا يمكن حفظ الما عنه كالطحلب
وما يجري عليه الما من الملح والنورة جاز الوضوء به وان كان ترابا طرح فيه قصدا لم
يوثر وان كان شيا سوى ذلك كالزعفران والدقيق والملح الجبلي والطحلب المدقوق
مما يستغني الما عنه لم يجز الوضوء به كما في المهذب واصل الخلاف ان هذا الما الذي
اختلط به طاهر هل صار به مقيدا ام لا فقال الشافعي ومن وافقه مقيد لانه يقال
ما الزعفران ونحن لا ننكر انه يقال ذلك ولكن لا يمتنع ما دام المخالط مغلوبا بان يقول القايل
قيد فيه هذا ما من غير زيادة وقد راينا انه يقال في ما المد والسيل حال غلبة لون
الطين عليهما وتقع الاوراق في الحياض زمن الخريف فيمر الرفيقان ويقول احدهما
للاخر هنا ما تعال نشرب نتوضا فيطلقه مع تغير اوصافه فظهر لنا من اللسان ان المخالط
المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الما الذي هو كذلك ويدل
عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بما وسدر وقاله المحرم وقصته ناقته
فمات رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس وقال صلى الله عليه وسلم حين
توفيت ابنته اغسلنها بما وسدر رواه مالك في الموطا من حديث ام عطية والميت لا يغسل
الا بما يجوز للحي ان يتطهر به والغسل بالما والسدر لا يتصور الا بخلط السدر بالما او

بوضعه على الجسد وصب الما عليه وكيف ما كان فلا بد من الاختلاط والتغير وقد
اغتسل صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في قصعة فيها اثر العجين رواه النسائي والما
يتغير بذلك ولم يعتبر المغلوب وامر عليه السلام قيس بن عاصم حين اسلم ان يغتسل
بما وسدر فلولا انه طهور لما اغتسل به فان قيل المطلق يتناول الكامل دون الناقص
وفي الما المختلط بطاهر غيره قصور والجواب ان المطلق يتناول الكامل ذاتا لا وصفا والما
المتغير بطاهر كامل ذاتا فيتناوله مطلق الاسم فان قيل لو حلف لا يشرب ما فشرب
هذا الما المتغير لم يحنث ولو استعمل المحرم الما المختلط بالزعفران لزمته الفدية ولو وكل
وكيلا بان يشتري له ما فاشترى هذا الما لا يجوز فعلم بهذا ان الما المتغير ليس بما مطلق
قلنا لا نسلم ذلك هكذا ذكر السراج الهندي فقال ولين سلمنا فالجواب اما في مسألة اليمين
والوكالة فالعبرة فيهما للعرف وفي العرف ان هذا الما لا يشرب واما في مسألة المحرم فانما
لزمته الفدية لكون استعمل عين الطيب وان كان مغلوبا قوله او انتن بالمكث اي
يجوز الوضو بما انتن بالمكث وهو الاقامة والدوام ويجوز بفتح الميم وضمها كما يجوز في
عين فعل الماضي وهو بالضم في المضارع على كل حال وفي بعض الشروح انه يجوز فيه
الكسر قيد بقوله بالمكث لانه لو علم انه انتن للنجاسة لا يجوز به الوضو اما لو شك فيه
فانه يجوز ولا يلزمه السوال عنه قوله لا بما تغير بكثرة الاوراق عطف على ما السما
يعني لا يتوضا بما تغير بوقوع الاوراق الكثيرة فيه وهذا محمول على ما اذا زال عنه
اسم الما بان صار ثخينا كما سياتي بيانه ان شا الله تعالى قال في النهاية المنقول عن
الاساتذة ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فيتغير ماها من اللون
والطعم والرايحة ثم انهم يتوضون منها من غير نكير وروي عن محمد بن ابراهيم الميداني
ان الما المتغير بكثرة الاوراق ان ظهر لونها في الكف لا يتوضا بها لكن يشرب قوله
او بالطبخ اي لا يتوضا بما تغير بسبب الطبخ مما لا يقصد به المبالغة في التنظيف كالمرق
والباقلا لانه حينئذ ليس بما مطلق لعدم تبادره عند اطلاق اسم الما ولا نعني بالمطلق
الا ما يتبادر عند اطلاقه اما لو كانت النظافة تقصد به كالسدر والصابون والاشنان
يطبخ بالما فانه يتوضا به الا اذا خرج الما عن طبعه من الرقة والسيلان وبما تقرر علم ان
ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس وصاحب الينابيع ان الباقلا والحمص اذا طبخ ان كان
اذا برد ثخن لا يجوز الوضو به وان كان لا يثخن ورقة الما باقية جاز ليس هو المختار بل
هو قول الناطفي من مشايخنا رحمهم الله تعالى يدل عليه ما ذكره قاضي خان في فتاواه
بلفظه ولو طبخ الحمص والباقلا في الما وريح الباقلا يوجد فيه لا يجوز التوضي به وذكر
الناطفي اذا لم تذهب رقة الما ولم يزل عنه اسم الما جاز الوضو به انتهى وبما قررناه
ايضا علم ان المطبوخ بشي لا يقصد به المبالغة في التنظيف يصير مقيدا سوا تغير شي
من اوصافه ام لم يتغير فحينئذ لا ينبغي عطفه في المختصر على ما تغير بكثرة الاوراق الا

الا ان يقال انه لما صار مقيدا فقد تغير بالطبخ قوله او اعتصر من شجر او ثمر عطف
على قوله تغير اي لا يتوضا بما اعتصر من شجر كالريباس وثمر كالعنب لان هذا مقيد
وليس بمطلق فلا يجوز الوضو به لان الحكم منقول الى التيمم عند فقد الما المطلق بلا
واسطة بينهما وفي ذكر العصر اشارة الى ان ما يخرج من الشجر بلا عصر كما يسيل من الكرم
يجوز به الوضو وصرح به صاحب الهداية لكن المصرح به في كثير من الكتب انه لا يجوز الوضو
به واقتصر عليه قاضي خان في الفتاوى وصاحب المحيط وصدر به في الكافي وذكر
الجواز بصيغة قيل وفي شرح الزيلعي من انه لم يكمل امتزاجه ففيه نظر وقد علمت ان
العلما اتفقوا على جواز التوضي بالما المطلق وعلى عدم جوازه بالما المقيد ثم الما اذا
اختلط به شي طاهر لا يخرج عن صفة الاطلاق الا اذا غلب عليه غيره بقي الكلام هنا في
تحقيق الغلبة بماذا تكون فعبارة القدوري وهي قوله وتجوز الطهارة بما خالطه شي طاهر
فغير احد اوصافه كعبارة الكنز والمختار لتفيد ان المتغير لو كان وصفين لا يجوز به الوضو
كعبارة المجمع وهي قوله ونجيزه بغالب على طاهر كزعفران تغير به بعض اوصافه تفيد
ان المتغير لو كان وصفين يجوز او كلها لا يجوز وفي تتمة الفتاوى الما المتغير احد اوصافه
لا يجوز به الوضو وفي الهداية والغلبة بالاجزا لا بتغير اللون هو الصحيح وقد حكى خلافا
بين ابي يوسف ومحمد ففي المجمع والخانية وغيرهما ان ابا يوسف يعتبر الغلبة بالاجزا ومحمد
باللون وفي المحيط عكسه والاصح من الخلاف الاول كما صرح به وذكر القاضي الاسبيجابي
ان الغلبة تعتبر اولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزا وفي الينابيع لو
نقع الحمص والباقلا وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضو به وعن ابي يوسف
ما الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الما لا يتوضا به وان كان رقيقا لا يجوز
وكذا ما الاشنان ذكره في الغاية وفيه اذا كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوضو
به وان كان رقيقا يجوز الوضو به وصحح في التجنيس بان من التفريع على اعتبار
الغلبة بالاجزا قول الجرجاني اذا طرح الزاج او العفص في الما جاز الوضو به ان كان
لا ينقش اذا كتب به فان نقش لا يجوز والما هو المنهزم المغلوب وهكذا احببا الاختلاف
ظاهرا في عباراتهم فلا بد من التوفيق فنقول ان التقييد المخرج على الاطلاق باحد
امرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف
او بتشرب النبات سوا اخرج بعلاج او لا الثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبانتفا
رقة الما وجريانه على الاعضا وعليه يحمل ما عن ابي يوسف وما في الينابيع ويوافقه
ما في الفتاوى الظهيرية اذا طرح الزاج في الما حتى اسود جاز الوضو به وان كان
مايعا موافقا للما في الاوصاف الثلاثة كالما الذي يوخذ بالتقطير من لسان الثور
وما الورد الذي انقطعت رايحته والما المستعمل على القول المفتى به من طهارته
اذا اختلط بالمطلق فالعبرة للاجزا فان كان الما المطلق اكثر جاز الوضو بالكل

وان كان مغلوبا لا يجوز وان استويا لم يذكر في ظاهر الرواية وفي البدايع قال
حكمه حكم الما المغلوب احتياطا وعليه وعلى الاول يحمل قول من قال العبرة للاجزا
وهو قول ابي يوسف الذي اختاره في الهداية فان كان المخالط جامدا فغلبة
الاجزا فيه بخونته وان كان مايعا موافقا للما فغلبة الاجزا فيه بالقدر وذكر الحدادي
ان غلبة الاجزا في الجامد تكون بالثلث وفي المايع بالنصف وان كان مخالفا للما في
الاوصاف كلها فان غيرها او اكثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز وعليه يحمل قول من
قال ان غير احد اوصافه جاز الوضوء به وان خالف في وصف واحد او وصفين فا
لعبرة لغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن او
طعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضوء به والا جاز وكذا ماء البطيخ يخالفه في الطعم فتعتبر
الغلبة فيه بالطعم وعليه يحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه لا يجوز وقول من قال
العبرة للون واما قول من قال العبرة للون ثم الطعم ثم الاجزا فمراده ان المخالط
المايع للما ان كان لونه مخالفا للون الما فالغلبة تعتبر من حيث اللون وان كان لونه
لون الما فالعبرة للطعم ان غلب طعمه على الما لا يجوز وان كان لا يخالفه في اللون
والطعم والريح فالعبرة للاجزا واما ما يفهم من عبارة المجمع فلا يمكن حمله على شي كما لا
يخفى والذي يظهر ان مراده من البعض لبعض لا اقل وهو الواحد كما هو عبارة القدوري
تصحيحا للكلام ويدل عليه قوله في شرحه فغير بعض اوصافه من طعم او لون او ريح
ذكره باو التي لاحد الاشيا بعد من التي اوقعها بيانا للبعض ولا يظهر ان لتغيير عبارة
القدوري فايدة وههنا تنبيهات مهمة لا باس بايرادها الاول ان مقتضى ما قالوه
هنا من ان المخالط الجامد لا يفسد الما الا اذا سلبه وصف الرقة والسيلان جواز التوضي
بنبيذ التمر والزبيب ولو غير الاوصاف الثلاثة وقد صرحوا قبيل باب التيمم بان الصحيح
خلافه وان تلك رواية مرجوع عنها وقد يقال ان ذلك مشروط بما اذا لم يزل عنه اسم
الما وفي مسئلة نبيذ التمر زال عنه اسم الما فلا مخالفة كما لا يخفى الثاني انه يقتضي
ايضا ان الزعفران اذا القي في الما يجوز الوضوء به ما دام رقيقا سيالا ولو غير الاوصاف
كلها لانه من قبيل الجامدات والمصرح به في معراج الدراية معزيا الى القنية ان الزعفران
اذا وقع في الما ان امكن الصبغ فيه فليس بما مطلق من غير نظر الى الثخونة ويجاب عنه
بما تقدم من انه زال عنه اسم الما الثالث انهم قد صرحوا بان الما المستعمل على القول بطهارته
اذا اختلط بالما الطهور لا يخرجه عن الطهورية الا اذا غلبه او ساواه اما اذا كان
مغلوبا فلا يخرجه عن الطهورية فيجوز الوضوء بالكل وهو باطلاقه يشمل ما اذا استعمل
الما خارجا ثم القي الما المستعمل واختلط بالطهور او انغمس في الما الطهور ولا فرق بينهما
يدل عليه ما في البدايع في الكلام على حديث لا يبولن احدكم في الما الدايم لا يقال
انه نهي لما فيه من اخراج الما من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول

نقول الما القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان غير المطهر
به غالبا كما الورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الما المستعمل ما يلاقي البدن
ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا انتهى
وقال في موضع اخر في من وقع في البير فان كان على بدنه نجاسة حكمية بان كان
محدثا او جنبا او حايضا او نفسا فعلى قول من لم يجعل هذا الما مستعملا لا ينزح شي وكذا
على قول من جعله مستعملا وجعل المستعمل طاهرا لان غير المستعمل اكثر فلا يخرج عن كونه
طهورا ما لم يكن المستعمل غالبا عليه كما لو صب اللبن في البير بالاجماع او بالت فيها شاة عند
محمد انتهى وقال في موضع اخر ولو اختلط الما المستعمل بالما القليل قال بعضهم لا يجوز التوضي
به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الما المطلق فلم يغيره عن صفة
الطهورية كاللبن واما عندهما فلان القليل لا يمكن التحرز عنه ثم الكثير عند محمد ما يغلب
على الما المطلق وعندهما ان يستبين مواضع القطرة في الانا انتهى وفي الخلاصة جنب
اغتسل فانتضح من غسله شي في انايه لم يفسد عليه الما اما اذا كان يسيل فيه سيلانا افسده
وكذا حوض الحمام على هذا وعلى قول محمد لا يفسده ما لم يغلب عليه يعني لا يخرجه من الطهورية
انتهى بلفظه

فاذا عرفت هذا لم تتاخر عن الحكم بصحة الوضوء من الفساقي الموضوعة في المدارس عند
عدم غلبة الظن بغلبة الما المستعمل او وقوع نجاسة في الصغار منها فان قلت قد صرح قاضي
خان في فتاواه انه لو صب ما الوضوء في بير عند ابي حنيفة ينزح كل الما وعند صاحبيه ان
كان استنجى بذلك الما فكذلك وان لم يكن استنجى به على قول محمد لا يكون نجسا لكن ينزح
منها عشرون ليصير الما طاهرا انتهى فهذا ظاهر في استعمال الما بوقوع قليل من المستعمل فيه
على قول محمد وكذا صرحوا بان الجنب اذا نزل في البير لقصد الاغتسال يفسد الما عند الكل
صرح به الاكمل وصاحب معراج الدراية وغيرهما وفي بعض الكتب ينزح عشرون دلوا عند محمد
ولولا ان الكل صار مستعملا به لما نزح منها وفي فتاوى قاضي خان لو ادخل يده او رجله
في الانا لبرد ليصير الما مستعملا لانعدام الضرورة وكذا صرحوا بان الما يفسد اذا ادخل
الكف فيه وممن صرح به صاحب المبتغى بالغين المعجمة فهو يقتضي استعمال الكل وقال
القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ولو ان جنبا في فتاواه جنب اغتسل في بير
ثم في بير الى العشرة على قصد الاغتسال قال ابو يوسف تنجس الابار كلها وقال محمد يخرج
من الثالثة طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة ينجس المياه كلها وان لم يكن
عين نجاسة صار المياه كلها مستعملا الى اخر الفروع وهذا اصرح في استعمال الجميع للما عند محمد
بالاغتسال فيه وقال الامام القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار في الكلام على حديث

لا يبولن احدكم الى اخره قال ومن قال ان الما المستعمل طاهر طهور لا يجعل الاغتسال
فيه حراما وكذلك من قال طاهر غير طهور لان المذهب عنده ان الما المستعمل
اذا وقع في ما اخر لم يفسده حتى يغلب عليه بمنزلة اللبن يقع فيه وقدر ما يلاقي
بدن المستعمل يصير مستعملا وذلك القدر من جملة ما يغتسل فيه عادة يكون اقل مما
فصل عن ملاقاة بدنه فلا يفسد ويبقى طهورا كذلك ولا يحرم فيه الاغتسال الا ان
يحكم بنجاسة الغسالة فيفسد الكل وان كان اكثر من الغسالة كقطرة خمر تقع في حب
الا ان محمدا يقول لما اغتسل في الما القليل صار الكل مستعملا حكما فهذه العبارة كشفت
اللبس واوضحت كل خفاء وحدس فانها افادت ان مقتضى مذهب محمد ان الما لا
يصير مستعملا باختلاط القليل من الما المستعمل الا ان محمدا حكم بان الكل صار مستعملا حكما
لا حقيقة فما في البدايع محمول على ان مقتضى مذهب محمد عدم الاستعمال لا انه يقول
بخلافه وفي الخلاصة رجل توضا في طشت ثم صب ذلك الما في بير ينزح فيه الاكثر
من عشرين دلوا ومن صاحب فيه عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف ينزح
ما البير كله لانه نجس عندهما انتهى وهذا يفيد صيرورة ما البير مستعملا بصب الما
القليل المستعمل عليه فبالاولى اذا توضا فيها او اغتسل قلت قد وقع في جواز الوضو
من الفساقي الصغار الموضوعة في المدارس كلام كثير بين الحنفية من الطلبة والافاضل
في عصرنا وقبله وقد الف الشيخ العلامة قاسم فيها رسالة وسماها رفع الاشتباه
عن مسئلة المياه واستدل فيها بما ذكرناه عن البدايع ووافقه على ذلك بعض اهل
عصره وافتى به وتعقبه البعض الاخر والف فيها رسالة وسماها زهر الروض في
مسئلة الحوض ونبه عليها في شرح منظومة ابن وهبان وقال لا تغتر بما ذكره شيخنا
العلامة قاسم واستدل بما ذكرناه عن الاسرار وفتاوى قاضيخان والعبد الضعيف
ان شا الله تعالى يكشف لك عن حقيقة الحال بقدر الوسع والامكان وجهد المقل دموعه
فاقول وبالله التوفيق ان ما ذكره في البدايع صريح في عدم صيرورة الما القليل
مستعملا باختلاط المستعمل الاقل منه به وكذا ما ذكره الشارحون كالزيلعي والمحقق الكمال
والسراج الهندي في بحث الما المقيد كما نقلناه صريحا في ذلك واما ما ذكره الدبوسي
في الاسرار وما ذكره في الخلاصة وغيرها من نزح عشرين دلوا وما ذكره الاكمل وشراح
الهداية من كونه يفسد عند الكل وما ذكره القاضي الاسبيجابي والولوالجي عن محمد فكل
مبني على رواية ضعيفة عن محمد لا على الصحيح من مذهب محمد وسيظهر لك صدق
هذه الدعوى الصادقة بالبينة العادلة قال في المحيط واذا وقع الما المستعمل في البير
يفسد الما وينزح كله عند ابي يوسف لانه نجس وعند محمد لا يفسد ويجوز التوضي به
ما لم يغلب على الما وهو الصحيح لان الما المستعمل طاهر غير طهور فصار كالما المقيد
اذا اختلط بالما المطلق انتهى وقال الشيخ العلامة المحقق سراج الدين الهندي في

في شرح الهداية اذا وقع الما المستعمل في البير لا يفسده عند محمد ويجوز الوضوء به
ما لم يغلب على الما وهو الصحيح كالما المقيد اذا اختلط بالما المطلق وفي التحفة
يجوز الوضوء به ما لم يغلب على الما وعلى المذهب المختار واذا وقع الما المستعمل
في الما المطلق القليل قال بعضهم لا يجوز الوضوء به بخلاف بول الشاة مع ان كلا
منهما طاهر عند محمد والفرق له ان الما المستعمل من جنس ما البير فلا يستهلك فيه
والبول ليس من جنسه فيعتبر الغالب فيه وفي فتاوى قاضيخان لو صب الما المستعمل
في بير ينزح منها عشرون دلوا لانه طاهر عنده فكان دون الفارة وعلى هذا القول
الذي لا يجوز استعمال ما البير انتهى كلام العلامة السراج وقد استفيد من هذا فوايد
منها ان المشايخ اختلفوا في الما القليل المستعمل اذا اختلط بالما المطلق الاكثر منه
القليل في نفسه فمنهم من قال يصير الكل مستعملا عند محمد فيحتاج الى الفرق بينه وبين
بول الشاة فافاد الفرق بقوله والفرق الى اخره وهي الفايدة الثانية ومنهم من قال
لا يصير مستعملا ما لم يغلب على المطلق وصححه صاحب المحيط والعلامة كما رايت ونقل
العلامة عن التحفة انه المختار وبها يحمل ما نقله قاضيخان وغيره من نزح عشرين دلوا
على القول الضعيف اما على القول الصحيح فلا ينزح شي فاذا علمت هذا انفتح عليك
حمل قول من نقل عدم الجواز على القول الضعيف لا الصحيح كما فعله العلامة واما ما في
كثير من الكتب من ان الجنب اذا ادخل يده او رجله في الما فسد فهذا محمول على الرواية
القايلة بنجاسة الما المستعمل لا في المختارة للفتوى لان ملاقاة النجس للما القليل
تقتضي نجاسته لا ملاقاة الطاهر له وقد كشف ختام المحققين العلامة كمال الدين بن
الهمام في شرح الهداية حجاب الاستار فقال حوضان صغيران يخرج الما من احدهما ويدخل
في الاخر فتوضا وفي خلال ذلك جاز لانه جار وكذا اذا قطع الجاري من فوق بقي جري
الما كان جايزا ان يتوضا بما يجري في النهر وذكر في فتاوى قاضيخان في المسئلة الاولى
قال والما الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بنا على كون
المستعمل نجسا وكذا كثير من امثاله هذا اما على المختار في رواية انه طاهر غير طهور
فلا فليحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع انتهى كلام المحقق ومن هنا يعلم ان
فهم المسايل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة اصلين احدهما ان اطلاق الفقها في المسايل
مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون عنها
اعتمادا على صحة فهم الطالب والثاني ان هذه المسايل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف
الحكم فيها على الوجه التام الا بمعرفة وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه والا فتشتبه المسايل
على الطالب ويحار ذهنه فيها لعدم معرفة الوجه والمبنى ومن اهمل ما ذكرناه جاز في
الخبط والغلط واذا عرفت هذا ظهر لك ضعف من يقول في عصرنا ان الما المستعمل
اذا صب على الما المطلق وكان الما المطلق غالبا يجوز الوضوء بالكل واذا توضا في فسقية

صار الكل مستعملا اذ لا معنى للفرق بين المسئلتين وما قد يتوهم في الفرق من ان الوضوء
يشيع الاستعمال في الجميع بخلاف الصب مدفوع بان الشيوع والاختلاط في الصورتين سوا
بل لقايل ان يقول الغالب الغالب منظارح اقوى متا سرامن غيره لتعين المستعمل فيه
بالمعاينة والتشخيص وتخيص لانفصال وبالجملة فلا يعقل فرق بين الصورتين من جهة
الحكم فالحاصل انه يجوز الوضوء من الفساقي الصغار ما لم يغلب على ظنه ان الما المستعمل
كثير او سا و ولم يغلب على ظنه وقوع نجاسة قال العلامة قاسم في رسالته فان قلت اذا
تكرر الاستعمال هل يجمع ويمنع قلت الظاهر عدم اعتبار هذا المعنى في النجس فكيف بالطاهر
قال في المبتغى يعني بالغين المعجمة قوم يتوضؤن صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض
لان حكم ما الحوض في حكم ما جار انتهى بلفظه قال العبد الضعيف الظاهر انه يجمع ويمنع وما
ما استدل به من عبارة المبتغى فلا ليس من محل النزاع لان كلامنا في الحوض الصغير الذى
لا يكون في حكم الجارى وما في المبتغى مصور في الحوض الكبير بدليل قوله لان حكم ما الحوض
في حكم ما جار وقد نقل المحقق العلامة كمال الدين بن الهمام عبارة المبتغى ثم قال والما
اراد الحوض الكبير بالضرورة وايضا ما في المبتغى مفرع على القول بنجاسة الما المستعمل لا على
القول بطهارته بدليل ان الحدادى في شرح القدورى ذكر ما في المبتغى تفريعا على القول
بنجاسة الما المستعمل وكلامنا هنا على القول بطهارته ثم رايت العلامة بن امير حاج في شرحه
على منية المصلى قال في قول صاحب المنية وعن الفقيه ابى جعفر لو توضا في اجمة القصب
فان كان لا يخلص بعضه الى بعض جاز وما نصه وانما قيد الجواز بالشرط المذكور لانه لو كان
يخلص بعضه الى بعض لا يجوز كما هو المفهوم المخالف لجواب المسئلة لكن على القول بنجاسة
الما اما على طهارته فلا بل يجوز ما لم يغلب على ظنه ان الغرفة الذى يغترف منه لاسقاط
فرض من مسح او غسل ما مستعمل او ما اختلط به ما مستعمل مساو له او غالب عليه انتهى والاجمة
محركة الشجر الكثير الملتف ثم قال ايضا واتصال الزرع بالزرع لا يمنع اتصال الما بالما وان كان
ما يخلص فيجوز على الرواية المختارة في طهارة المستعمل بالشرط الذى سلف ولا يجوز على القول
القول بنجاسته انتهى ثم ذكر ايضا مسايل على هذا المنوال وهو صريح في ما قدمناه في جواز
الوضوء بالما الذى اختلط به ما مستعمل قليل ويدل عليه ايضا ما ذكره الشيخ سراج الدين
قارى الهداية في فتاويه التي جمعها تلميذه خاتم المحققين الكمال بن الهمام بلفظه سئل عن
فسقية صغيرة يتوضؤن فيها الناس وينزل فيها الما المستعمل وفي كل يوم ينزل فيها ما جديد
هل يجوز له الوضوء فيها اجاب اذا لم يقع فيها غير الما المذكور لا يضر انتهى يعني اذا وقعت فيها نجاسة
تنجست لصغرها

قوله ...

رحمه

رحمه الله او نما دايم فيه نجوا ان لم يكن عشرا في عشر اى لا يتوضا بما ساكن وقعت فيه
نجاسة مطلقا سوا تغير احد اوصافه او لا ولم يبلغ الما عشرة اذرع في عشرة اى علم
ان العلما اجمعوا على ان الما اذا تغير احد اوصافه بالنجاسة لا يجوز الطهارة
به قليلا كان الما او كثيرا جاريا كان او غير جار هكذا نقل الاجماع في كتبنا ومن
من نقله ايضا النووى في شرح المهذب عن جماعات من العلما وان لم يتغير بها
فاتفق عامة العلما على ان القليل ينجس بها دون الكثير لكن اختلفوا في الحد الفاصل
بين القليل والكثير فقال مالك ان تغير احد اوصافه بها فهو قليل لا يجوز الوضوء به
والا فهو كثير وحينئذ يختلف الحال باختلاف النجاسة في الكم وقال الشافعي اذا بلغ الما
قلتين فهو كثير فيجوز الوضوء به والا فهو قليل لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة
في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه اكبر راى المبتلى ان غلب على ظنه انه بحيث تصل
النجاسة الى الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز ومن من نص على انه ظاهر المذهب
شمس الايمة السرخسى في المبسوط وقال انه الاصح وقال الامام الرازى في احكام القران
ان مذهب اصحابنا ان كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة او غلب في الظن ذلك لا يجوز
الوضوء به سوا كان جاريا انتهى وقال الامام ابو الحسن الكرخى في مختصره وما كان من
المياه في الغدران او في مستنقع من الارض وقعت فيه نجاسة نظر المستعمل في ذلك
فان كان في غالب رايه ان النجاسة لم تختلط بجميعه لكثرته توضا من الجانب الذى هو
طاهر عنده في غالب رايه في اصابة الطاهر منه وما كان قليلا يحيط العلم ان النجاسة
قد خلصت الى جميعه او كان ذلك في غالب رايه لم يتوضا منه انتهى وقال ركن الاسلام
ابو الفضل عبد الرحمن الكرمانى في شرح الايضاح واختلفت الروايات في تحديد الكثير
والظاهر عن محمد انه عشر في عشر والصحيح عن ابى حنيفة انه لم يوقت في ذلك
بشى وانما هو موكول الى غلبة الظن في خلوص النجاسة انتهى وقال الحاكم الشهيد في
الكافى الذى هو جمع كلام محمد قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن يوقت عشرة في عشرة
ثم رجع الى قول ابى حنيفة وقال لا اوقت فيه شيا انتهى وقال الامام الاسبيجابى
في شرح مختصر الطحاوى ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند اصحابنا هو الخلوص
وهو ان يخلص بعضه من جانب الى جانب ولم تفسر الخلوص في رواية الاصول وسئل
محمد عن حد الحوض فقال مقدار مسجدى فذرعوه فوجد ثمانية في ثمانية وبه اخذ
محمد بن سلمة وقال بعضهم مسحوا مسجد محمد فكان داخله ثمان في ثمان وخارجه عشرا
في عشر ثم رجع محمد الى قول ابى حنيفة وقال لا اوقت فيه شيا انتهى وفي معراج الدراية
الصحيح عن ابى حنيفة انه لم يقدر في ذلك شيا وانما قال هو موكول الى غلبة الظن
في خلوص النجاسة من طرف الى طرف هذا اقرب الى التحقيق لان المعتبر عدم وصول
النجاسة وغلبة الظن في ذلك تجرى مجرى اليقين في وجوب العمل كما اذا اخبر واحد

بنجاسة الماء وجب العمل بقوله وذلك يختلف بحسب اجتهاد الراى وظنه وكذا فى شرح
المجمع والمجتبى وفى الغاية ظاهر الرواية عن ابى حنيفة اعتباره بغلبة الظن وهو الاصح
انتهى وفى الينابيع قال ابو حنيفة الغدير العظيم هو الذى لا يخلص بعضه الى بعض
ولم يفسر فى ظاهر الرواية وفوضه الى راى المبتلى به وهو الصحيح وبه اخذ الكرخى
انتهى وهكذا فى اكثر كتب ائمتنا فثبت بهذه النقول المعتبرة عن مشايخنا المتقدمين مذهب
امامنا الاعظم ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رضى الله عنهم فعليك التمسك به واما
ما اختاره كثير من مشايخنا المتاخرين بل عامتهم كما نقله فى معراج الدراية من اعتبار العشر
فى العشر فقد علمت انه ليس من مذهب اصحابنا وان محمدا وان كان قدره رجع عنه كما
نقله الائمة الثقات الذين هم اعلم بمذهب اصحابنا فان قلت ان فى الهداية وكثير من
الكتب ان الفتوى على اعتبار العشر فى العشر واختاره اصحاب المتون فكيف ساغ لهم ترجيح
عند المذهب قلت لما كان مذهب ابى حنيفة التفويض الى راى المبتلى به وكان الراى
يختلف بل من الناس من لا راى له اعتبر المشايخ العشر فى العشر توسعة وتيسيرا على الناس
فان قلت هل يعمل بما صح من المذهب او بفتوى المشايخ قلت يعمل بما صح من المذهب فقد
قال الامام ابو الليث فى نوازله سئل ابو نصر عن مسئلة وردت عليه ما تقول رحمك الله
وقعت عندك كتب اربعة كتاب ابراهيم بن رستم وادب القاضى عن الخصاف وكتاب المجرد
وكتاب النوادر من جهة هشام هل يجوز لنا ان نفتى منها اولا وهذه الكتب محمودة عندك
فقال ما صح عن اصحابنا فذلك علم محبوب مرغوب فيه مرضى به واما الفتيا فانى لا ارى
ان يفتى بشئ لا يفهمه ولا يحمل اثقال الناس فان كانت مسائل قد اشتهرت وظهرت
وانجلت عن اصحابنا رجوت ان يسع الاعتماد عليها فى النوازل انتهى وعلى تقدير
عدم رجوع محمد عن هذا التقدير فاقدره لا يستلزم تقديره به الا فى نظره وهو
لا يلزم غيره وهذا لانه لما وجب كونه ما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم
غيره بل يختلف باختلاف ما يقع فى قلب كل وليس هذا من قبيل الامور التى يجب فيها
على العامى تقليد المجتهد اليه اشار فى فتح القدير ويؤيده ما فى شرح الزاهدى عن
المحسن واصح حده ما لا يخلص بعض الماء الى بعض بظن المبتلى به واجتهاده ولا يناظر المجتهد
فيه انتهى فعلم من هذا ان التقدير بعشر فى عشر لا يرجع الى اصل شرعى يعتمد عليه كما نقله
محيى السنة فان قلت قال فى شرح الوقاية وانما قدرناه بناء على قوله صلى الله عليه وسلم
من حفر بيرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشرة ففهم من هذا انه
اذا اراد احد ان يحفر فى حريمها بيرا يمنع لانه يجذب الماء اليها وينفصل الماء فى البير الاولى
وان اراد ان يحفر بيرا بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة فى البير الاولى وتنجس ماءها
ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر فى عشر فعلم ان الشرع اعتبر العشر فى العشر فى عدم
سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة تسرى يحكم بالمنع قلت هو مردود من ثلاثة اوجه الاول

الاول ان كون حريم البير عشرة اذرع من كل جانب قول البعض والصحيح انه اربعون
من كل جانب كما سيأتى ان شاء الله تعالى الثانى ان قوام الارض اضعاف قوام الماء
فقياسه عليها فى مقدار عدم السراية غير مستقيم الثالث ان المختار والمعتمد فى البعد
بين البالوعة والبير ونفوذ الرائحة ان تغير لونه او ريحه او طعمه تنجس والا فلا هكذا
فى الخلاصة وفتاوى قاضيخان وغيرهما وصرح فى التاتارخانية ان اعتبار العشر فى العشر
على اعتبار حال اراضيهم والجواب يختلف باختلاف صلابة الارض ورخاوتها وحيث اختار
فى المتن اعتبار العشر لا باس بايراد تفاريعه والتكلم عليها فنقول اختلف المشايخ فى الذراع
على ثلاثة اقوال ففى المجتبى المختار ذراع الكرباس واختلف فيه ففى كثير من الكتب انه
ست قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة فهو اربعة وعشرون اصبعا بعدد حروف
لا اله الا الله محمد رسول الله والمراد بالاصبع القائمة ارتفاع الابهام كما فى غاية
البيان وفى فتاوى الولوالجى ان ذراع الكرباس سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع
قائمة وفى فتاوى قاضيخان وغيرها الاصح ذراع المساحة وهو سبع قبضات
فوق كل قبضة اصبع قائمة وفى المحيط والكافى الاصح انه يعتبر فى كل زمان ومكان
ذراعهم من غير تعرض للمساحة والكرباس هذا ال الكل فى المربع فان كان الحوض
مدورا ففى الظهيرية يعتبر ستة وثلاثون وهو الصحيح وهو مبرهن عند الحساب وفى
غيرها المختار المفتى به ستة واربعون كيلا يتعسر رعاية الكسر وفى المحيط الاحوط اعتبار
ثمانية واربعين وفى فتح القدير والكل تحكمات غير لازمة انما الصحيح ما قدمناه من
عدم التحكم بتقدير معين وفى الخلاصة وصورة الحوض الكبير المقدر بعشرة فى عشرة
ان يكون من كل جانب من جوانب الحوض عشرة وحول الماء اربعون ذراعا ووجه
الماء مائة ذراع هذا مقدار الطول والعرض انتهى واما العمق ففى الهداية والمعتبر فى
العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح لا ينكشف حتى لو انكشف ثم
اتصل بعد ذلك لا يتوضأ منه وعليه الفتوى كذا فى معراج الدراية وفى البدائع اذا
اخذ الماء وجه الارض يكفى ولا تقدير فيه فى ظاهر الرواية وهو الصحيح انتهى وهو
الاوجه لما عرف من اصل ابى حنيفة وفى الفتاوى غدير كبير لا يكون فيه الماء
فى الصيف وتروث فيه الدواب والناس ثم يملأ فى الشتاء ويرفع منه وان كان الماء
الذى يدخله على مكان نجس فالماء والجمد نجس وان كان كثيرا بعد ذلك وان كان داخلا
فى مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا فى عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهران
انتهى وهذا بناء على ما ذكروا من ان الماء النجس اذا دخل على ماء الحوض الكبير لا ينجسه
وان كان الماء النجس غالبا على الحوض لان كل ما يتصل بالحوض الكبير يصير منه
فيحكم بطهارته وعلى هذا افابركة الفيل بالقاهرة طاهرا اذا كان ممره طاهرا او
اكثره ممره على ما عرف فى ماء السطح لانها لا تجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو ان الداخل

اجتمع قبل ان يصل الى ذلك الما الكثير بها في مكان نجس حتى صار عشرا في عشر ثم
اتصل بذلك الما الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان الغدير الباقي محكوما بطهارته
كذا في فتح القدير وفي التجنيس واذا كان الما له طول وعمق وليس له عرض ولو قدر يصير
عشرا في عشر فلا باس بالوضوء فيه تيسيرا على المسلمين ثم العبرة بحالة الوقوع فان
نقص بعده لا ينجس وعلى العكس لا يطهر وكذا صحح في الاختيار وغيره ما في التجنيس قال في
فتح القدير وهذا التفريع على التقدير بعشر ولو فرعنا على الاصح ينبغي ان يعتبر اكبر
الراي لو ضم ومثله لو كان له عمق بلا سعة ولو بسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من
صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لان مدار الكثرة عند ابي حنيفة على تحكيم الراي في
عدم خلوص النجاسة الى الجانب الاخر وعند تقارب الجوانب لا شك في غلبة الخلوص اليه
والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق وبهذا يظهر ضعف ما في اختاره في الاختيار لانه
اذا لم يكن له عرض فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الاخر من عرضه وبه
خالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير تنجس الجانب الاخر بسقوطها في مقابلته بدون تفسير
وانت اذا حققت الاصل الذي بيناه قبلت ما وافقه وتركت ما خالفه انتهى وقد يقال
ان هذا كان الاوجه الا ان المشايخ وسعوا الامر على الناس وقالوا بالضم كما اشار اليه
في التجنيس بقوله تيسيرا على المسلمين وفي التجنيس الحوض اذا كان اعلاه عشرا في عشر
واسفله اقل من ذلك وهو ممتلئ يجوز التوضي فيه والاغتسال فيه وان نقص الماء حتى صار
اقل من عشر في عشر لا يتوضأ فيه ولكن يغترف منه ويتوضأ وفي الخلاصة ولو كان
اعلاه اقل من عشر في عشر واسفله عشر في عشر ووقعت قطرة خمر او توضا منه
رجل ثم انتقص الماء وصار عشرا في عشر اختلف المتاخرون فيه وينبغي ان يكون الجواب
على التفصيل ان كان الما الذي تنجس في اعلا الحوض اكثر من الذي في اسفله ووقع الما
النجس في الاسفل جملة كان الما نجسا ويصير النجس غالبا على الطاهر في وقت واحد وان
وقع الما النجس في اسفل الحوض على التدريج كان طاهرا وقال بعضهم لا يطهر كالما القليل
اذا وقعت فيه نجاسة ثم انبسط انتهى وذكر السراج الهندي ان الاشبه الجواز وفي التجنيس
حوض عشر في عشر الا ان له مشارع فتوضا رجل في شرعة او اغتسل والما متصل
بالواح المشرعة ولا يضطرب لا يجوز التوضي منه وان كان اسفل من الالواح فانه يجوز
وعلله في فتح القدير بانه في الاول كالحوض الصغير وفي الثاني حوض كبير مسقف وعلى
هذا الحوض الكبير اذا جمد ماوه فثقب فيه انسان ثقبا فتوضا من ذلك الموضع فان كان
الما منفصلا عن الجمد لا باس به لانه يصير كالحوض المسقف وان كان متصلا لا لانه صار
كالقصعة كذا في التجنيس وغيره وفي فتح القدير واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال
الما ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما فيجوز لهذا التوضي في الاجمة ونحوها انتهى وفي
المغرب الاجمة الشجر الملتف والجمع اجم واجام وقد قدمنا في الكلام على لغتنا في مسالة

مسالة الاجمة فارجع اليه ولو تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ما اخر وخرج حال
دخوله طهر وان قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه وقيل حتى يخرج ثلاثة امثاله
وصحح الاول في المحيط وغيره قال السراج الهندي وكذا البير واعلم ان عبارة كثير
منهم في هذه المسالة يفيد ان الحكم بطهارة الحوض انما هو اذا كان الخروج حالة
الدخول وهو كذلك فيما يظهر لانه حينئذ يكون في المعنى جاريا لكن اياك وظن
انه لو كان الحوض غير ملان فلم يخرج منه شي في اول الامر ثم لما امتلا خرج منه بعضه
لاتصال الما الجاري به انه لا يكون طاهرا حينئذ اذ غايته انه عند امتلائه قبل
خروج الما منه نجس فيطهر بخروج القدر المتعلق به الطهارة اذا اتصل به الما الجاري
الطهور كما لو كان ممتليا ابتدا ما نجسا ثم خرج منه ذلك القدر لاتصال الما الجاري
به ثم كلامهم يشير الى ان الخارج منه نجس قبل الحكم على الحوض بالطهارة وهو كذلك
كما هو ظاهر كذا في شرح منية المصلي وفي شرح الوقاية واذا كان حوض صغير يدخل
فيه الما من جانب ويخرج من جانب يجوز الوضوء في جميع جوانبه وعليه الفتوى من غير
تفصيل بين ان يكون اربعا في اربع او اقل فيجوز او اكثر فلا يجوز وبه في معراج الدراية
يفتى بالجواز مطلقا واعتمده في فتاوى قاضي خان وفي فتح القدير ان الخلاف مبني
على نجاسة الما المستعمل انتهى فقولهم في هذه المسالة انه لا يجوز الوضوء الا في موضع
خروج الما انما هو بنا على نجاسة الما المستعمل واما على المختار من طهارة الما المستعمل فالجواز
في هذه المسالة كما تقدم في نظايرها انه يجوز الوضوء فيها ما لم يغلب على ظن المتوضي ان
ما يغترفه لاسقاط فرض ما مستعمل او ما خالطه منه مقدار نصفه فصاعدا فكن على
هذا معتمدا كذا في شرح منية المصلي للعلامة ابن امير حاج رحمه الله واعلم ان الكثير التفاريع
المذكورة في الكتب مبنية على اعتبار العشر في العشر فاما على المختار من اعتبار غلبة
الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسالة لفظ كثيرا وكبيرا ثم تجرى التفاريع انتهى
وساير المايعات كالما في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ما تنجس فاذا كان غيره
ينجس وحيث انتهينا من التفاريع المذكورة في الكتب نرجع الى بيان الدلايل الاتية فنقول
استدلال الامام مالك رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الما طهور لا ينجسه
شي الا ما غير طعمه او لونه او ريحه واستدل الامام الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم
اذا بلغ الما قلتين لا يحمل خبثا واستدل ابو حنيفة على ما ذكره الرازي في احكام القران
بقوله تعالى ويحرم عليهم الخبايث والنجاسات لا محالة من الخبايث فحرم الله ه تحريما
مبهما ولم يفرق بين حال اختلاطها وانفرادها بالما فوجب تحريم استعمال كل ما تيقنا فيه
جزا من النجاسة ويكون جهة الخطر من طريق النجاسة اولى من جهة الاباحة لان الاصل
انه اذا اجتمع المحرم والمبيح قدم المحرم وايضا لا نعلم بين الفقها في ساير المايعات اذا خالطها
اليسير من النجاسة كاللبن والادهان ان حكم اليسير في ذلك كحكم الكثير وانه محظور

مطلب في بيان القلتين

[illegible]

عليه اكل ذلك وشربه فكذا الما بجامع لزوم اجتناب النجاسات ويدل عليه من السنة
قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الما الدايم ثم يغتسل فيه من الجنابة وفي
لفظ اخر ولا يغتسل فيه من جنابة ومعلوم ان البول القليل في الما الكثير لا يغير لونه
ولا طعمه ولا رايحته وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضا قوله صلى
الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده ثلاثا قبل ان يدخلها الانا
فانه لا يدري اين باتت يده فامر بغسل اليد احتياطا من نجاسة اصابته من موضع
الاستنجا ومعلوم انها لا تغير الما ولولا انها مفسدة عند التحقق لما كان الامر بالاحتياط
معنى وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة ولوغ الكلب بقوله طهور انا احدكم اذا
ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا وهو لا يغير انتهى فالحاصل انه حيث غلب على الظن
وجود نجاسة في الما لا يجوز استعماله اصلا بهذه الدلايل لا فرق بين ان يكون قلتين
او اكثر او اقل تغير او لا وهذا مذهب ابي حنيفة والتقدير بشي دون شي لا بد فيه
من نص ولم يوجد وفي بعض هذا الاستدلال كلام نذكره ان شا الله تعالى واما ما استدل
به مالك رضي الله عنه فهو مع الاستثنا ضعيف برشد بن سعد صرح بضعفه جماعة منهم
النووي في شرح المهذب واما بدون الاستثنا فقد ورد من رواية ابي داود والترمذي
من حديث الخدري قيل يا رسول الله انتوضا من بير بضاعة وهي بير يلقى فيها الحيض
ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه وسلم الما طهور لا ينجسه شي وحسنه الترمذي
وقال الامام احمد هو حديث صحيح ورواه البيهقي عن ابي يحيى قال دخلنا على سهل
ابن سعد في نسوة فقال لو اني اسقيكم من بير بضاعة لكرهتم ذلك وقد والله سقيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي منها قلنا هذا ورد في بير بضاعة بكسر البا وضمها
كذا في الصحاح وفي المغرب بالكسر لا غير وما كان جاريا في البساتين على ما اخرجه
الطحاوي في شرح معاني الاثار بسنده الى الواقدي قال البيهقي الواقدي لا يحتج بما
سنده فضلا عما يرسله قلنا قد اثنى عليه الداروردي وابو بكر بن العربي وابن الجوزي
وجماعة والدليل على انه كان جاريا ان الما الراكد اذا وقع فيه عذرة الناس والجيف
والمحايض والنتن تغير طعمه ولونه وريحه وينجس بذلك اجماعا وليس في الحديث استثنا
فدل ذلك على ان جريانها فان قيل نقل النووي في شرح المهذب عن ابي داود انه
قال مددت ردائي على بير بضاعة ثم ذرعته فاذا عرضها ستة اذرع وسالت الذي
فتح لي باب البستان هل غير بناها عما كان عليه فقال لا قال رايت فيها ما متغيرا قلنا
ما ذكره الطحاوي اثبات وما نقل ابو داود عن البستاني نفي والاثبات مقدم على النفي
والبستاني الذي فتح الباب مجهول الشخص والحال عنده فكيف يحتج بقوله ولان ابا داود
توفي بالبصرة في النصف من شوال سنة خمس وسبعين ومايتين فبينه وبين زمن النبي
صلى الله عليه وسلم مدة كثيرة ودليل التغير غالب وهو مضي السنين المتطاولة قال النووي

النووي في شرح المهذب وهذه صفتها في زمن ابي داود ولا يلزم ان تكون كانت هكذا
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطابي قد توهم بعضهم ان القا العذرة والجيف
وخروق الحيض في بير بضاعة كانت عادة وتعمدا وهذا لا يظن بذمي ولا وثني فضلا
عن مسلم فلم يزل من عادة الناس قديما وحديثا مسلمهم وكافرهم تنزيه الما وصونه
عن النجاسات فكيف يظن باهل ذلك الزمان وهم اعلى طبقات اهل الدين وافضل
جماعات المسلمين والما ببلادهم اعز والحاجة اليه من ان يكون هذا صنيعهم بالما وامتهانهم
له وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم من تغوط في موارد الما ومشارعه فكيف
من اتخذ عيون الما ومنابعه مطرح الانجاس وانما كان ذلك من اجل ان هذه البير
موضعها في حدور من الارض وكانت السيول تكسح هذه الاقذار من الطرق والافنية
وتحملها فتلقيها فيه وكان الما لكثرته وغزارته لا يوثر فيه ولان جوابه عليه السلام
لهم ان الما الكثير الذي صفته هذه في الكثرة والغزارة لا تؤثر فيه النجاسة لان السوال
انما وقع عن ذلك والجواب انما يقع عنه انتهى وقال الامام ابو نصر البغدادي المعروف
بالاقطع لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتوضا من بير هذه صفتها مع نزاهته
وايثاره الرايحة الطيبة ونهيه عن الامتخاط في الما فدل ان ذلك كان يفعل في الجاهلية
فشك المسلمون في امرها فبين النبي صلى الله عليه وسلم انه لا اثر لذلك مع كثرة
النزح انتهى وقال الطحاوي ان معنى قوله الما لا ينجسه شي والله اعلم انه لا يبقى نجسا
بعد اخراج النجاسة منه بالنزح وليس هو على حال كون النجاسة فيها وانما سالوا عنه
لانه موضع مشكل لان حيطان البير لم تغسل وطينها لم يخرج فبين النبي صلى الله عليه وسلم
ان ذلك يعفى للضرورة مثل قوله صلى الله عليه وسلم المومن لا ينجس ليس معناه
انه لا يتنجس وان اصابته النجاسة فان قيل العبرة لعموم اللفظ وهو لا ينجسه شي
لا لخصوص السبب وهو بير بضاعة فكيف خص هذا العموم بوروده في بير بضاعة
قلنا انما لا يخص عموم اللفظ بسببه اذا لم يكن المخصص مثله في القوة وههنا قد ورد
ما يخصصه وهو يساويه في القوة وهو حديث المستيقظ وحديث لا يبولن احدكم في
الما وانما خصصنا بهذين الحديثين وفقا للتناقض وكان من باب الحمل لدفع التناقض
واجب كذا ذكره السراج الهندي وصاحب المعراج وتعقبه في فتح القدير بانه لا تعارض
لان حاصل النهي عن البول في الما الدايم تنجس الما الدايم في الجملة لا كل ما اذ ليست
اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة وحاصل الما طهور
لا ينجسه شي عدم تنجس الما الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي
هاتين القضيتين واما حديث المستيقظ من منامه فليس فيه تصريح بتنجيس الما الا بتقدير
كون اليد نجسة بل ذلك تعليل منا للنهي المذكور وهو غير لازم اعني تعليله
بتنجيس الما عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه اعم من النجاسة والكراهة فنقول نهي لتنجس

الماء بتقدير كونها متنجسة مما يتغير ولكراهته بتقدير كونها مما لا يتغير واين هو من ذلك
الصريح الصحيح لكن يمكن اثبات المعارض بقوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء
احدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا تغير بالولوغ فتعين
ذلك الحمل والله سبحانه وتعالى اعلم انتهى وقد يقال ان اللام في حديث لا يبولن
احدكم في الماء للعموم حتى حرم البول في الماء القليل والكثير جميعا واخصت القضية الثانية
بالقليل بدليل يوجب تخصيصها حتى لم يحرم الاغتسال في الماء الدائم الكثير مثل الغدير العظيم
هكذا ذكره في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة فعلى هذا حاصل النهي عن البول
في الماء تنجس كل ما ركد فعارض قوله لا ينجسه شيء وكون الاجماع ان الكثير لا يتنجس
الا بالتغير امر آخر خارج عن مفهوم الحديث واثبات المعارض انما هو باعتبار المفهوم اي
ومن من صرح بان ما بين بضاعة كان كثيرا الشافعي رضي الله عنه واما ما استدل به
الشافعي فرواه اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يسأل عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان الماء
قلتين لم يحمل الخبث واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما قلنا هذا الحديث ضعيف
ومن من ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسماعيل بن اسحاق وابو بكر بن العربي
المالكيون ونقل ضعفه في البدائع عن ابن المديني وقال ابو داود لا يكاد يصح لواحد
من الفريقين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في تقدير الماء ويلزم منه تضعيف
حديث القلتين وان كان رواه في كتابه وسكت عنه وكذا ضعفه الغزالي في الاحياء
والروياني في البحر والحلية قال في البحر هو اختيار جماعة منهم بخراسان والعراق
ذكره النووي كما نقل عنه السراج الهندي وقال الزيلعي المخرج وقد جمع الشيخ تقي الدين
ابن دقيق العيد في كتاب الامام طرق هذا الحديث ورواياته واختلاف الفاظه واطال
في ذلك اطالة تلخص منها تضعيفه له فكذلك اضرب عن ذكره في كتاب الالمام مع شدة
الاحتياج اليه ووجهه ان الاضطراب وقع في سنده ومتنه ومعناه اما الاول فانه اختلف
على ابي اسامة فمرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر ومرة عنه عن
محمد بن جعفر بن الزبير ومرة يروي عن عبد الله بن عبد الله بن عمر ومرة يروي
عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وقد اجاب النووي عن هذا بانه ليس اضطرابا
لان الوليد رواه عن كل من المحمدين فحدث مرة عن احدهما ومرة عن الآخر ورواه
ايضا عبد الله وعبيد الله ابنا عبد الله بن عمر عن ابيهما وهما ايضا ثقتان واما الاضطراب
في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم ينجسه شيء وفي رواية احمد بن
اسحاق لعفان سئل عن الماء يكون في الصلاة وترده السباع والكلاب فقال اذا كان
الماء قلتين لا يحمل الخبث قال البيهقي وهو غريب وقال اسماعيل بن عياش عن محمد بن
اسحاق الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هارون عن محمد حماد بن سلمة فقال الحسن بن

ابن الصباح عنه عن حماد عن عاصم هو ابن المنذر قال دخلت مع عبيد الله بن عبد الله
ابن عمر بستانا فيه مقرى ماء فيه جلد بعير ميت فتوضأ منه فقلنا اتتوضأ منه وفيه
جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين
او ثلاثا لم ينجسه شيء وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم
باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلة فانه لا يحمل الخبث وضعفه
الدارقطني بالقاسم وروى باسناده صحيح من جهة روح بن القاسم عن ابن المنكدر عن
ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجس واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر بن
السري عن ابن لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني
كذا قال وخالفه غير واحد رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربا ومنهم من قال
اربعين دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال واجاب النووي عن
هذا الاضطراب اما عن الشك في قوله قلتين او ثلاثا فهي رواية شاذة غير ثابتة
فهي متروكة فوجودها كعدمها لكن الطحاوي اثبتها باسناده في شرح معاني الآثار
واما ما روي من اربعين قلة او اربعين غربا فغير صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم
وانما نقل اربعين قلة عن عبد الله بن عمرو بن العاص واربعين غربا اي دلوا عن ابي
هريرة وحديث النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على غيره قال النووي وهذا اما
نعتمده في الجواب واما الاضطراب في معناه فذكر شمس الائمة السرخسي وتبعه في الهداية
ان معنى قوله لم يحمل خبثا انه يضعف عن النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل الكل اي
لا يطيقه وهذا مردود من وجهين ذكرهما النووي في شرح المهذب الاول انه ثبت
في رواية صحيحة لابي داود اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس فيحمل الرواية الاخرى عليها
فمعنى لم يحمل خبثا لم ينجس وقد قال العلماء احسن تفسير غريب الحديث ان يفسر
مما جاء في رواية اخرى كذلك الحديث الثاني انه صلى الله عليه وسلم جعل القلتين حدا
فلو كان كما زعم هذا القائل لكان التقييد بذلك باطلا فان ما دون القلتين في هذا
زاد عليه في فتح القدير وقال هذا ان اعتبر مفهوم شرطه واما انه لم يعتبر مفهوم شرطه
فيلزم عدم التمام للجواب فانه حينئذ لا يفيد حكما اذا زاد على قلتين والسؤال عن ذلك
الماء كيف ما كان والنووي انما اقتصر على ما ذكره لانه يقول بان مفهوم الشرط حجة لكن
قال الجناذي ومعنى قوله اذا بلغ الماء قلتين يعني انقاصا لا ازديادا فان قيل ما
فوق القلتين ما لم يبلغ عشرا في عشر فهو ايضا يضعف عن احتمال النجاسة فما الفائدة
تخصيصه بالعكس قيل له من الجائز انه كان يوحى اليه بان مجتهدا سيجيء ويقول بان الماء
اذا بلغ قلتين لا يحتمل النجاسة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ردا لذلك القول انتهى
وهو كما ترى في غاية البعد قال المحقق في فتح القدير فالمعول عليه الاضطراب في معنى
القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة ورأس الجبل وما فسره الشافعي فمنقطع لجهالة

بيان القلتين

قلتين

فانه قال في مسنده اخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه
صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الما قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال
هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر فالقلة تسع قربتين وشيا قال الشافعي فالاحتياط
ان يجعل قربتين ونصفا فاذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس الا ان يتغير
وهجر بفتح الها والجيم قرية بقرب المدينة فثبت بهذا ان حديث القلتين ضعيف
فان قلت قد صححه ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت
من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى الفاظه ومفهومها اذ ليس هذا وظيفة
المحدث والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه اذا عرضه بعد صحة الثبوت للفتوى والعمل
بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم المغرب ابو العباس بن تيمية في تضعيفه وقال يشبه ان
يكون الوليد بن كثير غلط في رفع الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه دائما يفتي الناس
ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه معروف عند اهل المدينة
وغيرهم لاسيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يرو عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل
به احد من علما المدينة وذكر من التابعين ما يخالف هذا الحديث ثم قال فكيف تكون
هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم البلوى بها ولا ينقلها احد من
اصحابه ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها احد
من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة واطال رحمه الله الكلام
بما لا يحتمل هذا الموضع ولا يضر الحافظ ما اخرجه الدارقطني عن سالم عن ابيه لضعفه
وقال النووي بان حدنا هو ما حد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي اوجب الله
طاعته وحرم مخالفته وحدهم يعني الحنفية بخالف حده صلى الله عليه وسلم مع انه
حد بما لا اصل له ولا ضبط فيه مدفوع بان ما استند اليه بما ضعيف كما تقدم وما صرنا
اليه يشهد له الشرع والعقل فقد قدمنا الاحاديث الواردة في ذلك واما العقل فانا
نتيقن لعدم وصول النجاسة الى الجانب الاخر او يغلب على ظننا والظن كاليقين فقد
استعملنا الما الذي فيه نجاسة يقينا وابو حنيفة لم يقدر ذلك بشي بل اعتبر غلبة ظن
المكلف فهذا دليل عقلي مويد بالاحاديث الصحيحة المتقدمة فكان العمل به متعينا
ولان دليلنا وهو حديث النهي عن البول في الما الراكد ثابت في الصحيحين من رواية
ابي هريرة واسلامه متاخر وحديث القلتين حديث ابن عمر واسلامه متقدم والمتاخر
ينسخ المتقدم لو ثبت وقال الشافعي واحمد لو زال تغير القلتين بنفسه طهر الما
مع بقا البول والعذرة وغيرهما من النجاسات فيكون حينئذ نجاسة البول والعذرة
والخمر باعتبار الرائحة واللون والطعم لا لذاتها وهذا لا يعقل ولا يشهد له اصول ولو
اضيفت قلة نجاسة الى قلة نجسة عادتا طاهرتين عندهم وهذا يودي الى تنجس
الما الطاهر بقليل النجاسة دون كثيرها لانهم نجسوا القلة الطاهرة بوطل ما نجس

نجس ولم ينجسوها بقلة نجسة من الما بل طهروها بها ويودي ايضا الى قولهم طاهر
باجتماع نجسين وهذا مما يحيله المعقول رحمه الله والا فهو كالجاري اي وان
لم يكن عشرا في عشر فهو كالجاري فلا ينجس الا اذا تغير احد اوصافه ثم في قوله
كالجاري اشارة الى انه لا ينجس موضع الوقوع وهو مروي عن ابي يوسف وبه اخذ
مشايخ بخارى وهو المختار عندهم كذا في التبيين وفي فتح القدير وهو الذي ينبغي
تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند كثرة الما
عدم التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه وفي المضمرات عليه
الفتوى كذا في شرح منية المصلي وصحح في المبسوط والمفيد انه يتنجس موضع الوقوع
واليه اشار في القدوري بقوله جاز الوضوء من الجانب الاخر وذكر ابو الحسن الكرخي
ان كل ما خالطه النجس لا يجوز الوضوء به ولو كان جاريا وهو الصحيح قال الزيلعي
فعلى هذا ان ما ذكره المصنف لا يدل على ان موضع الوقوع لا يتنجس لانه لم يجعله الا
كالجاري فاذا تنجس موضع الوقوع من الجاري فمنه اولى ان يتنجس وفي البدائع ظاهر
الرواية انه لا يتوضا من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ولكن يتوضا من الجانب الاخر
ومعناه انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضا كذا فسره في الاملا
عن ابي حنيفة لانا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما وراه وعلى هذا قالوا
من استنجا في موضع من حوض لا يجزيه ان يتوضا من ذلك الموضع قبل تحريك الما
ولو وقعت الجيفة في وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الجيفة
وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضي فيه والا
فلا وان كانت غير مرئية بان بال انسان او اغتسل جنب اختلف المشايخ فيه قال مشايخ
العراق ان حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضا من ذلك الجانب بخلاف الجاري ومشايخنا
ورا النهر فصلوا بينهما في غير المرئية ان يتوضا من اي جانب كان كما قالوا جميعا في الما
الجاري وهو الاصح لان غير المرئية لا يستقر في مكان واحد بل ينتقل لكونه مايعا سيالا
بطبعه فلم يستيقن بالنجاسة في الجانب الذي يتوضا منه بخلاف المرئية انتهى وهكذا
مشى قاضي خان انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير وقدر الحوض الصغير
في الكفاية شرح الهداية باربع اذرع في اربع وفي الذخيرة عن بعضهم يحرك الما بيده
مقدار ما يحتاج اليه عند الوضوء فان تحركت النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع وقال
بعضهم يتحرى في ذلك ان وقع تحريه ان النجاسة لم تخلص الى هذا الموضع توضا منه وشرب
قال في شرح منية المصلي وهو الاصح وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى ان الفتوى
على جواز الوضوء من موضع الوقوع واختاره مشايخ بخارى لعموم البلوى حتى قالوا
يجوز الوضوء من موضع الاستنجا قبل التحريك قوله رحمه الله وهو ما يذهب بتبنة
اي الما الجاري ما يذهب بتبنة وقد توهم بعض المشتغلين ان هذا الحد فاسد لانه

يرد عليه الجمل والصفة فانهما يذهبان بتبين كثير ومنشا التوهم ان ما هو صولة
في كلامه وقد وقع مثلها في عبارة ابن الحاجب فانه قال الكلام ما يتضمن كلمتين
بالاسناد فقيل يرد عليه الورقة والحجر المكتوب عليه كلمتان فاكثر لان ما هي
موصولة بمعنى الذى لكن الجواب عنهما ان ما ليست موصولة فانما هي نكرة موصوفة
فالمعنى الجارى ما بالمد يذهب بتبنه والكلام لفظ يتضمن كلمتين وقد اختلف في حد
الجارى على اقوال منها ما ذكره المصنف واصحها انه ما يعده الناس جاريا كما ذكره في البدايع
والتبيين وكثير من الكتب قوله رحمه الله فيتوضا منه اى من الما الجارى قال الزيلعي
ويجوز ان يعود الى الما الراكد الذى بلغ عشرا في عشر لانه يجوز الوضوء به في موضع
الوقوع ما لم يتغير في رواية وهو المختار عندهم قوله رحمه الله ان لم ير اثره اى ان
لم يعلم اثر النجس فيه ورأى يستعمل بمعنى علم قال الشاعر رايت الله اكبر كل شى وانما
قلنا هذا لان الطعم والرايحة لا تعلق لبصر بهما وانما الطعم للذوق والرايحة للشم
قوله رحمه الله وهو طعم او لون او ريح اى لان ما ذكر وحاصله ان الما الجارى وما
هو في حكمه اذا وقعت فيه نجاسة ان ظهر اثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز لان وجود
الاثر دليل وجود النجاسة فكل ما تيقنا فيه نجاسة او غلب على ظننا ذلك لا يجوز
الوضوء به جاريا كان او غيره لان الما الجارى لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه كما قد يتوهم
وظاهر ما في المتون ان الجارى اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به ان لم ير اثرها
سوا كان النجس جيفة او غيرها فاذا بال انسان فيه فتوضا اخر من اسفله جاز ما لم يظهر
في الجرية اثره قال محمد في كتاب الاشربة ولو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضا
اسفل منه فان لم يجد في الما طعم الخمر او ريحه او لونه يجوز الوضوء به وكذا لو استقرت
الموسة فيه بان كانت جيفة ان ظهر اثر النجاسة لا يجوز والا جاز سوا اخذت الجيفة الما في
الجرية او نصفها انما العبرة لظهور الاثر ويوافقه ما في الينابيع قال ابو يوسف في
ما فيه صغير فيها كلب ميت سد عرضها فيجرى الما فوقه وتحته انه لا باس بالوضوء
اسفل منه اذا لم يتغير طعمه او لونه او ريحه وقيل ينبغى ان يكون هذا قول ابى يوسف
خاصة اما عند ابى حنيفة ومحمد لا يجوز الوضوء اسفل من الكلب انتهى ما في الينابيع
لكن المذكور في الفتاوى كفتاوى قاضى خان والتجنيس والولوالجى والخلاصة وفي
البدايع وكثير من كتب ايمتنا ان الاثر انما يعتبر في غير الجيفة اما في الجيفة فانه
ينظر ان كان كل او اكثره يجرى عليها لا يجوز الوضوء به وان كان الاقل يجوز الوضوء
وان كان النصف فالقياس الجواز والاستحسان انه لا يجوز وهو الاحوط ونظير هذا
ما المطر اذا جرى في ميزاب من السطح وكان السطح عذرة فالما طاهر لانه الذى يجرى
على غير العذرة اكثر وان كانت العذرة عند الميزاب فان كان الما كله او اكثره او نصفه
يلاقى العذرة فهو نجس وان كان اكثره لا يلاقى العذرة فهو طاهر وكذا انشا ما المطر اذا

اذا جرى على عذرات واستنقع في موضع كان الجواب كذلك ورجح في فتح القدير ان
العبرة لظهور الاثر مطلقا لان الحديث وهو قوله الما طهور لا ينجسه شى لما حمل على
الجارى كان مقتضاه جواز التوضى من اسفله وان احدث الجيفة اكثر الما ولم يتغير
فقولهم اذا احدث الجيفة اكثر الما او نصفه لا يجوز يحتاج الى مخصص قال ويوافقه
ما عن ابى يوسف وقد نقلناه عن الينابيع وقال تلميذه العلامة قاسم في رسالته المختار
اعتبار ما عن ابى يوسف انتهى لكن القايل ان يقال الاوجه ما في اكثر الكتب وقد صححه
ما في التجنيس كصاحب الهداية لان العلما رضى الله عنهم انما قالوا بان الما الجارى اذا وقعت
فيه نجاسة يجوز الوضوء به اذا لم ير اثرها لان النجاسة لا تستقر مع جريان الما فاذا لم
يظهر اثرها علم ان الما ذهب بعينها ولم تبق عينها موجودة فجاز استعمال الما اما اذا كانت
النجاسة جيفة وكان الما يجرى على اكثرها او نصفها تيقنا بوجود النجاسة فيه وقد تقدم
ان كل ما تيقنا وجود النجاسة فيه او غلب على ظننا وجودها فيه لا يجوز استعماله فكان
هذا ماخوذا من دلالة الاجماع لان الحديث لما حمل بالاجماع على الما الذى لم يتغير لاجل انه
عند التغير يتيقن بوجود النجاسة كان التغير ووجود النجاسة فيما يمكن فيه ذلك اما في
الجيفة فقد تيقنا بوجودها فلا يجوز استعمال الما التى هى فيه او اكثرها او نصفها من غير
اعتبار التغير لان التغير لما كان علامة على وجود النجاسة لا يلزم من انتفايه انتفاوه فكان
الاجماع مخصصا للحديث وما قلناه ماخوذ من دلالة الاجماع هذا ما ظهر للعبد الضعيف
لكن ينبغى ان يعلم ان هذا اعنى قولهم اذا احدث الجيفة اقل يجوز الوضوء اذا لم يظهر
اثر النجاسة وان قولهم منها اذا احدث الجيفة الاكثر او النصف لا يجوز يعنون وان لم
يظهر اثر النجاسة واما التوضى في عين والما يخرج منها فان كان في موضع خروجه جاز وان
كان في غيره فكذلك وان كان قدره اربعا فاقل وان كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار
السعدى جوازه والخلاف مبنى على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بهذه
المساحة اولا وهذه مبنية على نجاسة الما المستعمل كذا في فتح القدير وقد قدمنا ان
الفتوى على الجواز مطلقا ولذا صحح في الفتاوى الصغرى والحقوا بالجارى حوض الحمام
اذا كان الما ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا تنجس
وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه ففيه خلاف ذكره في المنية وفي المجتبى
الاصح انه ان كان يدخل الما من الانبوب والغرف متدارك فهو كالجارى وتفسير
الغرف ان لا يسكن وجه الما فيما بين الغرفتين قال في فتح القدير ثم لا بد من كون جريانه
لمدد له كما في العين والنهر هو المختار انتهى وفي السراج الوهاج ولا يشترط في الما الجارى
المدد هو الصحيح انتهى وفي التجنيس والمعراج وغيرهما الما الجارى اذا سد من فوق
فتوضا انسان بما يجرى في النهر وتوضا بذلك الما في حال جريانه فاجتمع ذلك الما في مكان
اخر ايضا ففعل رجل ثالث ذلك جاز وضوء الكل لان حكم واحد منهم انما توضا بالما حال

جريانه والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير وعن الحسن بن زياد ما يدل على
عدم جواز وضوء الثاني والثالث فانه قال في حفيرتين يخرج الماء من احدهما ويدخل
في الاخرى فتوضأ فيما بينهما جاز والحفيرة التي يدخل فيها الماء تفسد اذا كان معه
ميزاب واسع ومعه اداوة من ماء يحتاج اليه وهو على طمع من وجود الماء ولكن لا يتيقن
ذلك ما اذا يصنع حكي عن الشيخ الزاهدي الحسن الرستغفني انه كان يقول يأمر احد
رفقائه انه يصب الماء في طرف من الميزاب وهو يتوضأ فيه وعند الطرف الاخر من الميزاب
اناء يجتمع فيه الماء فالمجتمع طاهر وطهور لان استعماله حصل في حال جريانه والماء الجاري
لا يصير مستعملا باستعماله ومن المشايخ من انكر هذا القول وقال الماء الجاري انما لا يصير
مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر اما اذا لم يكن له مدد فيصير مستعملا والصحيح القول
الاول بدليل مسألة واتفاقات الناطفي ان النهر اذا سد من فوق فتوضأ انسان بما يجري
فانه يجوز فان هذا لم يبق للماء مدد ومع هذا يجوز التوضي به انتهى ما ذكره السراج
الهندي واعلم انه قد تقدم عن فتح القدير ان قولهم ما اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد
وكذا الكثير من اشباه ذلك انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل فاما على المختار من طهارته فلا
فلتحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع فروع في الخلاصة معزيا الى الاصل
يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه ولا يجب ان يسأل اذ الحاجة اليه عند
عدم الدليل والاصل دليل يطلق الاستعمال وقال عمر رضي الله عنه حين سأل عمرو بن العاصي
صاحب الحوض ترده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطا وكذا اذا وجد متغير
اللون والريح ما لم يعلم انه من النجاسة لان التغير قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء للمكث
وكذا البير التي يدلي فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار والعبيد لا يعلمون الاحكام
ويمسها الرستاقيون بالايدي الدنسة ما لم تعلم يقين النجاسة ولو ظن الماء نجسا فتوضأ ثم
ظهر انه طاهر جاز وذكر السراج الهندي عن الفقيه ابي الليث ان عدم وجوب السؤال
من طريق الحكم وان سأل كان احوط لدينه وعلى هذا الضيف اذا قدم اليه طعام ليس له
ان يسأل عنه وفي قول الرستغفني التوضي بماء الحوض افضل من النهر لان المعتزلة لا يجيزونه
من الحياض فنرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض ففي مكان
لا يتحقق النهر افضل كذا في فتح القدير وفي معراج الدراية قيل مسألة الحوض بناء على الجزء
الذي لا يتجزى فانه عند اهل السنة موجود في الخارج فيتصل اجزاء النجاسة الى جزء
لا يمكن تجزيته فيكون باقي الحوض طاهرا وعند المعتزلة والفلاسفة هو معدوم فيكون كل الماء
مجاور النجاسة فيكون الحوض نجسا عندهم وقيل في هذا التقرير نظر انتهى قالوا ولا
باس بالتوضي من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب منه ما لم يعلم به قذر ويكره
للرجل ان يستخلص لنفسه اناء يتوضأ منه ولا يتوضأ منه غيره وفي فتاوى قاضيخان
واختلفوا في كراهة البول في الماء الجاري والاصح هو الكراهة واما البول في الماء الراكد

الراكد فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية عن ابي الليث انه ليس
بحرام اجماعا بل مكروه ونقل غيره انه حرام ويحمل على كراهة التحريم لان غاية ما يفيده
الحديث كراهة التحريم فينبغي على هذا ان يكون البول في الماء الجاري مكروها كراهة
تنزيه فرقا بينه وبين البول في الماء الراكد وفي فتاوى قاضيخان اذا ورد الرجل ماء
فاخبره مسلم انه نجس لا يجوز له ان يتوضأ بذلك الماء قالوا هذا اذا كان عدلا فان كان
فاسقا لا يصدق وفي المستصفى روايتان انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة وبرؤية اثر اقدام
الوحوش عند الماء القليل لا يتوضأ به سبع مر بالركبة وغلب على ظنه شربه منها نجس والا
فلا انتهى وينبغي ان يحمل الاول على ما اذا غلب على ظنه ان الوحوش شربت منه بدليل
الفرع الثاني والا فمجرد الشك لا يمنع الوضوء به بدليل ما قدمنا نقله عن الاصل انه يتوضأ
من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه وينبغي ان يحمل التيقن المذكور في الاصل
قوله ولا يتيقنه على غلبة الظن والخوف على الشك او الوهم كما لا يخفى وفي التجنيس من دخل
الحمام واغتسل وخرج من غير نعل لم يكن به باس لما فيه من الضرورة والبلوى انتهى وسياتي
بقيته هذا ان شاء الله في بحث المستعمل قوله رحمه الله وموت ما لا دم له فيه كالبق والذباب
والزنبور والعقرب والسمك والضفدع والسرطان لا ينجسه اي موت حيوان ليس له دم سائل
في الماء القليل لا ينجسه وقد جعل في الهداية هذه المسألة مسألتين فقال اولا وموت ما ليس
له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها ثم قال وموت
ما يعيش في الماء لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقد جمعهما قول المصنف وموت ما لا
دم له لان مائي المولد لا دم له فكان الانسب ما ذكره المصنف من حيث الاختصار الا انه يرد عليه
ما كان مائي المولد والمعاش وله دم سائل فانه سيأتي لا ينجس في ظاهر الرواية مع ان عبارة
المصنف بخلافه فكذا فرق في الهداية بينهما ونقل في الهداية خلاف الشافعي في المسألة
الاولى وكذا في الثانية الا في السمك وما ذكره من خلاف الشافعي في الاولى ضعيف والصحيح
من مذهبه انه من قولنا كما صرح به النووي في شرح المهذب وفي غاية البيان قال ابو
الحسن الكرخي في شرح الجامع الصغير لا اعلم ان فيه خلافا بين الفقهاء من مقدم الشافعي
واذا حصل الاجماع في الصدر الاول صار حجة على من بعده انتهى وقد علمت انه موافق
لغيره وعلى تقدير مخالفته لا يكون خلافا للاجماع فقد قال بقوله القديم يحيى بن ابي كثير
التابعي الجليل كما نقله الخطابي ومحمد بن المنكدر والامام الساجي كما نقله النووي والدليل
على اصل المسألة ما رواه البخاري ومسلم في صحيحه باسناده الى ابي هريرة انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقع الذباب في اناء احدكم فليغمسه ثم لينزعه فان في
احد جناحيه داء وفي الاخر شفاء وفي رواية النسائي وابن ماجه من حديث ابي سعيد الخدري
فاذا وقع في الطعام فامقلوه فيه فانه يقدم السم ويؤخر الشفاء ومعنى امقلوه اغمسوه ووجه
الاستدلال به ان الطعام انه يكون حارا فيموت بالغمس فيه فلو كان يفسده لما امر النبي

صلى الله عليه وسلم بغمسه ليكون شفا لنا اذا اكلناه واذا ثبت الحكم فى الذباب ثبت
فى غيره مما هو فى معناه كالبق والدنابير والعقرب والبعوض والجراد والخنفسا
والنحل والنمل والصرصر والجعلان وبنات وردان والبرغوث والقمل اما بدلالة النص
او بالاجماع كذا فى المعراج قال الامام الخطابى وقد تكلم على هذا الحديث من خلاف
له وقال كيف يجتمع الدا والشفا فى جناحى الذبابة وكيف تعلم ذلك حتى تقدم جناح
الدا قال وهذا سوال جاهل او متجاهل والذى يجد نفسه ونفوس عامة الحيوان قد
جمع فيها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهى اشيا متضادة اذا تلاقت تفاسدت
ثم يرى الله عز وجل قد الف بينها وجعل سببا لبقا الحيوان وصلاحه لجدير ان لا ينكر
اجتماع الدا والدوا فى جزئين من حيوان واحد وان الذى الهم النحلة اتخاذ بيت عجيب
الصنعة وتعسل فيه والهم النملة كسب قوتها وادخاره لاوان حاجتها اليه هو الذى خلق الذبابة
وجعل لها الهداية الى ان تقدم جناحا وتوخر اخر لما اراد من الابتلا الذى هو مدرجة
التعبد والامتحان الذى هو مضمار التكليف وله فى كل شى حكمة وعلم وما يذكر الا اولوا
الالباب انتهى وقال بعضهم المراد به دا الكبر والترفع عن استباحة ما اباحته الشريعة
المطهرة واحلته السنة المعظمة فامر النبى صلى الله عليه وسلم بغمسه دفعا للتكبر والترفع
وهذا ضعيف لانه حينئذ يخرج ذكر الجناحين والشفاعة الفائدة كذا ذكر السراج الهندى
واستدل مشايخنا ايضا على اصل المسئلة بما عن سلمان الفارسى رضى الله عنه عليه السلام
قال يا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله
وشربه ووضوءه قال الزيلعى المخرج رواه الدارقطنى وقال لم يروه الا بقية عن سعيد
ابن ابى سعيد الزبيدى وهو ضعيف ورواه ابن عدى فى الكامل واعله ببقية
هذا وقال هو شيخ مجهول وحديثه غير محفوظ انتهى قال العلامه فى فتح القدير
ودفعا بان بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الايمة مثل الحمادين وابن المبارك ويزيد
بن هارون وبن عيينه ووكيع والاوزاعى واسحاق بن راهويه وشعبه وناهيك بشعبه
واحتياطه قال يحيى كان شعبه مبجلا لبقية حيث قدم بغداد وقد روى له الجماعة الا البخارى
واما سعيد بن ابى سعيد هذا فذكره الخطيب قال واسم ابيه عبد الجبار وكان ثقة فانتفت
الجهالة والحديث مع هذا لا ينزل عن الحسن انتهى قال فى الهداية ولان المنجس اختلاط الدم
المسفوح باجزايه عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست
من ضرورتها النجاسة كالطين واورد عليه ذبيحة المجوسى ومتروك التسمية عامدا
فانها نجسة مع زوال الدم المسفوح وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم العارض بان اكلت
ورق العناب فانها حلال مع ان الدم لم يسل واجاب الاكمل وغيره عن الاول بان القياس
الطهارة كالمسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح فذبحه كلا ذبح وعن الثانى
ان الشارع اقام الاهلية واستعمال الة الذبح مقام الاسالة بما هو داخل تحت قدرته ولا

ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الاصلية واجاب فى معراج الدراية
بان ذبيحة المجوسى والوثنى وتارك التسمية عمدا طاهر على الاصح وان لم توكل الذى
من الحيوان نجاسا سوا كان قبل الحياة او بعدها لانه لانه يشتمل على الدم فى كلتا الحالتين
قلنا الدم حال الحياة فى معدنه والدم فى معدنه لا يكون نجسا بخلاف الذى بعد
الموت لان الدما بعد الموت تنصب عن مجاريها فلا ينبغى فى معادتها فيتنجس اللحم
بتشربه اياها ولهذا لو قطعت العروق بعد الموت لا يسيل الدم منها وفى صلاة البقالى
لو مص البق الدم لم ينجس عند ابى يوسف لانه مستعار وعند محمد ينجسه وفى جمع الخلاف
على العكس والاصح فى العلق اذا مص الدم انه يفسد الما قال صاحب المجتبى ومن هذا
يعرف حكم القراد والحلم انتهى واما ما ذكره فى الهداية من خلاف الشافعى فى الثانية
فصحيح قال النووى فى شرح المهذب ما يعيش فى البحر مما له نفس سايلة ان كان ماكولا
فميته طاهرة ولا شك انه لا ينجس الما وما لا يوكل كالضفدع وكذا غيره ان قلنا لا يوكل
فاذا مات فى ما قليل او مايع او كثير ينجسه لا خلاف فيه عندنا انتهى واستدل
للمذهب فى الهداية بقوله ولنا انه مات فى معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال
محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموى لا يسكن الما هو المنجس وفى غاية البيان قيل غير السمك
يفسد لانعدام المعدن وقيل لا يفسد لعدم الدم وهو الاصح انتهى وقوله كبيضة حال محها
بالحا المهملة فيهما اى تغير صفرتها دما حتى لو صلى وفى كمه تلك البيضة تجوز صلاته بخلاف
ما لو صلى وفى كمه قارورة دم حيث لا تجوز لان النجاسة فى غير معدنها وعموم قوله مات
فى معدنه يقتضى ان لا يعطى للوحوش والطيور حكم النجاسة اذا ماتت فى معدنها لان معدنها
البر ولهذا اجعل شمس الايمة تعليل قوله لا دم فيها اصح قال ليس هذه الحيوانات دم سايل
فان ما فيها يبيض بالشمس والدم اذا شمس يسود كذا فى معراج الدراية وتعقبه فى فتح
القدير بان كون البر معدنا للسبع محل تامل فى معنى معدن الشى والذى تفهم منه ما يتولد
منه الشى وعلى التعليل الاول تفرع ما لو وقعت البيضة من الدجاجة فى الما رطبة او يابسة
لا تنجس الما لانها كانت فى معدنها ثم لا فرق بين ان تموت فى الما او خارجه ثم ينقل اليه
فى الصحيح وروى عن محمد اذا تفتت الضفدع فى الما كرهت شربه لا للنجاسة بل لحرمة
لحمه وقد صارت اجزاه فى الما وهذا ان كراهة شربه تحريمية وبه صرح فى التجنيس فقال
يحرم شربه وفى فتاوى قاضى خان فان كانت الحية او الضفدع عظيمة لها دم سايل تفسد
الما وكذا الوزغة الكبيرة فى رواية عن ابى يوسف وفى السراج الوهاج الذى يعيش فى
الما هو الذى يكون توالده ومثواه فيه سوا كانت لها نفس سايلة او لم تكن فى ظاهر
الرواية وروى عن ابى يوسف انه اذا كان لها دم سايل اوجب التنجيس انتهى وكذا ذكر
الاسبيجابى فما فى الفتاوى على غير ظاهر الرواية واختلف فى طير الما ففى السراج الوهاج
انه ينجس لانه يتعيش فى الما ولا يعيش فيه وفى شرح الجامع الصغير لقاضى خان وطير

الما اذا مات فى الما القليل يفسده هو الصحيح من الرواية عن ابى حنيفة وان مات فى غير الما يفسده باتفاق الروايات لان له دما سايلا وهو برى الاصل مائي المعاش والمائى ما كان توالده ومعاشه فى الما انتهى وطير الما كالبط والاوز وفى المجتبى الصحيح عن ابى حنيفة فى موت طير الما فيه انه لا ينجسه وقيل ان كان يفرخ فى الما لا يفسده والا فيفسده انتهى فقد اختلف التصحيح فى طير الما كما ترى والاوجه ما فى شرح الجامع الصغير كما لا يخفى وفى الكلب المائى والخنزير المائى اذا مات فى الما اجمعوا انه لا يفسد الما انتهى فكانه لم يعتبر القول الضعيف كما لا يخفى وقد وقع لصاحب الهداية هنا وفى بحث الما المستعمل التعليل بالعدم ووجه تصحيحه ان العلة متحدة وهى الدم وهو فى مسئلة يجوز كقول محمد فى ولد المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب كذا فى الكافى وتوضيحه ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعلل شتى الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول لتوقفه على وجودها وهنا كذلك لان المنجس هو الدم المسفوح لا غير ولا دم لهذه الاشيا بدليل ان الحرارة لازمة الدم والبرودة لازمة الما وهما نقيضان فلو كان لها دم لمات بدوام السكون فى الما كذا فى غاية البيان وفى الهداية والضفدع البرى والبحرى سوا وقيل البرى يفسد لوجود الدم وعدم المعدن وقيل لا يفسده قال الشارحون الضفدع البحرى هو ما يكون بين اصابعه سترة بخلاف البرى وصحح فى السراج الوهاج عدم الفرق بينهما لكن محله ما اذا لم يكن للبرى دم اما اذا كان له دم سايل فانه يفسده على الصحيح كذا فى شرح منية المصلى والضفدع بكسر الدال والانثى ضفدعة وناس يقولون ضفدع بفتح الدال وهى لغة ضعيفة وكسر الدال افصح والبق كبار البعوض واحدة بقة وقد يسمى به الفسفس فى بعض الجهات وهو حيوان كالقراد شديد النتن كذا فى شرح منية المصلى والزنبور بالضم وسمى الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب اى كلما طرد رجع وفى النهاية واشار الطحاوى الى ان الطافى من السمك فى الما يفسده وهو غلط منه فليس فى الطافى اكثر ما فيه انه غير ماكول فهو كالضفدع انتهى واعلم ان كل ما لا يفسد الما لا يفسد غير الما وهو الاصح كذا فى المحيط والتحفة والاشبه بالفقه كذا فى البدايع لكن يحرم اكل هذه الحيوانات المذكورة ما عدا السمك الغير الطافى لفساد الغذا وخبثه متفسخا او غيره وقد قدمناه عن التجنيس قوله رحمه الله والما المستعمل لقربة او رفع حدث اذا استقر فى مكان طاهر لا مطهر اعلم ان الكلام فى الما المستعمل يقع فى اربعة مواضع الاول فى سببه وقد اشار اليه بقوله لقربة او رفع حدث الثانى فى وقت ثبوته وقد اشار اليه بقوله اذا استقر فى مكان الثالث فى صفته وقد بينها بقوله طاهر الرابع فى حكمه وقد بينه بقوله لا مطهر والزيلعى رحمه الله ادرج الحكم فى الصفة وجعل قوله طاهر لا مطهر بيانا للصفة والاولى ما سمعته تبعا لما فى فتح القدير

اما الاول فقد ذكر ابو عبد الله الجرجانى انه يصير مستعملا باقامة القربة بان ينوى الوضو حتى يصير عبادة او برفع الحدث بان توضا المحدث للتبرد او للتعليم بلا خلاف بين اصحابنا الثلاثة وذكر ابو بكر الرازى خلافا وقال انه يصير مستعملا باقامة القربة او رفع الحدث عندهما وعند محمد باقامة القربة لا غير استدلالا بمسئلة الجنب اذا انغمس فى البير لطلب الدلو فقال محمد الما طاهر طهور لعدم اقامة القربة فلو توضا محدث بنية القربة صار الما مستعملا بالاجماع ولو توضا متوضى للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع ولو توضا المحدث للتبرد صار مستعملا عندهما خلافا لمحمد ولو توضا المتوضى بنية القربة صار مستعملا عند الثلاثة قال شمس الايمة السرخسى التعليل لمحمد بعدم اقامة القربة ليس بقوى لانه غير مروى عنه والصحيح عنده ان ازالة الحدث مفسدة له الا عند الضرورة كالجنب يدخل البير لطلب الدلو ومن شرط نية القربة عند محمد استدل بمسئلة البير وجوابه انه انما لم يصر مستعملا للضرورة لا لان الما لا يصير مستعملا بازالة الحدث فصار كما لو ادخل الجنب والحايض او المحدث يده فى الما لا يصير مستعملا للضرورة والقياس ان يصير مستعملا عندهم لازالة الحدث ولكن سقط للحاجة انتهى ووافقه عليه العلامة كمال الدين ابن الهمام والامام الزيلعى وصحح فى البدايع ان الخلاف لم ينقل عنهم نصا وانما سايلهم تدل عليه وكذا فى المحيط لكن قال وهذا الاختلاف صحيح عند محمد لان تغير الما عند محمد باعتبار اقامة القربة به لا باعتبار تحول نجاسة حكمية الى الما وعندهما تغير الما باعتبار انه تحول اليه نجاسة حكمية وفى الحالين تحول الى الما نجاسة حكمية فاوجب تغيره انتهى والذى يدل على صحة الاختلاف ما نقل فى المحيط والخلاصة وكثير من الكتب وعزاه الهندى الى صلاة الاثر لمحمد ان الرجل اذا اخذ الما بفمه وهو جنب ولا يريد المضمضة فغسل يده به اجزاه عن غسل اليد ولا يصير مستعملا عند محمد لعدم قصد القربة وان زال الحدث عن الفم لكن يقال من جهة شمس الايمة السرخسى ان محمدا انما لم يقل بالاستعمال للضرورة لا لان ازالة الحدث لا يوجب الاستعمال وقد علل به فى المحيط فقال لم نحكم باستعمال الما للضرورة ويؤيده ما فى فتح القدير ان الذى نعقله ان كلا من التقرب والاسقاط مؤثر فى التغير الا ترى انه لغيره وصف التقرب فى صدقة التطوع اثر التغير حتى حرم على النبى صلى الله عليه وسلم ثم راينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط معه غير ذلك وهو اشد تحريم على قرابته الناصرة له فعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعيا وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا ان يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس الايمة انتهى ولو غسل يده للطعام او سنه صار الما مستعملا لانه اقام به قربة لانه سنة ولو غسل يده من الوسخ لا يصير مستعملا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة كذا فى المحيط وهذا التعليل يفيد انه كان متوضيا ولا بد منه كما لا يخفى وقوله فيما قبله لانه اقام قربة يفيد انه قصد اقامة السنة فلو لم يقصدها لا يصير مستعملا وفيه لو وصلت شعر ادمى الى ذوابتها فغسلت

ذلك الشعر الواصل لم يصر الما مستعملا ولو غسل راس انسان مقتول قد بان منه صار
الما مستعملا لان الراس اذا وجد مع البدن ضم الى البدن وصلى عليه فيكون بمنزلة
البدن والشعر لا يضم مع البدن فبالانفصال لم يبق له حكم البدن فلا تكون غسالته
مستعملة قال الولوالجي في فتاواه وهذا الفرق يانى على الرواية المختاره ان شعر الادمى
ليس بنجس اما على الرواية الاخرى لاياتى فانه نجس ينجس الما انتهى وفي المبتغى وغيره
وبتعليم الوضوء للناس لا يصير مستعملا اذا لم يرد به الصلاة بل اراد تعليمه انتهى ولا
يخفى ان التعليم قربة فاذا قصد اقامة القربة ينبغى ان يصير الما مستعملا كغسل اليدين
للطعام فانه لم يرد به الصلاة بل اقامة القربة كما لا يخفى ويويده ما في شرح النقاية
ان القربة ما يتعلق به حكم شرعى وهو استحقاق الثواب ولا شك ان في التعليم المقصود
ثوابا وقد يجاب عنه بان هذا الما لم يستعمل لقربة لان القربة فيه ليست بسبب استعماله
انما هي بسبب تعليمه ولهذا لو علمه بالقول استغنى عن هذا الفعل بخلاف غسل اليد من
الطعام فان القربة فيه لا تحصل الا باستعماله فافترقا وفي الفتاوى الظهيرية وغسالة
الميت نجسة كذا اطلق محمد في الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الما
مستعملا ولا يكون نجسا الا ان محمدا انما اطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا وفي
الخلاصة اما اذا توضا الصبى في طشت هل يصير الما مستعملا اذا كان الصبى عاقلا انتهى
وقد قدمنا حكم ما اذا ادخل يده في الانا فليراجع وفي الخلاصة ولو اخذ الما بفمه لا يريد
به المضمضة لا يصير الما مستعملا عند محمد وكذا لو اخذ بفيه وغسل اعضاه بذلك فقال
ابو يوسف لا يبقى طهورا وهو الصحيح انتهى واعلم ان هذا وامثاله كقولهم فيمن ادخل
يديه الى المرفقين او احدى رجليه في اجانة يصير الما مستعملا لغيرها ان الما يصير مستعملا
باحد من ثلاثة اما بازالة الحدث كان معه تقرب اولا او اقامة القربة كان معه رفع
حدث اولا او اسقاط الفرض فان في هذه المسايل لم يزل الحدث ولا الجنابة عن العضو
المغسول لما عرف ان الحدث والجنابة لا يتجزيان زوالا كما لا يتجزيان ثبوتا قالوا وهذا
هو الصحيح وكذا لم توجد نية القربة وانما سقط الفرض عن العضو المغسول فكان الاولى
ذكر هذا السبب الثالث ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض
عن اليد مثلا يقتضى ان لا تجب اعادة غسلها مع بقية الاعضا ويكون ارتفاع الحدث موقوفا
على غسل الباقى وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال الا ان يقال ان الحدث زال عن
العضو زوالا موقوفا لكن المعلل به في كتاب الحسن عن ابى حنيفة كما نقل في فتح القدير
اسقاط الفرض في مسئلة ادخال اليد الانا لغير ضرورة لا ازالة الحدث وفي الخلاصة لو
غسل المحدث عضوا اخر سوى اعضا الوضوء كالفخذ الاصح انه لا يصير مستعملا بخلاف اعضا
الوضوء انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة وبفضل توضا اودابة توكل لا يصير مستعملا ووضوء الحائض
مستعمل لان وضوها مستحب انتهى ولا يخفى انه لا يصير مستعملا الا اذا قصدت الاتيان بالمستحب

بالمستحب وفي البدايع لو زاد على الثلاث فان اراد بالزيادة ابتدا الوضوء صار الما
مستعملا وان اراد الزيادة على الوضوء الاول اختلف المشايخ فيه انتهى وفي كلام قدمنا
في بحث تثليث الغسل في السنن فليراجع فانه يقتضى ان الوضوء على الوضوء لا يكون
قربة الا اذا اختلف المجلس فحينئذ يكون الما مستعملا اما اذا اتحد المجلس فلا يكون
قربة بل مكروه فيكون الما غير مستعمل وفي معراج الدراية فان قيل المتوضى ليس على
اعضايه نجاسة لا حقيقية ولا حكمية فكيف يصير الما مستعملا بنية القربة قلنا لما
نوى القربة فقد ازداد طهارة على طهارة وان تكون طهارة جديدة الا بازالة النجاسة
الحكمية حكما فصارت الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سوا انتهى

واما الثانى اعنى

وقت ثبوت الاستعمال فقال بعض مشايخنا الما المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان
من ارض او انا وهو مذهب سفيان الثورى واستدل بمسايل زعم انها تدل له منها
اذا توضا او اغتسل وبقى على يده لمعة فاخذ البلل منها في الوضوء او من اى عضو
كان في الغسل وغسل اللمعة يجوز ومنها نقل البلة من مغسول الى ممسوح جايز وان
وجد الانفصال ومنها ان الخرقة التى يتمسح بها تجوز الصلاة معها وان كان ما اصابها
من البلل كثيرا فاحشا وكذا اذا اصاب ثوبه الما المستعمل لا يضره وان كان كثيرا وان
وجد الانفصال لنا ما عندنا فما دام على العضو لا يصير مستعملا واذا زايل صار مستعملا
وان لم يستقر في مكان وكذا لو مسح راسه ببلل باق بعد مسح الخفين لا يجزيه وعلل
بانه ما قد مسح به مرة اشار به الى ما قلنا وقالوا لا يجوز نقل البلة من عضو مغسول
الى مثله فدل على ان المذهب ما قلناه ووجهه ان القياس يقتضى صيرورته مستعملا بنفس
الملاقاة لوجود السبب فكان ينبغى ان يوخذ لكل جزء من العضو جزء من الما الا ان فيه
حرجا فسقط اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة او في عضو واحد حكما
كما في الجنابة فاذا زايل العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس
وقد حصل الجواب عن المسئلة الاولى التى استدل بها سفيان واما عن الثانية فقد ذكر
الحاكم الجليل انها على التفصيل ان لم يكن استعمله في شى من اعضايه يجوز اما اذا كان
استعمله لا يجوز والصحيح انه يجوز وان استعمله في المغسولات لان فرض الغسل لما
تادى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله
في المسح على الخف ثم مسح به راسه حيث لا يجوز لان فرض المسح يتادى بالبلة وتفصيل
الحاكم محمول على هذا واما ما مسح بالمنديل او تقاطر على الثوب فهو مستعمل الا انه لا يمنع
جواز الصلاة لان الما المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما وان كان نجسا لكن
سقط اعتبار نجاسته ههنا لمكان الضرورة هذا ما قرره صاحب البدايع رحمه الله وذكر
في المحيط ان القايل باشتراط الاستقرار سفيان فقد دونا اهل المذهب وصحح في الهداية

وكثير من الكتب ان المذهب صيرورته مستعملا بمجرد الانفصال وان لم يستقر وصدر به
في الكافي وذكر ما في الكنز بصيغة قيل وما ذكره في الكنز هو مذهب سفيان الثوري
وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وابي حفص الكبير وظهير الدين المرغيناني قال في
الخلاصة والمختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان ويسكن عن التحرك انتهى وفي غاية
البيان ان مختار فخر الاسلام البزدوي وغيره في شروح الجامع الصغير اجتماعه في مكان
بعد المزايلة وفيما اختاره صاحب الهداية حرج عظيم على المسلمين انتهى وفي معراج الدراية
عن شيخه ان ما في الهداية في حق من لا ضرورة فيه كثياب غير المتوضي وقيل في حق
المتغسل لانه قليل الوقوع لا في حق المتوضي انتهى والحاصل ان المذهب ما في الهداية وما
في الكنز اختيار بعض المشايخ ومبنى اختيار ما في الكنز توهم ان ما ذكره في الهداية فيه حرج
عظيم كما توهم في غاية البيان لان الماء الذي يقطر من الاعضاء يصيب ثياب المتوضي فلو قلنا
باستعماله بالانفصال فقط لتنجس ثوبه على القول بنجاسته حتى احتاج بعضهم الى حمله على ثياب
غير المتوضي وبعضهم الى حمله على المغتسل كما رايت وليس ما توهموه من الحرج موجودا فقد قدمنا
عن البدائع ان ما يصيب ثوب المتوضي معفو عنه بالاتفاق وكذا ذكر في غيره واما في ثياب
غير المتوضي فلا حرج وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل ولم يستقر بل هو في الهواء فسقط
على عضو انسان وجرى فيه من غير ان ياخذه بكفه فعلى قول العامة لا يصح وضوءه وعلى
قول البعض يصح   الثالث اعني صفة الماء المستعمل لم تذكر
في ظاهر الرواية ولهذا ذكره في الكافي الذي هو جمع كلام محمد ان الماء المستعمل لا يجوز الوضوء
به ولم يبين صفته من الطهارة والنجاسة ولهذا لم تثبت مشايخ العراق خلافا بين اصحابنا
في صفته فقالوا طاهر غير طهور عند اصحابنا وغيرهم اثبت الخلاف فقالوا ان عن ابي
حنيفة روايتين في رواية محمد عنه انه طاهر غير مطهر وبها اخذ وكذا رواها زفر وعافية
عن ابي حنيفة كما ذكره قاضي خان في شرحه وفي رواية ابي يوسف والحسن بن زياد
انه نجس غير ان الحسن روى عنه التغليظ وابا يوسف روى عنه التخفيف وكل اخذ بما روى
وروي عن ابي يوسف ان المستعمل ان كان محدثا او جنبا فهو طاهر غير طهور وان كان
متوضيا فهو طاهر طهور وقد صحح المشايخ رواية محمد حتى قال في المجتبى وقد صحت
الروايات عن الكل انه طاهر غير طهور الا الحسن وقال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير
هو المختار عندنا وهو المذكور في عامة كتب محمد عن اصحابنا واختاره المحققون من مشايخ
ما وراء النهر وفي المحيط انها المشهور عن ابي حنيفة وفي كثير من الكتب وعليها الفتوى من
غير تفصيل بين المحدث والجنب والمذكور في فتاوى الولوالجي والتجنيس في مواضع ان الفتوى
على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب
وقد ذكر النووي ان الصحيح من مذهب الشافعي انه طاهر غير
طهور وبه قال احمد وهو رواية عن مالك ولم يذكر ابن المنذر عنه غيرها وهو قول

قول جمهور السلف والخلف انتهى وجه رواية النجاسة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن
احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كما في الهداية وكثير من الكتب قال في
البدائع في وجه الاستدلال به حرم الاغتسال في الماء القليل لاجماعنا على ان الاغتسال
في الماء الكثير ليس بحرام فلولا ان القليل من الماء يتنجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي
معنى لان القاء الطاهر في الطاهر ليس بحرام اما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا نهيا عن
تنجيس الماء الطاهر بالاغتسال وذا يقتضي التنجس به ولا يقال يحتمل انه نهى لما فيه من اخراج
الماء من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن
كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كماء الورد واللبن فاما اذا
كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل
فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا فاما ملاقاة النجس الطاهر توجب تنجيس الطاهر وان
لم يغلب على الطاهر لاختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل
فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل انه نهى لان اعضاء الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية
وذا يوجب تنجيس الماء القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان النهي عن
الاغتسال ينصرف الى الاغتسال المسنون لانه هو المتعارف بين المسلمين والمسنون منه
ازالة النجاسة قبل الاغتسال على ان النهي عن ازالة النجاسة الحقيقية التي على البدن قد
استفيد بالنهي عن البول فيه فوجب حمل النهي على الاغتسال فيه لما ذكرنا صيانة لكلام
صاحب الشرع عن الاعادة الخالية عن الافادة انتهى وقد حصل من الجواب الاول دفع ما ذكره
في فتح القدير تبعا للنووي ومن الجواب الثاني دفع ما في السراج الوهاج كما لا يخفى على
من يراجعهما وفي معراج الدراية فان قيل القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فلا
يلزم تنجس الماء بالاغتسال قلنا قد بينا ان مطلق النهي للتحريم خصوصا اذا كان مؤكدا بنون
التاكيد لا باعتبار القران انتهى ويستدل لابي حنيفة وابي يوسف ايضا بالقياس واصله
الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية بجامع الاستعمال في النجاسة موصوفا
بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف لان وصف النجاسة حقيقة لا يقوم الا بجسم لذلك
وفي غيره مجاز يزيل معناه الحقيقي واحد في ذلك الجسم وفي الحدث وهذا لانه ليس المتحقق لنا
من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قيامه لمن قام به
الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان
هناك وصفا حقيقيا عقليا او محسوسا فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى
ويدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الا يرى ان الخمر محكوم بنجاسته في شريعتنا
وبطهارته في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي
هذا لا تفاوت بين الدم والحدث فانه ايضا ليس الا كذلك الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس
وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل

فيه فى الفروع وهو المستعمل فى الحدث فيكون نجسا الا ان هذا انما ينتهض على من يسلم
كون حكم الاصل ذلك كمالك واكثر العلما واما من يشترط فى نجاسة خروجه من
الثوب متغيرا بلون النجاسة كالشافعى فلا نعم الما الذى يستعمل فى الحقيقية التى لا لون
بها يغاير لون الما كالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه
عندهم مستعمل وهو لا يقتصر وصف الاستعمال على رافع الحدث فانها تنتهض عليه نعم الكلام
معه فى نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا لسنا الان بصدد توجيه رواية نجاسة المستعمل
عن ابى حنيفة على اصولنا فان قيل لو تم ما ذكرنا كان للبلوى تاثير فى اسقاط حكمها كالجوز
الضرورة لا تعدو حكمها محلها والبلوى فيه انما هى فى الثياب فليسقط اعتبار نجاسة
ثوب المتوضى وتبقى حرمة شربه والطبخ به وغسل الثوب منه ونجاسة من يصيبه كذا فى
وجه القياس للعلامة المحقق كمال الدين بن الهمام رحمه الله على نجاسته واستدل فى الكفاية
للشيخ جلال الدين الخبازى باشارة قوله تعالى عقيب الامر بالوضو والتيمم ولكن يريد
ليطهركم فدل اطلاق التطهير على ثبوت النجاسة فى اعضا الوضو ودل الحكم بزوالها
التوضى على انتقالها الى الما فيجب الحكم بالنجاسة ثم ان ابا يوسف جعل نجاسته حقيقية
لعموم البلوى فيه لتعذر صيانة الثياب عنه ولكونه محل اجتهاد فاوجب ذلك خفته
فى حكمه والحسن جعل غليظة لانها نجاسة حكمية وانها اغلظ من الحقيقية الا ترى انه عفى
عن القليل من الحقيقية دون الحكمية ووجه رواية محمد ما رواه البخارى ومسلم فى صحيحهما
من حديث جابر قال مرضت فاتانى النبى صلى الله عليه وسلم وابو بكر يعودانى فوجدانى
قد اغمى على فتوضا النبى صلى الله عليه وسلم ثم صب وضوءه على فافقت وفى البخارى
ايضا ان الناس كانوا يتمسحون بوضو رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه انه اذا توضا
كادوا يقتتلون على وضوئه بهذا استدل مشايخنا لرواية الطاهرة منهم البيهقى فى الشامل
وكذا استدل به النووى فى شرح المهذب ولكن لقائل ان يقول ان هذا لا يصلح دليلا للمدعى
لان الذى يتمسح به ليس هو المتقاطر من اعضائه عليه السلام فانه يجوز ان يكون هو
وما فضل من وضوئه فان فى بعض رواياته الصحيحة فجعل الناس ياخذون من فضل
وضوئه فيتمسحون به وفى لفظ النسائى فى هذا الحديث واخرج بلال فضل وضوئه فابتدره
الناس وليس المراد به المتقاطر من وضوئه عليه السلام وكذا حديث جابر فصب عليه
من وضوئه فان جعل الوضو اسما لمطلق الما فلا دلالة فيه على طهارة الما المستعمل وان
اريد بوضوئه فضل مائه الذى توضا ببعضه لا استعمل فى اعضائه فلا دلالة فيه ايضا
وان جعل اسما للما المعد للوضو فلا دلالة فيه ايضا فحينئذ لا يدل مع هذه الاحتمالات
كذا ذكره العلامة الهندى ولهذا والله اعلم لم يستدل المحقق بن الهمام بهذه الدلايل
لرواية الطهارة وانما استدل بالقياس فقال المعلوم من جهة الشارع ان الالة التى يسقط
الفرض ويقام بها القربة تتدنس واما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان اصله

اصله مال الزكاة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ فى لفظ على
اللام فحرم على من شرف بقرابته الناصرة له ولم يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو
صلى حامل دراهم الزكوة صحت كذا انجب فى الما ان يتغير على وجه لا يصل الى
التنجس وهو سلب الطهورية الا ان يقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس انتهى
لكن قد علمت الدليل الذى ذكرناه لابى حنيفة انفا فاندفع به هذا القياس وبهذا
يترجح القول بالنجاسة ولهذا والله اعلم ذكر صاحب الهداية فى التجنيس ان الفتوى
على رواية محمد لعموم البلوى الا فى الجنب كما نقلناه عنه وعن الولوالجى انفا فانه لما كان دليل
النجاسة قويا كان هو المختار الا ان البلوى عمت فى الما المستعمل فى الحدث الاصغر فافتى
المشايخ بالطهارة بخلاف المستعمل فى الاكبر لم يوجد فيه عموم البلوى فكان على المختار
من النجاسة ويؤيده ما ذكره شمس الايمة السرخسى فى المبسوط ان قوله فى الاصل اذا
اغتسل فى البير الطاهر افسده دليل على ان الصحيح من قول ابى حنيفة ان الما المستعمل
نجس لان الفاسد من الما هو النجس انتهى لكن رجح فى موضع اخر رواية ابى يوسف القايلة
بالتخفيف واستبعد رواية الحسن القايلة بالتغليظ فقال ما رواه الحسن بعيد فان للبلوى
تاثيرا فى تخفيف النجاسة ومعنى البلوى فى الما المستعمل ظاهر فانه صون الثياب عنه
غير ممكن وهو مختلف فى نجاسته فكذلك خف حكمه انتهى وفى فتاوى قاضيخان المشهور
عن ابى حنيفة وابى يوسف نجاسة الما المستعمل لكن قال فى الذخيرة والظاهر ان الما
المستعمل طاهر للجنب والمحدث وقد قدمناه فى الغسل فليراجع
ثم اعلم ان الما المستعمل على قول القايلين بنجاسة عينه عند البعض حتى لا يجوز الانتفاع
به بوجه ما وعند البعض بنجاسته بالمجاورة حتى يجوز الانتفاع به ساير الوجوه سوى
الشرب لان هذا ما ازيلت به النجاسة الحكمية فصار كما ازيل به النجاسة الحقيقية ووجه
الاول ان المجاورة انما تكون بانتقال شى من عين الى عين ولم يوجد حقيقة الا انه نجس
الما بالاستعمال شرعا فيكون نجاسا عينا كذا ذكره الامام صاحب الهداية فى التجنيس ولم يرجح
لكن تاخيره وجه الاول يفيد ترجيحه كما هى عادته فى الهداية وفى الخلاصة ويكره شرب
الما المستعمل واما الما اذا وقعت فيه نجاسة فان تغير وصف الما لم يجز الانتفاع بحال
وان لم يتغير الما جاز الانتفاع به لبل الطين وسقى الدواب انتهى ولا يخفى ان الكراهة على
رواية الطهارة اما على رواية النجاسة فحرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجس
منها وفى البدايع ويكره التوضى فى المسجد عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا باس
به لانه عنده طاهر واما ابو يوسف فلانه يقول بنجاسته وكذا ما روى عن ابى حنيفة
واما على قول من روى الطهارة عنه فلانه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما
يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم انتهى وفى فتاوى قاضى خان وان توضا فى انا فى المسجد
جاز عندهم الرابع حكمه قال قاضى خان فى فتاواه

اتفق اصحابنا فى الروايات الظاهرة ان الما المستعمل فى البدن لا يبقى طهورا انتهى
وقال فى الهداية انه لا يزيل الاحداث قال الشارحون ان هذا احكمه وقالوا قيد
بالاحداث لما انه يزيل الانجاس على ما روى محمد عن ابى حنيفة ان الما المستعمل طاهر
غير طهور لان ازالة النجاسة الحقيقية تجوز بالمايعات عند ابى حنيفة صرح به
القوام الاتقانى و [illegible] كى فى المعراج وصاحب النهاية وغيرهم هذا وان كان الما المستعمل
طاهرا عند محمد لكن لا يجوز به ازالة النجاسة الحقيقية عنده لان عنده لا يجوز ازالتها
الا بالما المطلق وقد قدمنا ان الما المستعمل ليس بمطلق ولهذا اندفع ما توهمه بعض الطلبة
فى عصرنا ان الما المستعمل يزيل الانجاس عند محمد لما انه يقول بطهارته وهو حفظ شيا
وغابت عنه اشيا واندفع ايضا ما توهمه بعض المشتغلين ان الما المستعمل لا يزيل الانجاس
اتفاقا لما انه عند ابى حنيفة وابى يوسف نجس فلا يزيل ومحمد وان كان يقول بطهارته
فعنده لا يزيل الا المطلق كما قدمنا لانه حفظ رواية النجاسة عن ابى حنيفة ونسى رواية
الطهارة عنه التى اختارها المحققون وافتوا بها وذكر فى المجتبى عن القدورى وشرح
الارشاد وصلاة الجلابى انه يجوز ازالة النجاسة بالما المستعمل على الرواية الظاهرة
وما ذكرناه من حكمه عندنا فهو مذهب الشافعى واحمد ورواية
عن مالك وذهب الزهرى ومالك والاوزاعى فى اشهر الروايات عنهما وابو ثور الى انه مطهر
واختاره ابن المنذر واحتجوا بقوله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا لان الطهور ما يطهر
غيره مرة بعد اخرى يحتج لاصحابنا ومن تبعهم ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه
رضى الله عنهم احتاجوا فى مواطن من اسفارهم الكثيرة الى الما ولم يجمعوا المستعمل لاستعماله
مرة اخرى فان قيل تركوا الجمع لانه لا يجتمع منه شى فالجواب ان هذا لا يسلم وان سلم
فى الوضو لا يسلم فى الغسل فان قيل لا يلزم من عدم جمعه منه الطهارة به ولهذا لم يجمعوه
للشرب والطبخ والعجن والتبرد ونحوها فالجواب ان ترك جمعه للشرب ونحوه للاستقذار
فان النفوس تعافه للعادة وان كان طاهرا كما استقذر النبى صلى الله عليه وسلم الضب
وتركه فقيل حرام هو قال لا ولكنى اعافه واما الطهارة مرة ثانية فليس فيه استقذار فتركه
يدل على امتناعه واما الجواب عن احتجاجهم فيعلم مما قدمنا فى اول بحث المياه من ان
الطهور ليس هو المطهر لغيره فضلا عن التكرار وبما ذكرناه اندفع ما ذكره صدر الشريعة
بقوله ونحن نقول لو كان طاهرا لجاز فى السفر الوضو به ثم الشرب ولم يقل احد بذلك
انتهى لما علمت ان عدم شربه للاستقذار مع طهارته لا لعدمها رحمه الله ومسئلة
البير جحط اى ضابط حكم مسئلة البير جحط وصورتها جنب انغمس فى البير للدلو او للتبرد
ولا نجاسة على بدنه فعند ابى حنيفة الرجل والما نجسان وعند ابى يوسف الرجل جنب
على حاله والما طاهر على حاله وعند محمد الما طاهر والرجل طاهر طهور فالجيم من الجنب
علامة نجاستهما والحا من الحال اى كلاهما بحاله والطا من الطاهر فرتب حروفه على ترتيب

ترتيب الايمة فالحروف الاول للامام الاول الاعظم والثانى للثانى والثالث للثالث
وجه قول ابى حنيفة ان الفرض قد سقط عن بعض الاعضا باول الملاقاة لان النية
ليست بشرط لسقوط الفرض فاذا سقط الفرض صار الما مستعملا عنده فيتنجس الما والرجل
باق على جنابته لبقا الحدث فى بقية الاعضا وقيل عنده بنجاسة الرجل بنجاسة الما المستعمل
وصحح فى شروح الهداية انه نجس بالجنابة عنده وفايدة الخلاف تظهر فى تلاوة القران ودخول
المسجد اذا تمضمض واستنشق وفى فتاوى قاضى خان الاظهر انه يخرج من الجنابة ويتنجس
بالما النجس حتى لو تمضمض واستنشق حل له قراة القران انتهى ووجه قول ابى يوسف ان
الصب شرط لاسقاط الفرض عنده فى غير الما الجارى وما هو حكمه ولم يوجد فكان الرجل
بحاله فاذا لم يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا نية القربة لا يصير الما مستعملا
فكان بحاله ووجه قول محمد على ما هو الصحيح عنه ان الصب ليس بشرط عنده فكان الرجل
طاهرا ولا يصير الما مستعملا وان ازيل به حدث للضرورة واما على ما خرجه ابو بكر
الرازى فانما لا يصير الما مستعملا عنده لفقد نية القربة وهى شرط عنده فى صيرورته مستعملا
وهذه المسئلة اخذ منها ابو بكر الرازى الاختلاف فى سبب استعمال الما بين الاصحاب وقد
تقدم ان اخذه منها غير لازم كما ذكره شمس الايمة وقال الخبازى فى حاشية الهداية قال
القدورى رحمه الله كان شيخنا ابو عبد الله الجرجانى يقول الصحيح عندى من مذهب
اصحابنا ان ازالة الحدث توجب استعمال الما ولا معنى لهذا الخلاف اذ لا نص فيه وانما
لم ياخذ الما حكم الاستعمال فى مسئلة طلب الدلو لمكان الضرورة اذ الحاجة الى الانغماس فى
البير لطلب الدلو مما يكثر فلو احتاجوا الى الغسل عند نزح ما البير كل مرة لحرجوا حرجا عظيما
وصار كالمحدث اذا اغترف الما بكفه لا يصير مستعملا بلا خلاف وان وجد اسقاط الفرض
لمكان الضرورة بخلاف ما اذا ادخل غير اليد فيه صار الما مستعملا انتهى وعن ابى حنيفة
ان الرجل طاهر لان الما لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال من العضو قال الزيلعى
والهندى وغيرهما تبعا لصاحب الهداية وهذه الرواية اوفق الروايات اى للقياس وفى فتح
القدير وشرح المجمع انها الرواية المصححة انتهى وتعليلهم هنا يفيد انه لو تمضمض واستنشق
داخل البير قبل انفصاله لا يخرج عن الجنابة لصيرورة الما مستعملا قبل الانفصال وقد صرح
به فى السراج الوهاج فعلم بما قررناه ان المذهب فى المختار فى هذه المسئلة ان الرجل طاهر
والما طهور طاهر غير واما كون الرجل طاهرا على الصحيح فقد علمته واما كون الما المستعمل كذلك على
الصحيح فقد علمته ايضا مما قدمناه قيدنا اصل المسئلة بالجنب لان الطاهر اذا انغمس
لطلب الدلو ولم يكن على اعضايه نجاسة لا يصير الما مستعملا اتفاقا لعدم ازالة الحدث واقامة
القربة وان انغمس للاغتسال صار مستعملا اتفاقا لوجود اقامة القربة وحكم المحدث حكم
الجنابة ذكره فى البدايع وكذا حكم الحايض والنفسا اذا نزلا بعد الانقطاع اما قبل الانقطاع
وليس على اعضايها نجاسة فانها كالطاهر اذا انغمس للتبرد لانها لا تخرج عن الحيض بهذا

الوقوع فلا يصير الما مستعملا كذا في فتاوى قاضي خان والخلاصة وقيد نا بقوله انغمس
لطلب الدلو او التبرد لانه لو انغمس بقصد الاغتسال للصلاة قالوا صار الما مستعملا اتفاقا
لوجود ازالة الحدث ونية القربة لكن ينبغي ان لا يزول حدثه عند ابي يوسف لما
نقلوا عنه ان الصب شرط عنده في غير الما الجاري وما هو في حكمه لاسقاط الفرض
ولم ار من صرح بهذا وقد علمت فيما قدمناه في الكلام على ما الفساقي ان قولهم بان ما
البير يصير مستعملا عند الكل مبني على قول ضعيف عن محمد والصحيح من مذهب محمد
ان الما البير لا يصير مستعملا مطلقا لان المستعمل هو ما نسا قطع الاعضا وهو مقلوب
بالنسبة الى الما الذي لم يستعمل فاحفظ هذا وكن على ذكر منه ينفعك ان شا الله تعالى
ثم رايت بعد هذا العلامة بن امير حاج في شرح منية المصلي صرح بما ذكرته وقال الما
المستعمل هو الما الذي لاقى الرجل الذي زال حدثه فيجب نزح جميع الما على رواية
نجاسة الما المستعمل ولا يجب نزح شي منها على رواية طهارته بل هو باق على طهوريته
وقد عرفت ان رواية الطهارة هي المختار انتهى فعلى هذا قولهم صار الما مستعملا معناه
صار الملاقي للبدن مستعملا لا ان جميع ما البير صار مستعملا وقيدنا بقوله ليس على اعضائه
نجاسة حقيقية لانه لو كان كذلك لتنجس الما اتفاقا وقيد المسئلة في المحيط بقوله ولم
يتدلك فيه ولم يبين مفهومه وكذا في الخلاصة والظاهر منه انه اذا نزل للدلو وتدلك
في الما صار الما مستعملا اتفاقا لان الدلك فعل منه قايم مقام نية الاغتسال فصار كما لو
نزل للاغتسال وقيد المسئلة بعضهم بان لا يكون استنجى بالاحجار فمفهومه انه لو كان استنجى
بالاحجار تنجس الما اتفاقا لكن هذا ينبني على ان الحجر في الاستنجا مخفف لا مطهر وفيه
خلاف ذكره في التجنيس وذكر ان المختار انه مخفف لا مطهر وسنذكره ان شا الله تعالى في
موضعه فان قلت لم قال ابو يوسف بان الصب شرط في العضو
لا في الثوب وما الفرق بينهما قلت روي عن ابي يوسف روايتان في رواية ان الصب
شرط فيهما ووجهه ان القياس يابى التطهير بالغسل لان الما يتنجس باول الملاقاة وانما
حكمنا بالطهارة ضرورة ان الشرع كلفنا بالتطهير والتكليف بحسب القدرة وسمى الما
طهورا وذلك يقتضي حصول الطهارة به والضرورة تندفع بطريق الصب فلا ضرورة الى
طريق اخر مع ان الما حالة الصب بمنزلة ما جار وفي غير حالة الصب راكد والراكد اضعف
من الجاري وفي رواية ان الصب شرط في العضو لا الثوب وهو المشهور عنه ووجهه ان
غسل الثياب بطريق الصب لا يتحقق الا بكلفة ومشقة لانها تغسلها النسا عادة وكل امرأة
لا تجد خادما يصب الما عليها ولا ما جاريا واما غسل البدن يتحقق بطريق الصب من غير
كلفة وكذا في النهاية وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي جنب اغتسل
في البير ثم في ابيار الى العشرة قال ابو يوسف تنجس الابار كلها وقال محمد يخرج من الثالثة
طاهرا ثم ينظر ان كان على بدنه عين نجاسة نجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة

نجاسة صارت المياه كلها مستعملة ثم بعد الثالثة ان وجدت منه النية يصير مستعملا
وان لم يوجد منه النية لا يصير مستعملا عنده ولو انه غسل الثوب النجس في اجانة وعصره
ثم في اجانة الى العشرة فان الثوب يخرج من الثالثة طاهرا والمياه الثلاثة نجسة في قولهم
جميعا وابو يوسف فرق بين الثوب والبدن فقال لان في الثوب ضرورة ولا ضرورة في
البدن انتهى ولا يخفى ان مقتضى مذهب ابي يوسف من اشتراط الصب ان لا تتنجس المياه
كلها عنده لما ان الحدث لم يزل ونية الاغتسال وان وجدت لكن لا اعتبار بها اذا لم يصح
الغسل عنده وقد علمت فيما قدمناه عند الكلام على ما الفساقي ان ما ذكره الاسبيجابي وغيره
من كون ما الابار يصير مستعملا عند محمد مبني على القول الضعيف لا على الصحيح فارجع
اليه تجد لك فرجا كبيرا ان شا الله تعالى وقد ظهر لي ان قولهم بنجاسة ما الابار عند ابي
يوسف وقولهم بنجاسة ما البير اذا نزل للاغتسال عنده مفرع على رواية عن ابي يوسف انه
ح نزل في البير وهو جنب كان الما نجسا والرجل نجس وقد ذكر هذه الرواية عنه الاسبيجابي
وذكر هذه الفروع بعدها فالظاهر انها مفرعة عليها لا على القول المشهور عنه ان الرجل
بحاله والما بحاله والله الهادي للصواب قوله رحمه الله وكل اهاب دبغ فقد طهر لما
كان يتعلق بدباغ الاهاب ثلاثة مسايل طهارته وهي تتعلق بكتاب الصيد والصلاة فيه
وهي تتعلق بكتاب الصلاة والوضوء منه بان يجعل قربة وهي تتعلق بالمياه ذكره في بحث المياه
لافادة جواز الوضوء منه بطريق الاستطراد فاندفع بهذا ما قيل ان هذا الموضع ليس
ببيان هذه المسئلة والاهاب الجلد غير المدبوغ والجمع اهب بضمتين وبفتحتين اسم
له واما الاديم فهو الجلد المدبوغ وجمعه ادم بفتحتين كذا في المغرب وكذا اسمى جرما
وجرما كذا في النهاية وقوله كل اهاب يتناول كل جلد يحتمل الدباغة واما لا يحتمله فلا
حاجة الى استثنائه وبه يندفع ما ذكره الهندي انه كان ينبغي استثنا جلد الحية فلا يطهر
جلد الحية والفارة به كاللحم وكذا لا يطهر بالذكاة لان الذكاة كما تقام مقام الدباغ فيما
يحتمله كذا في التجنيس وفيه اذا اصلح امعا شاة ميتة فصلى وهي معه جازت صلاته لانه يتخذ
منها الاوتار وهو كالدباغ وكذلك العقب والعصب وكذلك لو دبغ المثانة فجعل فيها لبن
جاز ولا يفسد اللبن وكذلك الكرش ان كان يقدر على اصلاحه وقال ابو يوسف في الاملا
ان الكرش لا يطهر لانه كاللحم انتهى واما قميص الحية فهو طاهر كذا في السراج الوهاج ثم
الدبغ هو ما يمنع عود الفساد الى الجلد عند حصول الما فيه والدباغ على ضربين حقيقي وحكمي
فالحقيقي هو ان يدبغ بشي له قيمة كالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحا الشجر والملح
وما اشبه ذلك وضبط بعضهم ان الشب بالبا الموحدة وذكر الازهري ان غيره تصحيف
وضبطه بعضهم بالثا المثلثة وهو نبت طيب الرايحة مر الطعم يدبغ به ذكره الازهري
والجوهري في الصحاح وبايهما كان فالدباغ به جايز واما القرظ فهو بالظا لا بالضاد ورق
شجر السلم بفتح السين واللام ومنه اديم مقروظ اي مدبوغ بالقرظ قالوا والقرظ ينبت

بنواحي تهامة كذا ذكره النووي في شرح المهذب وانما نبهنا عليه لانه يوجد مصحفا
في كثير من كتب الفقه ونقرا بالضاد والحكمي بالسين والترتيب والالقا في الريح
لا بمجرد التجفيف والنوعان مستويان في ساير الاحكام الا في حكم واحد وهو انه لما اصابه
الماء بعد الدباغ الحقيقي لا يعود نجسا باتفاق الروايات وبعد الحكمي فيه روايتان وسنتكلم
على المختارة مع نظايرها ان شا الله تعالى قوله رحمه الله الا جلد الخنزير والادمي يعني
كل اهاب دبغ جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسة عينه وجلد الادمي لكرامته
وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الاستثنا من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم
فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الادمي فقد ذكر في النهاية انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز
الانتفاع به كساير اجزايه فكيف يصح هذا الاستثنا وقيل جلد الخنزير والادمي لا يقبلان
الدباغ لان لهما جلودا مترادفة بعضها فوق بعض وعلى هذا يكون الاستثنا منقطعا كما
لا يخفى وانما استثنى الجلد ولم يستثن الاهاب مع كونه مناسبا للمستثنى منه وهو قوله كل
اهاب دبغ لما ان الاهاب هو الجلد قبل ان يدبغ فكانه مهيا للدباغ فيقال له اهاب لكن
اذا تهيا له واستعد وجلد الخنزير والادمي لا يتهيان للدبغ فلذا استثنى بلفظ الجلد دون
الاهاب وانما قدم الخنزير على الادمي في الذكر لان الموضع موضع اهانة لكونه في بيان
النجاسة وتاخير الادمي في ذلك اكمل فحاصله ان من المشايخ من قال انما لا يطهر جلد
الخنزير بالدباغ لانه لا يندبغ لان شعره ينبت من لحمه ولو تصور دبغه لطهر وقال بعضهم
لا يطهر وان اندبغ لانه محرم العين كذا في معراج الدراية وفي المبسوط روي عن ابي يوسف
انه لا يطهر بالدباغ وفي ظاهر الرواية لا يطهر اما لانه لا يحتمل الدباغ او لان عينه نجس
انتهى واما الادمي فقد قال بعضهم ان جلده لا يحتمل الدباغة حتى لو قبلها طهر لانه
ليس بنجس العين لكن لا يجوز الانتفاع به ولا يجوز دبغه احتراما له وعليه اجماع المسلمين
كما نقله ابن حزم وقال بعضهم ان جلده لا يطهر بالدباغة اصلا احتراما له فالقول بعدم
طهارة جلده لعظيم لحرمته لا يتجزى احد على سلخه ودبغه واستعماله ويدخل في عموم قوله
كل اهاب جلد الفيل فيطهر بالدبغ خلافا لمحمد في قوله ان الفيل نجس العين وعنهما كساير
السباع قال في المبسوط بلد الحدث وهو الاصح فقد جا في حديث ثوبان ان النبي
صلى الله عليه وسلم اشترى لفاطمة سوارين من عاج فظهر استعمال الناس العاج من غير
نكير فدل على طهارته انتهى واخرج البيهقي انه صلى الله عليه وسلم كان يمتشط بمشط من
عاج قال الجوهري العاج عظم الفيل قال العلامة في فتح القدير وهذا الحديث يبطل
قول محمد بنجاسة عين الفيل وسياتي تمامه في عظم الميتات ان شا الله تعالى ويدخل ايضا
في عموم قوله كل اهاب جلد الكلب فيطهر بالدباغ بنا على انه ليس بنجس العين وقد اختلفت
روايات المبسوط فيه فذكر في بيان سورة ان الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب
نجس اليه يشير محمد في الكتاب بقوله وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير قال وبعض

وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون على طهارة جلده بالدباغ وقال
في باب الحدث وجلد الكلب يطهر عندنا بالدباغ خلافا للحسن والشافعي لان عينه نجس
عندهما ولكنا نقول الانتفاع به مباح حالة الاختيار فلو كان عينه نجسا لما ابيح الانتفاع
به وهذا اصرح من مخالفة الاول وذكر ايضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب في
القليل قال وبهذا يتبين انه ليس بنجس العين وذكر في الايضاح اختلاف الرواية فيه وفي
مبسوط شيخ الاسلام اما جلد الكلب فعن اصحابنا فيه روايتان في رواية يطهر بالدبغ وفي
رواية لا يطهر وهو الظاهر من المذهب وذكر في البدايع ان فيه اختلاف المشايخ فمن
قال انه نجس العين جعله كالخنزير ومن جعله طاهر العين جعله مثل ساير الحيوانات
سوى الخنزير والصحيح انه ليس بنجس العين وكذا صححه في موضع اخر وقال انه اقرب
القولين الى الصواب وكذلك قال مشايخنا فيمن صلى وفي كمه جرو انه تجوز صلاته وقيد
الفقيه ابو جعفر الهندواني الجواز بكونه مشدود الفم انتهى وكذا صحح في الهداية طهارة
عينه وتبعه شارحوها كالاتقاني والكاكي والسغناقي واختار قاضي خان في الفتاوى
نجاسة عينه وفرع عليها فروعا فالحاصل انه قد اختلف التصحيح فيها والذي يقتضيه عموم
ما في المتون كالقدوري والكنز والمختار طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها فوجب
حقيقة عدم تصحيح نجاستها الا يرى انه ينتفع به حراسة واصطيادا وقد صرح في عقد
الفوايد شرح منظومة ابن وهبان بان الفتوى على طهارة عينه واما ما استدل به في المبسوط
من قول محمد وليس الميت بانجس منه الكلب والخنزير فقد قال في غاية البيان لا نسلم ان
نجاسة العين تثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولم يرد
نص عن محمد في نجاسة العين وما اورد من انه لا يلزم من الانتفاع به طهارة عينه فالسرقين
ينتفع به ايقادا وتقوية للزراعة مع نجاسة عينه اجاب عنه في النهاية وغيرها بان هذا
الانتفاع بالاستهلاك وهو جايز في نجس العين كالاقتراب من الخمر للاراقة وقال في القنية
وامر المجد الايمة وقد اختلف في نجاسة الكلب والذي صح عندي من الروايات في النوادر
والامالي انه نجس العين عندهما وعند ابي حنيفة ليس بنجس العين انتهى ومشى عليه ابن
وهبان في منظومته وذكر في عقد الفوايد شرحها وذكر الناطفي عن محمد اذا صلى على
جلد الكلب والذيب فقد ذبح جازت صلاته ولا يخفى ان هذه الرواية تفيد طهارة عينه
عند محمد فيجوز ان يكون عن محمد روايتان انتهى وقال القاضي الاسبيجابي واما الكلب فتعمل
الذكاة والدباغة في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن انتهى فاذا علمت هذا فاعلم ان الجلد
لا يطهر بالدباغ على القول بنجاسته ويطهر به على القول بطهارته واذا وقع في بير واستخرج
حيا نجس الماء كله مطلقا على القول بنجاسته كما لو وقع الخنزير وعلى القول بطهارته لا ينجس
الا اذا وصل فمه الماء واذا ذكي لا يطهر جلده ولا لحمه على القول بالنجاسة كالخنزير ويطهر
على القول بالطهارة واذا صلى وهو حامل جروا صغيرا لا تصح صلاته على القول بنجاسته مطلقا

وتصح على القول بطهارته اما مطلقا او بكونه مسدود الفم كما قدمناه عن البدايع وينبغي
بكونه جروا صغيرا لظهور ان في الكبير لا تصح مطلقا لما انه وان لم يكن نجس العين
فهو متنجس لان ماواه النجاسات وقد يقال ينبغي ان لا تصح صلاة من حمل جروا صغيرا
اتفاقا اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما على القول بطهارة عينه فلان لحمه
نجس بدليل انهم اتفقوا على ان سوره لما انه مختلط بلعابه ولعابه متولد من لحمه وهو نجس
ولهذا قال في التجنيس نجاسة السور دليل نجاسة اللحم وقال العلامة في فتح القدير نجاسة
سوره لا تستلزم نجاسة عينه بل تستلزم نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب انتهى وسبب نجاسة
لحمه اختلاط الدم المسفوح باجزايه حالة الحياة مع حرمة اكله كما سنوضحه في بيان الامان
ان شا الله تعالى وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم اشكالا وهو ان يقال كيف يكون سوره
نجسا على القول بطهارة عينه فان هذه غفلة عظيمة عن فهم كلامهم فان قولهم بطهارة
عينه لا يستلزم طهارة كل جزء منه ولهذا اعلل في البدايع لنجاسة سور الكلب وساير
السباع بان سور هذه الحيوانات متحلب من لحومها ولحومها نجسة وقد قالوا ان حرمة الشي
اذا لم تكن للكرامة كحرمة الادمي ولا لفساد الغذا كالذباب والتراب ولا للخبث طبعا كالضفدع
والسلحفاة ولا للمجاورة كالما النجس كانت علامة النجاسة اي نجاسة اللحم فثبت بهذا انه
لا خلاف في نجاسة لحمه عندنا وانما الخلاف في نجاسة عينه فظهر بهذا ان الكلب طاهر
العين بمعنى طهارة عظمه وشعره وعصبه وما لا يوكل منه لا بمعنى طهارة لحمه لكن قد اجاب
في المحيط فقال وان كان فمه مشدودا حيث لا يصل باطنه في معدنه فلا يظهر حكم النجاسة
باطن المصلي وفي شرح منية المصلي ان هذا على القول بطهارة عينه واما على القول
بانه نجس العين فلا لظهور ان الصلاة لا تصح لحامله مطلقا كما في حق حامل الخنزير واذا
دخل الما فانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو اصابه ما المطر لم يفسد لان في الوجه
الاول الما اصاب الجلد والجلد نجس وفي الوجه الثاني اصاب شعره وشعره طاهر كذا
ذكره الولوالجي وغيره ولا يخفى ان هذا على القول بنجاسة عينه ويستفاد منه ان الشعر طاهر
على القول بنجاسة عينه لما ذكره في السراج الوهاج ان جلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار
ويتفرع عليه وذكر الفرع الذي ذكرناه اما على القول بالطهارة اذا انتفض فاصاب ثوبا
لا ينجسه مطلقا سوا اصاب شعره او جلده ويدل عليه ان صاحب البدايع ذكر هذا الفرع
شاهدا للقول بنجاسة عينه فقال ومن جعله نجس العين استدل بما ذكره في العيون عن ابي
يوسف ان الكلب اذا وقع في الما ثم خرج منه الى اخر ما ذكرناه من التفصيل عن الولوالجي
ويدل عليه ايضا ان صاحب التجنيس ذكر هذا الذي ذكرناه من التفصيل مع جملة مسايل ثم
قال بعدها وهذه المسايل تشير الى انه مال الى نجاسة عينه ويدل عليه ايضا ما ذكره في فتح
القدير في اخر باب الانجاس من مسايل شتى عن الفقه وما ذكره في الفتاوى من التجنيس
من موضع رجل موضع رجل كلب في الثلج او الطين وتنظاير هذه مبني على رواية نجاسة

نجاسة عين الكلب وليست بالمختارة انتهى فقوله ونظاير هذه اراد به مثل المسئلة
التي ذكرناها عن الولوالجي كما لا يخفى لكن ذكر قاضي خان في فتاواه هذه المسئلة مفرعة
على القول بنجاسة عينه وعلل للنجاسة في مسئلة ما اذا اصاب الماء جلده بتعليل اخر
هو ان ماوى النجاسات فاستفيد منه ان الماء اذا اصاب جلده وانتفض فاصاب الثوب
نجسه ايضا على القول بطهارة عينه لانه لما كان ماواه النجاسات صار جلده متنجسا وعلم
بما قررناه انه لا يدخل في قول من قال بنجاسة عين الكلب الشعر بخلاف قولهم بنجاسة
عين الخنزير فانه يدخل فيه شعره ايضا فاذا انتفض الخنزير فاصاب ثوبا نجسه مطلقا
سوا اصاب الماء جلده او شعره كما صرح به في السراج الوهاج وقال الولوالجي ايضا
الكلب اذا اخذ عضو انسان او ثوبه ان اخذه في حالة الغضب لا يتنجس لانه ياخذ بالاسنان
ولا رطوبة فيها وان اخذه في حالة المزاح يتنجس لانه ياخذه بالاسنان والشفتين وشفتاه
رطبة فيتنجس انتهى وكذا ذكره غيره وفي القنية رامزا للوبري عين الكلب ولا يرى
بللا لا باس به يعني لا يجب غسله ولا يخفى ان ما في القنية انما ينظر الى وجود المقتضي
للنجاسة وهو الريق سوا كان ملاعبا او غضبانا وهو الفقه وقد صرح في الملتقط بانه
لا يتنجس ما لم ير البلل سوا كان راضيا او غضبانا وفي الصيرفية هو المختار وكذا في التاتارخانية
وواقعات الناطفي وغيرهما كذا في عقد الفوايد وفي خزانة الفتاوى وعلامة الابتلال
ان لو اخذ بيده تبتل يده ولا يخفى ان هذه المسئلة على القولين اما على القول بالنجاسة
فظاهر واما على القول بطهارة عينه فلان لعابه نجس لتولده من لحم نجس كما قدمناه
وفي التجنيس امراة صلت وفي عنقها قلادة فيها سن كلب او اسد او ثعلب فصلاتها تامة
لانه يقع عليها الذكاة وكل ما يقع عليه الذكاة فعظمه لا يكون نجسا بخلاف الادمي والخنزير
انتهى وكذا ذكره الولوالجي وكذا ذكره في السراج الوهاج معزيا الى الذخيرة اسنان الكلب
طاهرة واسنان الادمي نجسة لان الكلب يقع عليه الذكاة بخلاف الخنزير والادمي انتهى
ولا يخفى ان هذا كله على القول بطهارة عينه لانه عليه يطهر بالذكاة اما على القول بنجاسة
عينه فلا تعمل فيه الذكاة فتكون اسنانه نجسة كالخنزير وسياتي الكلام على اسنان الادمي
ان شا الله تعالى قريبا واما اذا اكل من شي يغسل ثلاثا ويوكل كذا في المبتغى بالغين المعجمة
وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق كما لا يخفى ولا يقال ينبغي ان يطهر بالجفاف قياسا على الكلا
اذا تنجس فانه يطهر به كما في الخلاصة والخانية لانا نقول الطهارة في الكلا بالجفاف حصلت
استحسانا بالاثر لكونه في معنى الارض لاتصاله بها وما نحن فيه ليس كذلك واما بيعه وتمليكه
فهو جايز هكذا اطلقوا لكن ينبغي ان يكون هذا على القول بطهارة عينه اما على القول
بالنجاسة فهو كالخنزير بيعه باطل في حق المسلمين كالخنزير لكن المنقول في فتاوى قاضي
خان من البيوع ان بيع الكلب المعلم جايز فمفهومه ان غير المعلم لا يجوز بيعه وفي التجنيس
من باب ما يجوز بيعه وما لا يجوز رجل ذبح كلبه ثم باع لحمه جاز لان اللحم طاهر بخلاف ما لو

ذبح خنزير ثم باعه انتهى والظاهر منهما ان هذا الحكم على القول بطهارة عينه وذكر
السراج الهندي في شرح الهداية معزيا الى التجريد ان الكلب لو اتلفه انسان ضمنه
ويجوز بيعه وتمليكه وفي عمدة الفتوى لو استاجر الكلب يجوز والسنور لا يجوز لان السنور
لا يعلم ونقل عن التجريد لو استاجر كلبا معلما او بازيا ليصيد بهما فلا اجر له قال لعله
لفقد العرف والحاجة اليه انتهى وهذا ما تيسر لنا الكلام عليه في المسايل المتعلقة بالكلب
وهذا البيان ان شا الله تعالى من خواص هذا الكتاب ثم اعلم ان في قول المصنف
في اصل المسئلة دبغ اشارة الى انه يستوي ان يكون الدابغ مسلما او كافرا او صبيا او
مجنونا او امراة اذا حصل به مقصود الدباغ فان دبغه الكافر وغلب على الظن انهم
يدبغون بالسمن النجس فانه يغسل كذا في السراج الوهاج وفيه مسئلة جلد الميتة بعد
الدباغ هل يجوز اكله اذا كان جلد حيوان ماكول اللحم قال بعضهم نعم لانه طاهر كجلد
الشاة المذكاة وقال بعضهم لا يجوز اكله وهو الصحيح لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
وهذا جزء منها وقال عليه السلام في شاة ميمونة انما يحرم من الميتة اكلها مع امره لهم
بالدباغ والانتفاع واما اذا كان جلد ما لا يوكل كالحمار فانه لا يجوز اكله اجماعا لان
الدباغ فيه ليس باقوى من الذكاة وذكاته لا تبيحه فكذا دباغه انتهى وهذا الذي
قدمناه في جلود الميتات كلها مذهبنا وللعلما فيه سبعة مذاهب ذكرها الامام النووي
في شرح المهذب نقتصر منها على ما تيسر من المذاهب منها ما ذهب اليه الشافعي ان كل
حيوان نجس بالموت طهر جلده بالدباغ ما عدا الكلب والخنزير وما تولد منهما او من احدهما
فلا يدخل الادمي في هذا العموم عنده لان الصحيح عنده ان الادمي لا ينجس بالموت فجلده
طاهر من غير دبغ لكن لا يجوز استعماله لحرمته وتكريمه ومنها ما ذهب اليه احمد انه لا
يطهر بالدباغ شي وهو رواية عن مالك ومنها مذهب مالك انه يطهر الجميع حتى الكلب
والخنزير الا انه يطهر ظاهره دون باطنه فيستعمل في اليابس دون الرطب وجه قول
احمد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام في الجلد وغيره وحديث عبد الله بن عكيم
قال اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من
الميتة باهاب ولا عصب رواه ابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم قال الترمذي
حديث حسن ووجه قول مالك ان الدباغ انما يوثر في الظاهر دون الباطن ووجه
قول الشافعي ما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وغيرهم من رواية ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر وفي صحيح مسلم اذا دبغ
الاهاب فقد طهر وهو حديث حسن صحيح وما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في شاة ميتة هلا اخذتم اهابها فدبغتموه
فانتفعتم به فقالوا يا رسول الله انها ميتة قال انما حرم اكلها وفي الباب حديث اخر ذكرها
النووي في شرح المهذب وانما خرج الكلب والخنزير لان الحياة اقوى من الدباغ بدليل

بدليل انها سبب لطهارة الجملة والدباغ انما يطهر الجلد فاذا كانت الحياة لا تطهرها فالدباغ
اولى ولنا ما ذكرناه من الاحاديث في دليل الشافعي وهو كما ترى عام فاخراج الخنزير
منه لما وصفه الكتاب اياه وهو قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس بنا على عود الضمير
الى المضاف اليه لانه صالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين لذلك يجوز
كل من الامرين وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد
ميثاقه الى كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى
واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام والى المضاف في قولك
رايت ابن زيد فكلمته لانه المحدث عنه بالرؤية ورتب على الحديث الاول عنه الحديث
الثاني فتعين هو مرادا به والا اختل النظم واذا جاز كل منهما لغة والموضع موضع احتياط
وجبا عادته على ما فيه الاحتياط وهو ما قلنا كذا قرره العلامة في فتح القدير اخذا
من النهاية ومعراج الدراية وفي غاية البيان ومما ظهر لي في فوايد من الانوار الربانية
والاجوبة الالهامية ان الهاء لا يجوز ان ترجع الى اللحم لانه قوله فانه رجس خرج في مقام
التعليل فلو رجع اليه لكان تعليل الشي بنفسه فهو فاسد لكونه مصادرة وهذا لان
نجاسة لحمه عرفت من قوله او لحم خنزير لان حرمة الشي مع صلاحيته للغذا لا للكرامة امارة
النجاسة فحينئذ يكون معناه كانه قال لحم خنزير نجس اما اذا رجع الضمير الى الخنزير فلا
فساد لانه حينئذ يكون حاصل الكلام لحم خنزير نجس لان الخنزير نجس يعني ان هذا
الجزء من الخنزير نجس لان كله نجس هذا هو التحقيق في الباب لاولي الالباب انتهى وتعقبه
شارح متاخر بانه عند التامل بمعزل عن الصواب وكيف لا والجري على هذا المنوال من ما
يسد باب التعليل بالاوصاف المناسبة للاحكام ولا شك انه لا يلزم من كون الشي علامة
على شي ان لا يصح التصريح بكون الشي الثاني علة للشي الاول بجعل الشارع لما فيه من
الوصف المناسب كذلك بل ذلك يصح بكونه علة ولا يلزم منه تعليل الشي بنفسه قطعا
ولنوضحه فيما نحن بصدده فنقول قوله انه رجس تعليل للتحريم وكون التحريم لا للتكريم
علامة على نجاسة المحرم كما هنا يصح التصريح بكونه نجسا علة لتحريمه لانه تمنع منه وليس
فيه تعليل النجاسة بالنجاسة بل تعليل التحريم الكاين لا للتكريم بوصف مناسب له قايم بالعين
المحرمة وهو القذارة حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروة بمجانبة الاقذار والنزاهة
منها ونظيره قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباوكم من النسا الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا
وسا سبيلا فقوله انه كان فاحشة ومقتا تعليل لتحريم نكاح منكوحات الاباء ان تحريم
نكاحهن علامة على قبحه وكونه ممقوتا عند الله ولم يمنع ذلك من التصريح به علة له انتهى
وهو كما ترى في غاية الحسن والتحقيق   وأما الجواب عن احتجاج احمد
اما عن الاية فهو انها عامة خصتها السنة كذا اجاب النووي عنها في شرح المهذب واما
عن حديث عبد الله بن عكيم فالاضطراب في متنه وسنده يمنع تقديمه على حديث ابن

عباس رضي الله عنهما فان الناسخ اي معارض فلا بد من مثله في القوة وكذا قال ابن احمد وقال هو اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه اما في السند فروى عن عبد الرحمن عن ابن عكيم كما قدمنا وروى ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن عتيبة بالثانوق عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا وقعدت على الباب فخرجوا الي فاخبروني ان عبد الله بن عكيم اخبرهم انه عليه السلام كتب الى جهينة الحديث ففي هذا انه سمع من الداخلين وهم مجهولون واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخرى باربعين يوما وفي اخرى بثلاثة ايام هذا مع الاختلاف في صحبة بن عكيم ثم كيف كان لا يوازي حديث ابن عباس الصحيح في جهة من جهات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبعده يسمى شنا واديما وما رواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل مضعف والحق ان حديث بن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب المذكور فان من المعلوم ان احدا لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغ لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا كذا في فتح القدير وفيه كلام من وجوه الاول انه ذكر ان الترمذي حسنه وقد قدمناه ايضا والحسن الاضطراب فيه الثاني ان قوله مع الاختلاف في صحبة بن عكيم لا يقدح في حجيته لانه على تقدير كونه ليس صحابيا يكون الحديث مرسلا وانتم تعملون به الثالث ان قوله الحق ان حديث بن عكيم ظاهر في النسخ الى اخره اخذا من قول الحازمي كما نقله الزيلعي المخرج عنه انه قال وطريق الانصاف ان حديث بن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ ولكنه كثير الاضطراب غير مسلم لان اخبارنا مطلقة فيجوز ان يكون بعضها قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بدون المدة المذكورة في حديث بن عكيم على الاختلاف فيها ولهذا صحح النووي في شرح المهذب ويمكن الجواب عن الاول بما ذكره النووي ان الترمذي انما حسنه بناء على اجتهاده وقد بين هو وغيره وجه ضعفه وعن الثاني بان هذا اعني كونه مرسلا صالح لان يجاب به على مذهب من لا يرى العمل بالمرسل لا انه جواب عن حديث بن عكيم على مقتضى مذهبنا

واما الجواب عن احتجاج مالك فهو مخالف للنصوص الصحيحة التي قدمناها فانها عامة في طهارة الظاهر والباطن واصرح من ذلك ما رواه البخاري من حديث سودة قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها وهو جلدها فما زلنا ننتبذ فيه حتى صار شنا وهو حديث صحيح فانه استعمل في مائع وهم لا يجيزونه وان كانوا يجيزون شرب الماء منه لان الماء لا ينجس عندهم الا بالتغير واما الجواب عن احتجاج الشافعي ان قلنا بان الكلب ليس بنجس العين وان جلده يطهر بالدباغ فهو عموم الاحاديث الصحيحة المتقدمة فانه يدخل في عمومها الكلب لان اي في الحديث نكرة وصفت بصفة عامة فتعم كما عرف في الاصول واما الخنزير

الخنزير فانما خرج عن العموم لعارض ذكرناه ولقد انصف النووي حيث قال في شرح المهذب واحتج اصحابنا باحاديث لا دلالة فيها فتركتها لاني التزمت في خطبة الكتاب الاعراض عن الدلايل الواهية انتهى وان قلنا ان الكلب كالخنزير فلا يحتاج الى الجواب وقدمنا ان الدباغ جائز بكل ما يمنع النتن والفساد ولو ترابا او ملحا وقال الشافعي لا يجوز بالشمس والتراب والملح لما رواه الدارقطني والبيهقي من حديث بن عباس في شاة ميمونة قال انما حرم اكلها اوليس في الماء والقرظ ما يطهرها وهو حديث حسن ذكره النووي في شرح المهذب ورواه ابو داود والنسائي في سننهما بمعناه عن ميمونة قال يطهرها الماء والقرظ ولنا ما تقدم من الاحاديث الصحيحة فان اسم الدباغ يتناول ما يقع بالتشميس والتتريب فلا يتقيد بشيء ولان المقصود يحصل به فلا معنى لاشتراط غيره وليس الحديث الذي استدل به الشافعي مما يقتضي الاختصاص بل المراد به ما في معناه بالاجماع ولا يختص بما ذكر في الحديث ثم عندنا يجوز بيع الجلد المدبوغ وينتفع به وهو قول الشافعي في الجديد وجمهور العلماء واما بيعه قبل الدباغ فقد نقل النووي في شرح المهذب ان ابا حنيفة يقول بجواز بيعه ورهنه كالثوب النجس وهو سهو منه فان مذهب ابي حنيفة عدم جواز بيع جلد الميتة قبل الدباغ ذكره في المحيط وشرح الطحاوي وكثير من الكتب وفي بعض الكتب ذكر خلافا قال بعضهم انه ملحق بالميتة وبعضهم الحقه بالخمر الظاهر منه الاتفاق على عدم الجواز واعلم ان ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة لحمه وجلده سواء كان ماكولا او لا اما طهارة جلده فهو ظاهر المذهب كذا في البدائع وفي النهاية انه اختيار بعض المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلده بالذكاة اذا لم يكن سوره نجسا انتهى واما طهارة لحمه اذا كان غير ماكول فقد اختلف فيه فصحح في البدائع والهداية والتجنيس طهارته وصحح في الاسرار والكفاية والتبيين نجاسته وفي المعراج انه قول المحققين من اصحابنا وفي الخلاصة وهو المختار واختاره قاضي خان وفي التبيين انه قول اكثر المشايخ واما المصنف فقد اختلف كلامه فصحح في الكافي نجاسته واختار في الكنز في الذبائح طهارته وسنتكلم عليها بدلايلها وبيان ما هو الحق في محله ان شاء الله تعالى لكن في كثير من الكتب ان الذكاة انما توجب الطهارة في الجلد واللحم اذا كانت من الاهل في المحل وهو ما بين اللبة واللحيين وقد سمي بحيث لو كان ماكولا لحل اكله بتلك الذكاة فذبيحة المجوسي لا توجب الطهارة لانها اماتة وقد قدمنا عن معراج الدراية معزيا الى المجتبى ان ذبيحة المجوسي وتارك التسمية عمدا توجب الطهارة على الاصح وان لم يكن ماكولا كذا نقل صاحب المعراج في هذه المسالة الطهارة عن القنية ايضا هنا وصاحب القنية هو صاحب المجتبى وهو الامام الزاهدي المشهور علمه وفقهه ويدل على ان هذا هو الاصح ان صاحب النهاية ذكر هذا الشرط الذي قدمناه بصيغة قيل معزيا الى فتاوى قاضي خان وفي

مية المصلى السنجاب اذا خرج من دار الحرب وعلم انه مدبوغ بودك الميتة لا تجوز الصلاة
ما لم يغسل وان علم انه مدبوغ بشى طاهر جاز وان لم يغسل وان شك فالافضل ان يغسل
انتهى قوله رحمه الله وشعر الانسان والميتة وعظمهما طاهران انما ذكرها فى بحث
الافادة انه اذا وقع فى الما لا ينجسه لطهارته عندنا والاصل ان كل ما لا تحله الحياة من
اجزا الهوية محكوم بطهارته بعد موت ما هى جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم
والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة لا خلاف بين اصحابنا
فى ذلك وانما الخلاف بينهم فى الانفحة واللبن هل هما متنجسان فقالا نعم لمجاورتهما الفنا
النجس فان كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر تطهيرها وقال ابو حنيفة
ليسا بمتنجسين وعلى قياسهما قالوا فى السخلة اذا سقطت من امها وهى رطبة فيبست
ثم وقعت فى الما لا تنجس لانها كانت فى معدنها كذا فى فتح القدير وفى ادخال العصب
فى المسايل التى لا خلاف فيها نظر فقد صرحوا ان فى العصب روايتين وصحح فى
السراج الوهاج ان الصحيح نجاسته الا ان صاحب المنح تبع صاحب البدايع فالتحرير
ما فى غاية البيان ان اجزا الميتة لا تخلو اما ان كان فيها دم او لا فالاولى كاللحم نجسة
والثانية ففى غير الخنزير والادمى ليست بنجسة ان كانت صلبة كالشعر والعظم
بلا خلاف واما الانفحة والمايعة واللبن فكذلك عند ابى حنيفة وعندهما نجس واما
الادمى ففيه روايتان فى رواية نجسة فلا يجوز بيعها ولا الصلاة معها اذا كانت اكثر
من قدر الدرهم وزنا او عرضا وفى رواية لعدم الدم وعدم جواز البيع للكرامة واما
العصب ففيه روايتان احداهما انه طاهر لانه عظم والاخرى انه نجس لان فيه حياة
والحى يتألم به انتهى واما الخنزير فشعره وعظمه وجميع اجزائه نجسة ورخص فى شعره
للخرازين للضرورة لان غيره لا يقوم مقامه عندهم وعند ابى يوسف انه كره لهم
ذلك ايضا ولا يجوز بيعه فى الروايات كلها وان وقع شعره فى الما القليل نجسه عند
ابى يوسف وعند محمد لا ينجس وان صلى معه جاز عند محمد وعند ابى يوسف
لا يجوز اذا كان اكثر من قدر الدرهم واختلفوا فى قدر الدرهم قيل وزنا وقيل
بسطا كذا فى السراج الوهاج وذكر السراج الهندى ان قول ابى يوسف بنجاسته هو
ظاهر الرواية وصححه فى البدايع ورجحه فى الاختيار وفى التجنيس لا باس ببيع عظام
الموتى لانه لا يحل العظام الموت وليس فى العظام دم فلا تتنجس فيجوز بيعها الا بيع عظم
الادمى والخنزير انتهى وفى المحيط ان عظم الميتة اذا كان عليه دسومة ووقع فى
الما نجسه وفى السراج الوهاج شعر الميتة انما يكون طاهرا اذا كان محلوقا او مجزوزا
وان كان منتوفا فهو نجس وكذا شعر الادمى على هذا التفصيل وعن محمد فى نجاسة
شعر الادمى وظفره وعظمه روايتان الصحيح منهما الطهارة وفى النهاية واختلف فى
السن هل هو عظم او طرف عصب يابس لان العظم لا يحدث فى الانسان بعد الولادة

الولادة وقيل هو عظم وما وقع فى الذخيرة وغيرها من ان اسنان الكلب وغيرها
طاهرة واسنان الادمى نجسة بنا على ان الكلب يطهر بالذكاة وما يطهر بها فعظمه
طاهر بخلاف الادمى فضعيف فان المصرح به فى الكافى والبدايع وغيرهما بان سن
الادمى طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح وعلل له فى البدايع بانه لا دم فيها
والمنجس هو الدم ولانه يستحيل ان تكون طاهرة من الكلب نجسة من الادمى المكرم الا
انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للادمى كما اذا طحن سن الادمى مع الحنطة
او عظمه لا يباح تناول الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير
متناولا من اجزا الادمى كذا هذا وكذا ذكر فى المبسوط والنهاية والمعراج وعلى هذا
ذكر فى التجنيس رجل قطعت اذنه او قلعت سنه فاعاد اذنه الى مكانها او سنه الساقطة
الى مكانها فصلى او صلى واذنه او سنه فى كمه تجزيه لان ما ليس بلحم لا يحله الموت فلا
يتنجس بالموت انتهى ما ذكره فى السن اما الاذن فقد قال فى البدايع ما ابين من الحى
الاجزا ان كان المبان جزا فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع
وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر فهو طاهر عندنا خلافا للشافعى انتهى لكن
فى فتاوى قاضى خان والخلاصة ولو قطع انسان سنه او قطع اذنه ثم اعادهما الى
مكانهما او صلى وسنه او اذنه فى كمه تجوز صلاته فى ظاهر الرواية انتهى فهذا يقوى
ما فى التجنيس وفى السراج الوهاج وان قطعت اذنه قال ابو يوسف لا باس بان يعيدها
الى مكانها وعندهما لا تجوز انتهى ومما ذكرناه عن الفتاوى يندفع ما ذكر فى بعض
الحواشى انه لو صلى وهو حامل سن غيره او حامل سن نفسه ولم يضعها فى مكانها
تفسد صلاته اتفاقا كما لا يخفى وكذا ذكر فى المعراج انه لو صلى وهو حامل سن غيره
لا يجوز بالاتفاق وفيه من النظر ما علمت وفى الخلاصة وفتاوى قاضى خان والتجنيس
والمحيط جلد الانسان اذا وقع فى الما او قشره ان كان مثل ما يتناثر من شقوق الرجل
ونحوه لا يفسد الما وان كان كثيرا يعنى قدر الظفر يفسده والظفر لا يفسد الما انتهى
وعلل له فى التجنيس بان الجلد والقشر من جملة لحم الادمى والظفر عصب وهذا
كله مذهبنا وقال الشافعى الكل نجس الا شعر الادمى لقوله حرمت عليكم الميتة وهو
عام للشعر وغيره ولنا ان المعهود فيها حالة الحياة الطهارة وانما يؤثر الموت النجاسة
فيما يحله ولا تحلها الحياة فلا يحلها الموت واذا لم يحلها وجب الحكم ببقا الوصف الشرعى
المعهود لعدم المزيل وفى السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله عليه السلام فى شاة مولاة
ميمونة حين مر بها ميتة انما حرم اكلها فى الصحيحين وفى لفظ انما حرم عليكم لحمها ورخص
لكم فى مسكها وفى الباب حديث الدارقطنى انما حرم رسول الله من الميتة لحمها فاما
الجلد والشعر والصوف فلا باس وهو وان اعل بتضعيف عبد الجبار بن مسلم فقد
ذكره ابن حبان فى الثقات فهو لا ينزل عن درجة الحسن واخرجه الدارقطنى من طريق

اخرى وضعفها ومن طريق اخرى بمعناه ضعيفة واخرج البيهقي انه عليه السلام كان يمتشط
بمشط من عاج وضعفه فهذه عدة احاديث لو كانت ضعيفة حسن المتن فكيف ومنها
لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الاول كذا في فتح القدير مختصرا وفي البدايع ولاصحابنا
طريقان احدهما ان هذه الاشيا ليست بميتة لان الميتة من الحيوانات في عرف الشرع
اسم لما زالت حياته لا بصنع احد من العباد او بصنع غير مشروع ولا حياة في هذه الاشيا
فلا تكون ميتة والثاني ان نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها من الدما السايلة
والرطوبات النجسة ولم يوجد في هذه الاجزا انتهى وقد اقتصر في الهداية على الطريقة
الاولى وفي غاية البيان على الثانية ولا يخفى ان الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري
في العصب لان فيه حياة لما فيه من الحركة الا ترى انه يتالم الحي بقطعه بخلاف العظم فان
قطع قرن البقرة لا يولمها فدل انه ليس في العظم حياة كذا في النهاية ولهذا كان فيه
روايتان فالاولى هو الطريقة الثانية وعليها لا يحتاج الى الجواب عن قوله نحو قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان هذه الاشيا من الميتات
الا ان نجاسة الميتات انما هي لما فيها من الدما والرطوبات والعصب صقيل لا يتصور فيه
ذلك وكذا في العظم والشعر واما الجواب عن الاية على الطريقة الاولى ففي ثلاثة اوجه
الاول ما ذكره في الكشاف بقوله ولقد استشهد بهذه الاية من يثبت الحياة في العظام
ويقول ان عظام الموتى نجسة لان الموت يوثر فيها من قبل ان الحياة تحلها واما اصحاب
ابي حنيفة رحمهم الله فهي عندهم طاهرة وكذلك الشعر والعصب ويزعمون ان الحياة
لا تحلها فلا يوثر فيها الموت ويقول المراد باحيا العظام في الاية ردها الى ما كانت عليه
غضة رطبة في بدن حي حساس انتهى ولا يتوهم ان صاحب الكشاف لم يرتض بما ذكره
عن الحنفية بدليل قوله يزعمون لان زعم مطية الكذب كما قيل لانا لا نسلم ان زعما
في الباطل بل يستعمل تارة فيه وتارة في الحق فمن الاول قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن
يبعثوا ومن الثاني قوله في حديث مسلم زعم رسولك ان الله افترض علينا خمس صلوات
صرح به النووي في شرح مسلم واطال الكلام فيه الثاني ان المراد بالعظام النفوس
كما في معراج الدراية وحينئذ يعود الضمير في قوله وهي رميم الى العظام الحقيقية
على طريقة الاستخدام لانه من اقسامه كما عرف في علم البديع ان يراد بلفظ له معنيان
احدهما ثم يوتى بعده بضمير يعود في اللفظ عليه وفي المعنى على معناه الاخر كقول معاوية
ابن ابي مالك اذا نزل السما بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا فانه اراد بالسما المطر
واراد بالضمير في رعيناه النبات والنبات احد معنيي السما لانه مجاز عنه باعتبار ان المطر
سببه وسوغ له عود الضمير الى النبات وان لم يكن تقدم له ذكر لتقدم ذكر سببه وهو
السما التي اريد بها المطر فكذلك ما نحن فيه فان العظام له معنيان احدهما مراد وهو النفوس
مجازا من اطلاق البعض وارادة الكل والمعنى الاخر وهو المعنى الحقيقية غير مراد ثم الضمير

الضمير في قوله وهي رميم يعود الى العظام بالمعنى الغير المراد لا بالمعنى المراد وهو النفوس
فلا ان من باب الاستخدام هذا ما ظهر لي الثالث ما ذكره في غاية البيان والعناية
ان المراد اصحاب العظام على تقدير مضاف فان قلت المفهوم من الاية احياوها في
الاخرة واحوالها لا تناسب احوال الدنيا قلنا سوق الكلام صريح في الرد على من انكر عادتها
في الاخرة الى ما كانت عليه في الدنيا بعد ان صارت بالية خالية عن استعداد العود اليها
في زعمهم وقد استدل بعض مشايخنا لغير العظم ونحوه بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها
واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين ووجه الدلالة عموم الاية فان الله تعالى من علينا بان
جعل لنا الانتفاع ولم يخص شعر الميتة من الذكاة فهو عموم الا ان يمنع منه دليل وايضا
فان الاصل كونها طاهرة قبل الموت باجماع ومن زعم انه انتقل الى نجاسة فعليه البيان
فان قيل حرمت عليكم الميتة وذلك عبارة عن الجملة قلنا نخصه بما ذكرنا فانه منصوص عليه
في ذكر الصوف وليس في ايتكم ذكر الصوف صريحا فكان دليلنا اولى كذا ذكر القرطبي
في تفسيره وذكر ان الصوف للغنم والوبر للابل والشعر للمعز وقد اجاب الاتقاني في غاية
البيان ايضا عن استدلالهم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة بانا لا نسلم ان المراد منه حرمة
الانتفاع فلم لا يجوز ان يكون المراد منه حرمة الاكل بدليل ما روينا من حديث مولاة ميمونة
ولين قال الشافعي في بعض هذه الاشيا رطوبة فنقول نحن نقول ايضا بنجاسته اذا بقيت
الرطوبة وكلامنا فيما اذا لم يبق الرطوبة في العظم والحافر والظلف ونحوه واذا غسل الشعر
ونحوه وازيل عنه الدم المتصل والرطوبة النجسة ولين قال الشعر ينمو بنما الاصل فنقول نعم
ينمو لكن لا نسلم ان النما يدل على الحياة الحقيقية كما في النبات والشجر وقوله بنما الاصل
غير مسلم ايضا لانه قد ينمو مع نقصان الاصل كما اذا هزل الحيوان بسبب مرض وطال
شعره انتهى وقد وقع في الهداية تعريف الموت بزوال الحياة فقال في كشف الاسرار
شرح اصول فخر الاسلام من باب الاهلية الموت عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد
الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وعند المعتزلة هو زوال الحياة فهو امر عدمي
وتفسير صاحب الهداية بزوال الحياة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الايمة الكردري
انتهى وهكذا اول في الكافي وذكر في معراج الدراية ان الموت ضد الحياة والضدان
صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما
وزوال الحياة ليس بضد للحياة كما ان زوال السكون ليس بضد السكون فكان هذا تعريفا
بلازمه انتهى وتعقبه في غاية البيان بانا لا نسلم ان زوال الحياة ليس بضدها وكيف
يقال هذا وزوال الحياة مع الحياة لا يجتمعان وليس معنى التضاد الا هذا ولا نسلم ان زوال
الحياة ليس بوجودي فهل لزوال الحياة وجود ام لا فان قلت نعم فيكون زوال الحياة
وجوديا وان قلت لا فيكون حينئذ زوال الحياة حيوة وهو محال لان عدم زوال الحياة
عبارة عن الحياة انتهى ولا يخفى ضعفه لان الموت نفس زوال الحياة لا عدم زوالها ولا يلزم

حن كون نقيض الشئ عدميا ان يكون عدم عدمه حتى يكون نفى النفى فيكون اثباتا
واما جعله زوال الحياة ضد الها فغير مسلم لان التضاد الحقيقى هو ان يكون بين الوجودين
اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب على الموضوع ويكون بينهما
غاية الخلاف وهى ما يكون مقتضى كل منهما مغايرا لمقتضى الاخر كالسواد والبياض فان
مقتضى احدهما قبض البصر ومقتضى الثانى تفريقه ولا شك ان زوال الحياة عدمى فلا
يكون ضدا لها وانما يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد ذكر بعض الاصوليين فى شرح
المغنى ان هذا الفرق انما هو على اصطلاح اهل المعقول اما على اصطلاح الاصوليين
فالضد ما يقابل الشئ ويكون بينهما غاية الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجوديا
والاخر عدميا وقد اختار صاحب الكشاف ان الموت عدمى فقال والحياة ما يصح بوجوده
الاحساس وقيل ما يوجب كون الشئ حيا وهو الذى يصح منه ان يعلم ويقدر والموت
عدم ذلك فيه ومعنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك المصحح واعدامه قال الطيبى رحمه
الله فى حاشية قوله والموت عدم ذلك فيه الانتصاف لمذهب القدرية ان الموت عدم
واعتقاد اهل السنة انه امر وجودى ضاد الحياة وكيف يكون عدما وقد وصف بكونه
مخلوقا وعدم الحوادث ازلى ولو كان المعدوم مخلوقا لزم وقوع الحوادث ازلا وهو
ظاهر البطلان وقال صاحب الفرايد لو كان الموت عدم الحياة استحال ان يكون مخلوقا
وقد قال بعد ذلك معنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك المصحح واعدامه وهذا ايضا
منظور فيه وقال الامام هى الصفة التى يكون الموصوف بها بحيث يصح ان يعلم ويقدر
واختلفوا فى الموت قيل انه عبارة عن عدم هذه الصفة وقيل صفة وجودية مضادة
للحياة لقوله تعالى الذى خلق الموت والحياة والعدم لا يكون مخلوقا هذا هو التحقيق
الى هنا كلام الطيبى رحمه الله وقال الامام القرطبى فى تفسيره قال العلماء رضى الله
عنهم الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة
بينهما وتبدل حال وانتقال من دار الى دار والحياة عكس ذلك ونقل اقوالا فيهما لا نطيل
بذكرها والحاصل ان مذهب اهل السنة ان الموت امر وجودى كالحياة ومذهب المعتزلة
كما فى الكشف او القدرية كما فى الحاشية انه عدمى وعلى كل منهما لا نزاع فى ان الموت
يكون بعد الحياة اذ ما لم يسبق له حياة ولا يوصف بالموت حقيقة فى اللغة والعرف ولهذا
قال السيد الشريف فى شرح المواقف بعد تفسير الموت بعدم الحياة عما من شانه ان يكون
حيا والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها انتهى لكن قد يقال يحتاج حينئذ الى الجواب
عن قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وفى الكشاف فان قلت كيف قيل لهم اموات فى حال
كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة من البنى قلت بل يقال ذلك فى حال كونهم
جمادا لعادم الحياة كقوله بلدة ميتا واية لهم الارض الميتة اموات غير احياء ويجوز ان
يكون استعارة فى اجتماعهما فى ان لا روح ولا احساس انتهى وقرر القطب فى حاشيته الاستعارة

الاستعارة بانه يشبه الجماد بالميت فى عدم الروح ثم استعير اللفظ والله اعلم تتمة نافجة
المسك طاهرة مطلقا على الاصح قوله رحمه الله وتنزح البئر بوقوع نجس لما ذكر حكم
ما القليل بانه ينجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه ما البئر
نقضا فى انه لا ينزح كله فى بعض الصور فذكر احكامه قال الشارحون ومنهم المصنف فى
المستصفى ان المراد بنزح البئر نزح مائها اطلاقا لاسم المحل على الحال كقولهم جرى الميزاب
وسال الوادى واكل القدر والمراد ما حل فيها للمبالغة فى اخراج جميع الماء والمراد بالبئر
هنا هى التى لم تكن عشرا فى عشر اما اذا كانت عشرا فى عشر لا تنجس بوقوع نجس الا بالتغير
كما يفيده ما سنذكره والمراد بالنجس هنا هو الذى ليس حيوانا كالدم والبول والخمر واما
احكام الحيوان الواقع فيها فسيذكرها مفصلة وبهذا ظهر ضعف ما فى النهاية من ان المصنف
اطلق ولم يقيد بشئ لانه لم يعين ما وقع فيها من النجاسة فاى نجس وقع يوجب نزحها وانما
تنجس ما البئر كله بقليل النجاسة لان البئر عندنا بمنزلة الحوض الصغير تفسد بما تفسد
به الحوض الصغير الا ان يكون عشرا فى عشر كذا فى فتاوى قاضى خان وفى التفاريق
عن ابى حنيفة وابى يوسف البئر لا تنجس كالماء الجارى لانها اذا لم تكن عريضة وكان عمق
مائها عشرة اذرع فصاعدا فوقعت النجاسة فيها لا يحكم بنجاستها فى اصح الاقاويل انتهى
وعزاه فى القنية الى شرح صدر القضاة وذكر ابن وهبان انه مخالف لما اطلقه جمهور
الاصحاب كذا فى شرح منية المصلى ولا يخفى ان هذا التصحيح لو ثبت لانهدمت مسائل اصحابنا
المذكورة فى كتبهم وقد عللوا بان البئر لما وجب اخراج النجاسة منها ولا يمكن اخراجها منها الا
بنزح كل مائها وجب نزحه لتخرج النجاسة معه حقيقة لكن قال فى السراج الوهاج ولو
وقعت فى البئر خشبة نجسة او قطعة من ثوب نجس وتعذر اخراجها وتغيبت فيها
طهرت الخشبة والقطعة من الثوب تبعا لطهارة البئر وعزاه الى الفتاوى وفى
المجتبى ومعراج الدراية ونزحه ان يقل حتى لا يمتلى الدلو منه او اكثره انتهى اى
ونزح ما البئر لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كانت البئر معينا لا تنزح واخراج منها
المقدار المعروف اما اذا كانت غير معين فانه لا بد من اخراجها لوجوب نزح جميع
الماء ثم البئر مؤنثة مهموزة ويجوز تخفيف همزها وهى مشتقة من بارت اى حفرت
وجمعها فى القلة ابؤر وآبار بهمزة بعد الباء فيهما ومن العرب من يقلب الهمزة فى
ابار وتنقل فتقول آبار وجمعها فى الكثرة بئار بكسر الباء بعدها همزة كذا ذكره النووى
فى شرح مسلم عن كتاب الايمان والاسلام واعلم ان مسائل الابار مبنية على اتباع
الاثار دون القياس فان القياس فيها اما ان لا يطهر اصلا كما قال بشر لعدم الامكان
لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والماء ينبع شيئا فشيئا واما ان لا تتنجس اسقاطا
لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز او التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رايى وراى
ابى يوسف ان ما البئر فى حكم الجارى لانه ينبع من اسفله ويؤخذ من اعلاه فلا يتنجس

كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ينزح منها ولا اخذا بالاثار ومن الطريق ان يكون
الانسان في يد النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد
القايد كذا في فتح القدير وغيره من الشروح وفي البدايع بعد ما ذكر القياسين
قال الا انا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفي
اما الخبر فما روى ابو جعفر الاستروشني باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال في الفارة تموت في البير ينزح منها عشرون وفي رواية ثلاثون وعن ابي سعيد
الخدري انه قال في دجاجة ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا وعن ابن عباس
وابن الزبير انهما امرا بنزح جميع ما زمزم حين مات فيها زنجي وكان بمحضر من الصحابة
ولم ينكر عليهما احد فانعقد الاجماع عليه واما الفقه الخفي فان في هذه الاشيا دما مسفوحا
وقد تشرب في اجزائها عند الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشيا الما والما يتنجس
او يفسد بمجاورة النجس لان الاصل ان ما جاور النجس نجس بالشرع قال صلى الله عليه
وسلم في الفارة تموت في السمن الجامد يقور ما حولها ويلقى ويؤكل البقية فقد حكم
النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة جار النجس وفي الفارة ونحوها ما يجاورها من الما
مقدار ما قدره اصحابنا وهو عشرون دلوا او ثلاثون لصغر جثتها فحكم بنجاسة هذا
القدر من الما لان ما ورا هذا القدر لم يجاور الفارة بل جاور ما جاور الفارة والشرع
ورد بتنجس جار النجس لا بتنجس جار جار النجس الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم
حكم بطهارة جار السمن الذي جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا لانا
لو حكمنا بنجاسة جار جار النجس لحكمنا ايضا بنجاسة ما جاور جار النجس ثم هكذا الى
ما لا نهاية له فيؤدي الى ان قطرة من بول او فارة لو وقعت في بحر عظيم ان يتنجس جميع
مائه لاتصال بين اجزائه وذلك فاسد وفي الدجاجة والسنور واشباه ذلك المجاورة
اكثر لزيادة ضخامة في جثتها فقدر بنجاسة ذلك القدر والادمي وما كان جثته مثل
جثة الشاة ونحوها يجاور جميع الما في العادة لعظم جثته فيوجب تنجيس جميع الما
وكذا اذا انتفخ شيء من هذه الواقعات او تفسخ لان عند ذلك تخرج البلة منها لرخاوة
فيها فيجاور جميع اجزا الما وقبل ذلك لا يجاور الا قدر ما ذكرنا لصلابة فيها ولهذا
قال محمد اذا وقع في البير ذنب فارة ينزح جميع الما لان موضع القطع لا ينفك عن بلة
فيجاور اجزا الما فيفسدها انتهى وهذا تقرير حسن لو لم يكن مخالفا لعامة كتب اصحابنا
فانها مصرحة بان مسايل الابار ليس للراي فيها مدخل وما ذكره خلافه لذا تعقبه شارح
المنية والذي ظهر ان ما ذكره في البدايع لا يخالف ما صرحوا به لانه ذكر ان هذا معنى
خفي فهو لا قياس جلي ولا يكون من قبيل الراي الا القياس الجلي واما القياس
الخفي فهو المسمى بالاستحسان قال في التوضيح القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان
لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان ليس كل استحسان قياسا خفيا لان

لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا لكن الغالب في كتب اصحابنا
انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق
اليه الافهام وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر
كالسلم والاجارة وبقا الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة
الحياض والابار واما بالقياس الخفي الى اخر ما ذكر في اصول الفقه وكذا في كثير من كتب
الاصول فظهر بهذا ان طهارة الابار بالنزح انما تثبت بالقياس الخفي الذي ثبت بالاثر
قوله رحمه الله لا ببعرتي ابل وغنم اي لا ينزح ما البير لوقوع بعرتي ابل وغنم فيها
وهذا استحسان والقياس ان يتنجس الما مطلقا لوقوع النجاسة في الما القليل كالاواني
وذكر للاستحسان طريقتان الاولى واختارها صاحب الهداية مقتصرا عليها ان ابار الفلوات
ليس لها روس حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة
ولا ضرورة في الكثير ولا فرق على هذا بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر
والروث والبعر والخثي لان الضرورة تشمل الكل وقد صرح في غاية البيان بانه ظاهر
الرواية ويعارضه ما ذكره السرخسي ان الروث والمفتت من البعر نجسه في ظاهر الرواية
عن ابي يوسف ان قليله عفو قال وهو الاوجه وظاهر هذه الطريقة ان هذا الحكم
مختص بابار الفلوات واما الابار التي في المصر فتنجس بالقليل منه لان لها روسا حاجزة
فيقع الامن عن الوقوع فيها وقد صرح به في البدايع لكن في غاية البيان ذكر انه لا فرق
بينهما على هذه الطريقة فقال واختلف المشايخ في البير اذا كانت في المصر والصحيح
عدم الفرق لشمول الضرورة في الجملة انتهى فاعتبر الضرورة في الجملة وكذا في التبيين
والطريقة الثانية ان لليابس صلابة فلا يختلط شيء من اجزائه باجزا الما فهذه تقتضي
ان الرطب والمنكسر والروث والخثي ينجس الما وظاهرها عدم الفرق بين ابار الفلوات
والامصار كما هو مذكور في البدايع وكذا ظاهرها ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس
كالقليل وبه قال الحسن بن زياد لكن الصحيح ان الكثير ينجس الما البير على الطريقتين
اما على الاولى فلما بينا انه لا ضرورة في الكثير واما على الثانية فلانها اذا كثرت تقع
المماسة بينها فيصطك البعض بالبعض فيتفتت اجزاوها فتنجس اليه اشار في البدايع
وظاهرها ايضا انه لا فرق بين البير والاناء في عدم التنجس بالقليل وعلى الطريقة الاولى
بينهما فرق لان الضرورة في البير لا في الاناء كذا في الكافي بخلاف بعر الشاة اذا وقع منها
في المحلب وقت الحلب فانه يرمى البعرة ويشرب اللبن على الطريقتين اما على الثانية فظاهر
واما على الاولى فلمكان الضرورة كذا في الهداية وقيده في النهاية وغاية البيان والمعراج
بكونها رميت على الفور ولم يبق لونها على اللبن وكذا في فتح القدير معللا له بان الضرورة
تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراه وذلك بمراى منه واختلفوا
في حد الكثير على اقوال منها قولان فصحح في النهاية انه ما لا يخلو دلو عن بعرة وعزاه الى

المبسوط وصحح في البدايع والكافي للمصنف وكثير من الكتب انه ما يستكثره الناظر والقليل
ما يستقله وفي معراج الدراية هو المختار وفي الهداية وعليه الاعتماد قال في العناية
وانما قال عليه الاعتماد لان ابا حنيفة لا يقدر شيا بالراى في مثل هذه المسايل
التي تحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه انتهى فظهر بهذا ان ما ذكره في الملتقى
من البعرتين لا ينجسان الى الاشارة الى ان الثلاث تنجس انما هو على قول ضعيف مبني
على ما وقع في الجامع الصغير من قوله فان وقعت فيها بعرة او بعرتان لم تفسد الما
فدل ان الثلاث تفسد بناء على ان مفهوم العدد في الرواية معتبر وان لم يكن معتبرا
في الدلايل عندنا على الصحيح وهذا الفهم انما يتم لو اقتصر محمد في الجامع الصغير
على هذه العبارة ولم يقتصر عليها فانه قال اذا وقعت بعرة او بعرتان لا تفسد ما لم
يكن كثيرا فاحشا والثلاث ليس بكثير فاحش كذا نقل عبارة الجامع في المحيط وغيره
ولو جعل قلل الحد الفاصل بين القليل والكثير ان ما غير احد اوصاف الما كان
كثيرا او ما لم يغير يكون قليلا لكان له وجه كذا في شرح منية المصلي والبعر بعر
من حد منع والروث للفرس والحمار من داب يناله من حد نصر والخثي بكسر الخا
واحد الاخثا للبقر يقال من باب ضرب كذا في فتح القدير وغيره قوله رحمه الله
وخرء حمام وعصفور اي لا ينزح ما البير بوقوع خرء حمام وعصفور فيها والخرء بالفتح واحد
الخرو بالضم مثل قرء وقرو وعن الجوهري انه بالضم كجند وجنود والواو وبعد الرا
غلط كذا في المغرب وانما لا ينزح ما وها منه لانه ليس بنجس عندنا على ما اختاره
في الهداية وكثير من الكتب وذكر في النهاية ومعراج الدراية اختلف المشايخ في
نجاسته وطهارته مع اتفاقهم على سقوط حكم النجاسة لكن عند البعض السقوط من
الاصل للطهارة وعند اخرين للضرورة انتهى ولم يذكروا فايدة هذا الاختلاف وقال
الشافعي نجس وهو القياس لانه استحال الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاج ولنا الاجماع
العملي فانها في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير من احد من العلما مع العلم بما يكون منها
مع ورود الامر بتطهير المساجد فيما رواه ابن حبان في صحيحه واحمد وابو داود وغيرهم
عن عايشة رضي الله عنها قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببنا المساجد في
الدور وان تنظف وتطيب وعن سمرة رضي الله عنه انه كتب الى بنيه اما بعد فان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نضع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها
ونطهرها رواه ابو داود وسكت عليه ثم المنذري بعده كذا ذكر الحافظ الزيلعي
وروى ابو امامة الباهلي ان النبي صلى الله عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها اوكرت
على باب الغار فجازاها الله تعالى بان جعل المساجد ماواها فهذا دليل طهارة خرءها
وعن ابن مسعود انها خريت حمامة عليه فمسحه باصبعه وكذلك عمر رضي الله عنه ذرق
عليه طاير فمسحه بحصاة ثم صلى كذا في معراج الدراية والنهاية واما ما ذكره من الاستحالة

الاستحالة فهي لا الى نتن رايحة فاشبه الطين الذي في قعر البير فان فيه الفساد
ايضا وليس بنجس لانه لا الى نتن رايحة ويشكل هذا بالمني على قوله قال في النهاية
ثم الاستحالة الى فساد لا توجب النجاسة لا محالة فان ساير الاطعمة اذا فسدت لا
تنجس به لان التغير الى الفساد لا يوجب النجاسة انتهى وبهذا يعلم ضعف ما ذكره
في الخزانة من ان الطعام اذا تغير واشتد تغيره تنجس وان حمل ما في النهاية على
ما اذا لم يشتد تغيره ليجمع بينهما فهو بعيد والظاهر ما في النهاية لانه لا موجب للتنجيس
وانما حرم اكله في هذه الحالة فلا بد الا للنجاسة كاللحم اذا انتن فانه يحرم اكله ولم يقولوا
تنجس بخلاف السمن واللبن والدهن والزيت اذا انتن لا يحرم والاشربة لا تحرم بالتغير
كذا في الخزانة واشار المصنف رحمه الله بقوله خرء حمام وعصفور الى خرء ما يوكل
لحمه من الطيور احترازا عن ما لا يوكل لحمه منها فان خرءه نجس وسنذكره صريحا في
باب الانجاس والصحيح انه طاهر نجز وما كول اللحم منها ذكره في المبسوط وصحح قاضي
خان في شرح الجامع الصغير نجاسته وسنتكلم عليه ان شا الله تعالى في باب الانجاس
قوله رحمه الله وبول ما يوكل نجس انما ذكرها هنا وان كان محلها باب الانجاس
لبيان انه اذا وقع في البير نجس ماوها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد رحمه الله طاهر فلا ينزح الما من وقوعه الا اذا غلب على الما فيخرج من ان يكون
طهورا لما رواه الايمة الستة في كتبهم من حديث انس ان ناسا من عرينة اجتووا
المدينة فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياتوا ابل الصدقة فيشربوا
من البانها وابوالها فقتلوا الراعي واستاقوا الذود فارسل رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم بالحرة يعضون
الحجارة وفي رواية مسلم في الحدود وتركهم في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا
وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية كذا في فتح القدير وعرينة واد يحذا عرفات بتصغيرها
سميت عرينة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون وانما سقطت يا التصغير عند النسبة
لما ان يا فعيلة وفعيلة يسقطان عند النسبة قياسا مطردا فيقال الحنفي والمدني
والجهني والعقلي في حنيفة ومدينة وجهينة وعقيلة كذا في المغرب وغيره وقوله
اجتووها هو بالجيم والمثناة فوق ومعناه استوخموها كما فسرها في الرواية الاخرى
اي لم توافقهم وكرهوها لسقم اصابهم قالوا وهو مشتق من الجوى وهو دا في الجوف
ومعنى سمر اعينهم بالرا كحلها بالمسامير وفي بعض الروايات سمل باللام بمعنى فقاها
واذهب ما فيها كذا ذكر النووي في شرح مسلم من القصاص ولهما قوله صلى الله
عليه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث
ابي هريرة وقال صحيح على شرط الشيخين ولا اعرف له علة كذا ذكر الزيلعي
المخرج وفي معراج الدراية وفي بعض نسخ الاحاديث عن مكان من وفي المغرب

واما قولهم استنزهوا البول لهن وفي معراج الدراية وجه مناسبة عذاب القبر مع ترك
استنزاه البول هو ان القبر اول منزل من منازل الاخرة والطهارة اول منزل
من منازل الصلاة والاستنزاه اول منزل من منازل الطهارة والصلاة اول ما يحاسب
به المرء يوم القيمة فكانت الطهارة اول ما يعذب بتركها في اول منزل من منازل الاخرة
وفي غاية البيان وجه التمسك به ان البول يشمل كل بول بعمومه وقد لحق النبي صلى
الله عليه وسلم وعيد عذاب القبر بترك استنزاه البول من غير فصل فدل على ان
بول ما يوكل لحمه نجس لان الحلال لا يتحقق بمباشرته وعيد انتهى واجاب في الهداية
عن حديث العرنيين بانه عليه السلام عرف شفاهم فيه وحيا وزاد شارحوها
كالاتقاني والكاكي جوابا اخر بان ذلك كان في ابتدا الاسلام ثم نسخ بعد ان نزلت
الحدود والاية ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم
حين ارتدوا واستاقوا الابل وليس جزا المرتد الا القتل فعلم ان اباحة البول نسخت
كالمثلة انتهى وذكر الاصوليون ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله
قطعا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام عندنا كحديث العرنيين ورد في ابوال
الابل وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول لان البول
عام لان اللام فيه للجنس في ضمن المتحولات فيحمل على جميعها اذ لا عهد وحديث العرنيين
تقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتدا الاسلام انتهى
وهذا كله مبني على ان قصة العرنيين تضمنت مثلة وقد صرح به في الهداية من
كتاب الجهاد فقال والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتاخر واراد
بالنهي المتاخر ما ذكره البيهقي عن انس قال ما خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد ذلك خطبة الا نهى فيها عن المثلة وقد انكر بعضهم كون الواقع في قصتهم مثلة
كما روى ابن سعد في خبرهم انهم قطعوا يد الراعي ورجله وغرزوا الشوك في لسانه
وعينه حتى مات فليس هذا المثلة والمثلة ما كان ابتدا على غير جزا وقد جا في صحيح
مسلم انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم لانهم سملوا اعين الرعاو سياتي بقيته في
كتاب الجهاد ان شا الله تعالى واما ما اجاب به قاضي خان في شرح الجامع الصغير
وتبعه عليه صاحب معراج الدراية من ان الصحيح انه امرهم بشرب الالبان دون
دون الابوال فلا يخفى ضعفه لما علمت ان رواية شرب الابوال ثابتة في الكتب الستة
والله الموفق للصواب قوله رحمه الله لا ما لم يكن حدثا عطف على بول اي ما لا يكون حدثا
لا يكون نجسا وهذا عند ابي يوسف فالدم الذي لم يسل كما اذا اخذ بقطنة ولو كان
كثيرا في نفسه والقي القليل اذا وقع في الما لا ينجسه وكذا اذا اصاب شيا وقال
محمد انه نجس كذا في كثير من الكتب وظاهر ما في شرح الوقاية ان ظاهر الرواية عن
اصحابنا الثلاثة انه ليس بنجس وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لا انه لا اثر

لا اثر للسيلان في النجاسة فاذا كان السايل نجسا فغير السايل يكون كذلك ولنا قوله
تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه او دما مسفوحا فغير المسفوح
لا يكون محرما فلا يكون نجسا والدم الذي لم يسل على راس الجرح دم غير مسفوح فلا
يكون نجسا فان قيل هذا فيما يوكل لحمه اما فيما لا يوكل كالادمي فغير المسفوح حرام
ايضا فلا يمكن الاستدلال بحله على طهارته قلت لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح
على اصله وهو الحل ويلزم منه الطهارة سوا كان فيما يوكل لحمه او لا لاطلاق النص ثم
حرمة غير المسفوح في الادمي بنا على حرمة لحمه وحرمة لحمه لا توجب نجاسة اذ هي
الحرمة للكرامة لا للنجاسة فغير المسفوح في الادمي يكون على طهارته الاصلية مع كونه
محرما والفرق بين المسفوح وغيره مبني على حكمة غامضة وهي ان غير المسفوح دم انتقل
عن العروق وانفصل عن النجاسات وحصل له هضم اخر في الاعضا وصار مستعدا
لان يصير عضوا فاخذ طبيعة العضو فاعطاه الشرع حكمه بخلاف دم العروق فاذا سال
عن راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة وهو الدم النجس اما اذا لم
يسل علم انه دم العضو هذا في الدم اما في القي فالقليل هو الما الذي كان في اعالي المعدة
وهي ليست محل النجاسة فحكمه حكم الريق كذا في شرح الوقاية وكان الاسكاف والهندواني
يفتيان بقول محمد وصحح صاحب الهداية وغيره قول ابي يوسف وقال في العناية قول ابي
يوسف ارفق خصوصا في حق اصحاب القروح وفي فتح القدير ان الوجه يساعده لانه
ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا
والا لم يحصل للانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا
لم يعتبر نجسا انتهى وذكر في السراج الوهاج ان الفتوى على قول ابي يوسف فيما اذا
اصاب الجامدات كالثياب والابدان وعلى قول محمد فيما اذا اصاب المايعات كالما وغيره
انتهى وفي معراج الدراية ثم قوله ما لا يكون حدثا الى اخره لا ينعكس فلا يقال ما لا يكون
نجسا لا يكون حدثا فان النوم والجنون والاغما وغيرها حدث وليست بنجسة انتهى
لكن قد يقال انه مطرد منعكس لان المراد ان ما يخرج من بدن الانسان وليس بحدث
لا يكون نجسا وكذا ما يخرج من البدن وليس بنجس لا يكون حدثا واما النوم ونحوه فلم يدخل
في العكس في قولنا ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا لانه ليس بخارج من بدن الانسان
قوله رحمه الله ولا يشرب اصلا اي بول ما يوكل لحمه لا يشرب اصلا لا للتداوي ولا لغيره
وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجوز للتداوي لانه لما ورد الحديث به في قصة
العرنيين جاز التداوي به وان كان نجسا وقال محمد يجوز شربه مطلقا للتداوي وغيره
لطهارته عنده ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه نجس والتداوي بالطاهر المحرم
كلبن الاتان لا يجوز فما ظنك بالنجس ولان الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها الا بتيقن الشفا
وتاويل ما روي في قصة العرنيين انه عليه السلام عرف شفاهم فيه وحيا ولم يوجد

يتيقن شفا غيرهم لان المرجع فيه الاطبا وقولهم ليس بحجة قطعية وجاز ان يكون شفا
قوم دون قوم لاختلاف الامزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك الان يحل كالميتة
والخمر عند الضرورة ولانه عليه السلام علم موتهم مرتدين وحيا ولا يبعد ان يكون شفا
الكافرين في نجس دون المومنين بدليل قوله تعالى الخبيثات للخبيثين وبدليل ماروى
البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان الله تعالى لم يجعل شفاكم
فيما حرم عليكم فاستفيد من كاف الخطاب ان الحكم مختص بالمومنين هذا وقد وقع الاختلاف
بين مشايخنا في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن الذخيرة الاستشفا بالحرام يجوز
اذا علم ان فيه شفا ولم يعلم دوا اخر انتهى وفي فتاوى قاضيخان معزيا الى ابي نصر
ابن سلام معنى قوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم انما قال ذلك
في الاشيا التي لا يكون فيها شفا فلا باس به الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر
للضرورة انتهى وكذا اختار صاحب الهداية في التجنيس فقال اذا سال الدم من انف
انسان يكتب فاتحة الكتاب بالدم على جبهته وانفه يجوز ذلك للاستشفا والمعالجة
ولو كتب بالبول ان علم ان فيه شفا لا باس بذلك لكن لم ينقل وهذا لان الحرمة ساقطة
عند الاستشفا الا ترى ان العطشان يجوز له شرب الخمر والجايع يحل له اكل الميتة
انتهى وسياتي بهذا زيادة بيان في باب الكراهية ان شا الله تعالى قال في التبيين
وقول محمد مشكل لان كثيرا من الطاهر لا يجوز شربه وقول ابي يوسف اشد اشكالا انتهى
وقد يقال انه لا اشكال فيه لانه قال بنجاسته عملا بحديث استنزهوا من البول
وقال يجوز شربه للتداوي عملا بحديث العرنيين قوله رحمه الله وعشرون دلوا
وسطا بموت نحو فارة قال في التبيين اي ينزح عشرون اذا ماتت فيها فارة ونحوها
وقوله عشرون معطوف على البير وفيه اشكال وهو انه يصير معناه تنزح البير عشرون
دلوا واربعون وكله فيفسد المعنى لانه يقتضي نزح البير وعشرين دلوا وليس هذا
بمراد وانما المراد ان تنزح البير اذا وقع فيها نجس ثم ذلك النجس ينقسم الى ثلاثة
اقسام منه ما يوجب نزح عشرين ومنه ما يوجب نزح اربعين ومنه ما يوجب نزح الجميع
وليس نزح البير مغايرا بهذه الثلاث حتى يعطف عليها وانما هو تفسير وتقسيم لذلك
النزح المبهم وليس هذا من باب عطف البعض على الكل لا يقال انه اراد بالاول
ما يوجب الجميع وبالمعطوف ما يوجب نزح البعض لانه ذكر بعد ذلك ما يوجب نزح
الجميع ايضا فلو كان مراده الجميع لما ذكره ثانيا لكونه تكرارا محضا ولان الاول لا يجوز
ان يحمل على نوع من هذه الانواع الثلاثة لعدم الاولوية فبقي على اطلاقه الى هنا
كلام الزيلعي رحمه الله واقول لا حاجة الى هذه الاطالة مع امكان حمل كلامه على وجه
صحيح فان قوله عشرون معطوف على البير بمعنى ما البير كما تقدم والواو فيه
كبقية المعطوفات بمعنى او والتقدير ينزح ما البير كله بوقوع نجس غير حيوان او ينزح

او ينزح عشرون دلوا من ما البير بموت نحو فارة او اربعون منه بنحو دجاجة او كله
بنحو شاة الى اخره وبهذا علم ان قوله وتنزح البير بوقوع نجس ليس مبهما بل المراد
منه نجس غير حيوان واندفع به ما ذكره من لزوم التكرار لو اريد بالاول نزح الجميع
فانه اريد بالاول نزح الجميع لوقوع غير حيوان واريد بالثاني نزح الجميع لوقوع حيوان
مخصوص فلا تكرار وقوله ولان الاول لا يجوز ان يحمل الى اخره سلمناه لكن نمنع قوله
فبقي على اطلاقه لانه لا يلزم من انتفاء جواز حمله على الانواع الثلاث بقاؤه مطلقا لجواز
حمله على نوع رابع غير الثلاثة كما حملناه على النجس الذي ليس حيوانا وهو ليس واحدا
من الانواع واعلم انه لا فرق بين ان تموت الفارة في البير او خارجها وتلقى فيها وكذا
ساير الحيوانات الا الميت الذي يجوز الصلاة عليه كالمسلم المغسول او الشهيد نعم في
خزانة الفتاوى والفارة اليابسة لا تنجس الما لان اليبس دباغة انتهى ولا يخفى ضعفه
لانا قدمنا ان ما لا يحتمل الدباغة لا يطهر وان اليبس ليس بدباغة ويدل عليه
ما في الذخيرة ثم اعلم ان الواقع في البير اما نجاسة او حيوان وحكم النجاسة قد
تقدم في قوله وتنزح البير بوقوع نجس على ما اسلفناه والحيوان اما ادمي او غيره
وغير الادمي اما نجس العين او غيره وغير نجس العين اما ماكول اللحم او غيره والكل
اما ان اخرج حيا او ميتا والميت اما ان ينتفخ او غيره فالادمي اذا اخرج حيا ولم يكن في
بدنه نجاسة حقيقية او حكمية وكان مستنجيا لم يفسد الما وان كان مسلما جنبا او محدثا
فانغمس بنية الغسل او لطلب الدلو فقد تقدم حكمه وان كان كافرا روي عن ابي حنيفة
انه ينزح ماؤها لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية او حكما وان اخرج ميتا وكان مسلما
وقع بعد الغسل لم يفسد الما وان كان قبله فسد والكافر يفسد قبل الغسل وبعده
وغير الادمي ان كان نجس العين كالخنزير والكلب على القول بانه نجس العين نجس
البير مات او لم يمت اصاب الما فمه او لم يصب وعلى القول بان الكلب ليس بنجس العين
لا ينجسه اذا لم يصل فمه الى الما وهو الاصح وقيل دبره منقلب الى الخارج فلهذا
يفسد الما بخلاف غيره من الحيوانات واما ساير الحيوانات فان علم ببدنه نجاسة تنجس
الما وان لم يصل فمه الى الما وقيدنا بالعلم لانهم قالوا في البقر ونحوه يخرج لا يجب نزح
شي وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت عقب
دخولها ما كثيرا هذا معنى ان الاصل الطهارة وان لم يعلم ولم يصل فمه الى الما فان كان
مما يوكل لحمه فلا يوجب التنجيس اصلا وان كان مما لا يوكل لحمه من السباع والطيور ففيه
اختلاف المشايخ والاصح عدم التنجيس وكذلك في الحمار والبغل والصحيح انه لا يصير
الما مشكوكا فيه وقيل ينزح ما البير كله وان وصل لعابه فحكم الما حكمه فيجب نزح
الجميع اذا وصل لعاب البغل او الحمار الى الما كذا في فتاوى قاضيخان وغيرها لكن
في المحيط ولو وقع سور الحمار في الما يجوز التوضي به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور

كالما المستعمل عند محمد انتهى وظاهر كلام صاحب الهداية فى التجنيس ان معنى قولهم
يجب نزح الجميع انه لا لاجل النجاسة بل لانه كان غير طهور ولا يجب النزح اذا وقع فى
البير ما يكره سوره ووصل لعابه الى الما لكن فى فتاوى قاضى خان ينزح منها دلا عشرة
او اكثر احتياطا وفى التبيين يستحب نزح الما كله ولا يخفى ما فيه وهذا كله اذا اخرج
حيا فان مات وانتفخ او تفسخ فالواجب نزح الجميع فى الجميع وان لم ينتفخ ولم يتفسخ فالمذكور
فى ظاهر الرواية انه على ثلاث مراتب كما دل عليه كلام المصنف والقدورى وصاحب
الهداية وغيرهم ففى الفارة ونحوها عشرون او ثلاثون وفى الدجاجة ونحوها اربعون
او خمسون او ستون وفى الشاة ونحوها ينزح ما البير كله وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة
جعله على خمس مراتب ففى الحلمة واحد الحكم وهى القراد الضخم العظيم والفارة الصغيرة
عشر دلا وفى الفارة الكبيرة عشرون وفى الحمامة ثلاثون وفى الدجاجة اربعون وفى
الادمى ما البير كله وقد قدمنا ان مسايل الابار مبنية على اتباع الاثار فذكر مشايخنا
فى كتبهم اثارا اولها عن انس رضى الله عنه انه قال فى الفارة ماتت فى البير واخرجت من
ساعتها ينزح منها عشرون دلوا الثانى عن ابى سعيد الخدرى انه قال فى الدجاجة
اذا ماتت فى البير ينزح منها اربعون دلوا قال فى الغاية لم يذكر احد من اهل الحديث
فيما علمته حديث انس وانما ذكره اصحابنا فى كتب الفقه على عادتهم وفى فتح القدير
ذكر مشايخنا ما عن انس والخدرى غير ان قصور نظرنا اخفاه عنا وقال الشيخ علاء الدين
ان الطحاوى رواهما من طرق وتعقبه تلميذه الامام الزيلعى المخرج بانى لم اجدهما
فى شرح الاثار للطحاوى ولكن اخرج عن حماد بن ابى سليمان انه قال فى دجاجة وقعت
فى البير فماتت قال ينزح منها قدر اربعون دلوا او خمسين واجاب عنه المحقق السراج
الهندى بانه يجوز ان يكون الطحاوى ذكرهما فى كتاب اختلاف العلما او فى احكام
القران له او فى كتاب اخر ولا يلزم من عدم الوجدان فى الاثار عدم الوجود مطلقا
الثالث حديث الزنجى الواقع فى بير زمزم وسنتكلم عليه ان شا الله تعالى واختلف فى
تفسير الدلو الوسط فقيل هى الدلو المستعمل فى كل بلد وقيل المعتبر فى كل بير دلوها لان
السلف لما اطلقوا انصرف الى المعتاد واختاره فى المحيط والاختيار والهداية وغيرها
وهو ظاهر الرواية لانه مذكور فى الكافى للحاكم وقيل ما يسع صاعا وهو ثمانية ارطال
وقيل عشرة ارطال وقيل غير ذلك والذى يظهر ان البير اما ان يكون لها دلو ولا فان
كان لها دلو اعتبر به والا اتخذ لها دلو يسع صاعا وهو ظاهر ما فى الخلاصة وشرح
الطحاوى والسراج الوهاج وحينئذ فينبغى ان يحمل قول من قدر الدلو على ما اذا لم يكن
للبير دلو كما لا يخفى فلو نزح القدر الواجب فيها بحسب دلوها او دلو هو بدل لو واحد
كبير اجزا وحكم بطهارتها وهو ظاهر المذهب وكان الحسن بن زياد يقول لا تطهر الا
بنزح الدلا المقدرة الواجبة لان عند تكرار النزح ينبع الما من اسفله ويوخذ من اعلاه

اعلاه فيكون كالجارى وهذا لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما كذا فى البدايع و
نقله فى التبيين والنهاية عن زفر قلنا قد حصل المقصود وهو اخراج القدر الواجب
واعتبار معنى الجريان ساقط ولهذا لا يشترط التوالى فى النزح حتى لو نزح فى كل يوم
دلو جاز ويتفرع على عدم اشتراط التوالى انه اذا نزح البعض ثم ازداد فى الغد قيل ينزح
كله وقيل مقدار البقية هذا ما ان فى اشتراط التوالى خلافا فانقله فى معراج الدراية
لكن المختار عدم اشتراطه وانه اذا ازداد فى اليوم الثانى لا ينزح الا ما بقى اليه اشار
فى الخلاصة واشار المصنف رحمه الله بقوله بموت نحو فارة الى ان ما لا يعادل الفارة فى الجثة
حكمه حكمها واورد عليه سوالا وجوابا فى المستصفى فقال فان قيل قدمتم ان مسايل
الابار مبنية على اتباع الاثار والنص ورد فى الفارة والدجاجة والادمى وقد قيس
ما عادلها بها قلنا بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذى ثبت على وفق القياس فى حق
التفريع عليه كما فى الاجارة وساير العقود التى بابى القياس جوازها انتهى ولا يخفى ما فيه
فانه ظاهر فى ان للراى مدخلا فى بعض مسايل الابار وليس كذلك فالاولى ان يقال
ان هذا الحاق بطريق الدلالة لا بالقياس كما اختاره فى معراج الدراية قوله رحمه الله
واربعون بنحو حمامة اى ينزح اربعون دلوا وسطا بموت نحو دجاجة وقد تقدم دليله
قريبا وقد ذكر المصنف فى هذين النوعين القدر الواجب ولم يذكر المستحب ولم يتعرض
له الشارح الزيلعى ايضا والمذكور فى غيرهما ان المستحب فى نحو الفارة عشرة وفى نحو الدجاجة
اختلف كلام محمد فى الاصل والجامع الصغير ففى الاصل ما يفيد المستحب عشرون وفى
الجامع الصغير عشرة قال فى الهداية وهو الاظهر وعلله فى غاية البيان بان الجامع
الصغير صنف بعد الاصل فافاد ان الظهور من جهة الرواية لا من جهة الدراية وقد
يقال من جهة الدراية ان الذى يضعف بسبب كبر الحيوان انما هو الواجب لا المستحب واعلم
ان العدد المستحب المذكور لم يصرح به فى ظاهر الرواية وانما فهمه بعض المشايخ من عبارة
محمد رحمه الله حيث قال ينزح فى الفارة عشرون او ثلاثون وفى الهرة اربعون او خمسون
فلم يرد به التخيير بل اراد به بيان الواجب والمستحب وليس هذا الفهم بلازم بل يحتمل انه
انما قال ذلك لاختلاف الحيوانات فى الصغر والكبر ففى الصغير ينزح الاقل وفى الكبير
ينزح الاكثر وقد اختار هذا بعضهم كما نقله فى البدايع ولعل هذا هو سبب ترك التعرض
للمستحب فى الكتاب ثم هذا اذا كان الواقع واحدا فاما اذا تعدد فالفارتان اذا لم يكونا
كهيئة الدجاجة كفارة واحدة اجماعا وكذا اذا كانا كهيئة الدجاجة الا فيما روى عن محمد
انه ينزح منها اربعون والهرتان كالشاة اجماعا وجعل ابو يوسف الثلاث والاربع كفارة
واحدة والخمسة كالهرة الى التسع والعشرة كالكلب وقال محمد الثلاث كالهرة والست كالكلب
ولم يوجد التصحيح فى كثير من الكتب لكن فى المبسوط ان ظاهر الرواية ان الثلاث كالهرة
فيفيد ان الست كالكلب وبه ينزح قول محمد وما كان بين الفارة والهرة فحكمه حكم الفارة

وما كان بين الهرة والكلب فحكمه حكم الهرة وهكذا يكون حكم الاصغر والهرة مع
الفارة كالهرة ويدخل الاقل في الاكثر كذا في التجنيس وغيره وظاهره يخالف قول
من قال ان الفارة اذا كانت هاربة من الهر فوقعت في البير وماتت ينزح جميع (الفارة اذا كانت هاربة من الهرة)
الما لانها تبول لحالها فان على هذا القول يجب نزح الجميع في الهرة مع الفارة لانها
تبول خوفا وقد جزم به جماعة لكن قال في المجتبى وقيل بخلافه وعليه الفتوى انتهى
ولعل وجهه ان في ثبوت كونها بالت شكا فلا يثبت بالشك قوله رحمه الله وكله بنحو
شاة اى ينزح ما البير كله بموت ما عادل الشاة في الجثة كالادمي والكلب طاهرا كان
او نجسا لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الما كله حين مات زنجي في بير زمزم
كما رواه ابن سيرين وعطا وعمرو بن دينار وقتادة وابو الطفيل اما رواية ابن سيرين
فاخرجها الدارقطني في سننه باسناده عن محمد بن سيرين ان زنجيا مات في زمزم
فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جاءت من الركن قال فامر
بها فسدت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم والقباطي
جمع قبطية وهو ثوب من ثياب مصر رقيقة بيضا وكانه منسوب الى القبط وهم اهل
مصر والمطارف اردية من خز مربعة لها اعلام مفردها مطرف بكسر الميم وضمها
واما رواية عطا فرواها ابن ابي شيبة في مصنفه والطحاوي في شرح الاثار ان حبشيا
وقع في بير زمزم فمات فامر ابن الزبير فنزح ماوها فجعل الما لا ينقطع فنظر فاذا
عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم واما رواية عمرو بن دينار
فرواها البيهقي والامر فيها بالنزح بن عباس واما رواية قتادة فرواها ابن ابي شيبة
في مصنفه والامر بن عباس واما رواية ابي الطفيل فرواها البيهقي والامر بن عباس
فان قالوا رواية ابن سيرين مرسل لانه لم يلق بن عباس بل سمعها من عكرمة
وكذا قتادة لم يلق بن عباس واما رواية بن دينار ففيها بن لهيعة ولا يحتج به واما رواية
ابي الطفيل ففيها جابر الجعفي ولا يحتج به واما عطا فهو وان سمع من ابن الزبير بلا خلاف
لكن وجد ما يضعف روايته وهو ما رواه البيهقي عن سفيان بن عيينة انه قال انا بمكة
منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في
بير زمزم ولا سمعنا احدا يقول نزحت زمزم ثم اسند عن الشافعي انه قال لا يعرف هذا
عن ابن عباس يروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الما لا ينجسه شي ويتركه
وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الما ارسل عن ابن عباس وكان الواسطة
بينهما ثقة وهو عكرمة كان الحديث صحيحا محتجا به وفي التمهيد لابن عبد البر مراسيل
ابن سيرين عندهم صحاح كمراسيل سعيد بن المسيب واما الجعفي فقد وثقه الثوري
وشعبة واحتمله الناس ورووا عنه ولم يختلف احد في الرواية عنه ورواه الطحاوي
عنه ايضا واما ابن لهيعة قال ابن عدي هو حسن الحديث يكتب حديثه وقد حدث
عنه الثقات الثوري وشعبة وعمرو بن الحارث والليث بن سعد واما عدم
علم سفيان والشافعي فلا يصلح دليلا في دين الله تعالى والاثبات مقدم على النفي فان
لم يعرف فقد عرف غيرهما ممن ذكرناه من الاعلام الايمة واثباتهم مقدم على نفي
غيرهم مع ان بينهما وبين ذلك الوقت قريبا من مائة وخمسين سنة واما رواية ابن
عباس الما لا ينجسه شي فيجوز ان يكون وقع عنده دليل اوجب تخصيصه فان روايته
لعلم المخالف به فكما قال بتنجيس ما دون القلتين بدون تغير لدليل اخر وقع عنده
اوجب تخصيص هذا الحديث لا يستبعد مثله لابن عباس واما تجويز كون النزح لنجاسة
ظهرت او للتنظيف فمخالف لظاهر الكلام لان الظاهر من قول القايل مات فامر بنزحها
انه للموت لا لنجاسة اخرى كقولهم زنى فرجم وسهى فسجد وسرق فقطع على ان عندهم
لا تنزح ايضا للنجاسة ولو كان للتنظيف لم يامر بنزحها ولم يبالغوا هذه المبالغة العظيمة
من سد العين وقول النووي كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة
وسفيان بن عيينة كبير اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بان جمهور
الصحابة كعلي واصحابه وبن مسعود واصحابه وبن موسى الاشعري واصحابه وبن عباس
وجماعة من اصحابه وسلمان الفارسي وعامة اصحابه والتابعين انتقلوا الى الكوفة
والبصرة ولم يبق بمكة الا القليل وانتشروا في البلاد للجهاد والولايات وسمع الناس منهم
وانتشر العلم في جميع البلاد الاسلامية منهم حتى قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف
وخمسمائة من الصحابة ونزل قرقيسيا ستمائة فيجوز ان يعرف اهل الكوفة اكثر من
اهل مكة ولا ينكر هذا الا مكابر وما ذكره ايضا مخالف لقول امامه فقد حكى بن عساكر
عن الشافعي انه قال لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحاح منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني
حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل الى اهل الكوفة
والبصرة والشام ويجهله اهل مكة والمدينة مع ان الغالب ان البير اذا نزحت لا يحضرها
اهل البلد ولا اكثرهم وانما يحضرها له مصلحة او من يتبعهما قوله رحمه الله وانتفاخ
حيوان او تفسخه اى ينزح ما البير كله لاجل انتفاخ الحيوان الواقع فيها او تفسخه مطلقا
صغير الحيوان او كبيره كالفارة والادمي والفيل لانتشار البلة في اجزا الما لان عند
انتفاخه ينفصل بلته وهي نجسة مايعة فصارت كقطرة من خمر ولهذا لو وقع ذنب
فارة ينزح الما كله لان موضع القطع منه لا ينفك عن نجاسة بخلاف ما لو اخرجت قبل (لو وقع ذنب الفارة في البير ينزح كل الماء)
الانتفاخ لان شيا من اجزايها لم يبق في الما بعد اخراجها والانتفاخ ان تتلاشى اعضاؤها
والتفسخ ان يتفرق عضوا عضوا وكذا اذا تمعط شعره فهو كالمتفسخ قال في السراج الوهاج
فان جعل على موضع القطع شمعة لم يجب الا ما يجب في الفارة انتهى فروع لا
النزح قبل اخراج الواقع لانه سبب النجاسة ومع بقايها لا يمكن الحكم بالطهارة الا اذا
تعذر اخراجه وكان متنجسا كما قدمناه واذا لم يوجد في البير القدر الواجب نزح ما فيها

فاذا جا الما بعده لا ينزح منه شى ولو غار الما قبل النزح ثم عاد يعود نجسا لانه لم
يوجد المطهر وان صلى رجل في قعرها وقد جفت تجزيه كذا في التجنيس لكن اختار
في فتح القدير انه لا يعود نجسا وصرح في باب الانجاس بان فيه روايتين كنظايره
والاصح عدم العود لانه بمنزلة النزح كذا في المعراج سياتى بيانه ان شا الله تعالى لكن
انما يكون الاصح عدم العود فيما اذا جف اسفله اما اذا غار ولم يجف اسفله فالاصح
العود كما افاده السراج الوهاج واذا طهرت البير يطهر الدلو والرشا والبكرة ونواحى
البير ويد المستقى لان نجاسة هذه الاشيا بنجاسة البير فتطهر بطهارتها للحرج كدن
الخمر يطهر تبعا اذا صار خلا وكيد المستنجى تطهر بطهارة المحل وكعروة الابريق اذا كان
في يده نجاسة رطبة فجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلاثا طهرت العروة
بطهارة اليد ولو سال النجس على الاجر ثم وصل الى الما فنزحها طهارة للكل وقيل
الدلو طاهر في حق هذه البير لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه ولا يجب
نزح الطين في شى من الصور لان الاثار انما وردت بنزح الما وفي المجتبى ما نزح من
البير شى طهرت الدلو بقدره وليتامل فيه وفي فتاوى قاضى خان ولا يطين
المسجد بطين البير التى نزحت احتياطا ثم نجاسة البير بعد اخراج الفارة وغيرها
غليظة ثم بعد ما ينزح تخف فلو صب الدلو الاول من بير وجب فيها نزح عشرين في
بير طاهرة ينزح من الثانية عشرون ولو صب الثانى ينزح تسعة عشر وكذا الثالث على
هذا ولو صب الدلو الاخير ينزح دلو مثله والاصل في هذا ان البير الثانية
تطهر بما تطهر به الاولى ولو اخرجت الفارة والقيت في بير طاهرة وجب فيها ايضا
عشرون من الاولى يجب اخراج الفارة ونزح عشرون دلوا لان الاولى تطهر به فكذا الثانية
ولو صب الدلو العاشرة في بير طاهرة ينزح منها عشر دلا في رواية ابى سليمان وفي رواية
ابى حفص احدى عشرة وهو الاصح قال الاسبيجابى والتوفيق بين الروايتين فالاولى سوى
المصبوب والثانية مع المصبوب فلا خلاف ولو صب ما بير نجسة في بير اخرى وهى نجسة
ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فيها فايهما كان اكثر اغنى عن الاقل فان استويا
فنزح احدهما يكفى مثاله بيران مات في كل منهما فارة فنزح من احداهما عشرة مثلا وصب
في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو مات فارة في بير ثالثة
وصب من احدى البيرين عشرون ومن الاخرى عشرة ينزح ثلاثون ولو صب فيها من
كل عشرون نزح اربعون وينبغى ان ينزح المصبوب ثم الواجب فيها على رواية ابى حفص
ولو نزح دلو من الاربعين وصب في العشرين ينزح اربعون لانه لو صب في البير طاهرة
ينزح كذلك فكذا هذا وهذا كله قول محمد وعن ابى يوسف روايتان في رواية ينزح
جميع الما وفي رواية ينزح الواجب والمصبوب جميعا فقيل له ان محمدا روى عنك الاكثر
فانكر وكذا قال ابو يوسف في بيرين وقع في كل واحد منهما سنور فنزح من احداهما دلو

ولو صب في الاخرى ينزح ما وجب كله على الرواية الاولى لان الدلو الذى نزح اخذ
حكم النجاسة ولهذا لو اصاب الثوب نجسه وتجب غسله فصار كما اذا وقعت في البير
نجاسة اخرى واقتصر على هذه الرواية في التجنيس ودفعه في فتح القدير بان هذا انما
يظهر وجهه في المسئلة السابقة وهى ما اذا كان المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة
فلا لان اثر نجاسة هذا الدلو انما يظهر فيما اذا ورد على طاهر وقد ورد هنا على نجس فلا
يظهر اثر نجاسة فتبقى الموردة على ما كانت فتطهر باخراج المقدار الواجب ووجه دفعه
عن المسئلة السابقة ما في المبسوط من انا نتيقن انه ليس في هذا البير الا نجاسة فارة ونجاسة
فارة فيطهرها عشرون دلوا انتهى وفي المحيط معزيا الى النوادر فارة ماتت في جب فاريق
الما في البير قال محمد ينزح الاكثر من المصبوب ومن عشرين دلوا وهو الاصح لان الفارة لو
وقع فيها ينزح عشرون فكذا اذا صب فيها ما وقع فيه الا اذا زاد المصبوب على ذلك فتنزح
الزيادة مع العشرين وقال ابو يوسف ينزح المصبوب وعشرون دلوا لانه يصير بمنزلة ما لو
وقعت الفارتان في البير تجب نزحهما وينزح عشرين دلوا كذا هذا وفي الكافى والمستصفى
والبدايع ان الفارة اذا وقعت في الجب بالحا المهملة يهراق الما كله ولم يعلله ووجهه
ان الاكتفا بنزح البعض مخصوص بالابار ثبت بالاثار على خلاف القياس فلا يلحق به غيره
فعلى هذا اذا وقعت الفارة في الصهريج والفسقية ولم يكونا عشرا في عشر فان الما كله
يهراق كما لا يخفى ولا يحكم بطهارة البير ما لم ينفصل الدلو الاخير عن راس البير عندهما
لان حكم الدلو حكم المتصل بالما والبير وعند محمد يطهر بالانفصال عن الما ولا اعتبار بما
يتقاطر للضرورة وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل الدلو الاخير عن الما ولم ينفصل
عن راس البير واستقى من مايها رجل ثم عاد الدلو فعندهما الما الماخوذ قبل الدلو العود
نجس وعنده طاهر كذا في التبيين وظاهره ان عود الدلو قيد وليس كذلك بل الما الماخوذ
قبل الانفصال عن راس البير نجس عندهما مطلقا عاد الدلو او لا ولهذا لم يذكر هذا القيد
في فتح القدير ومعراج الدراية والمحيط وكثير من الكتب فكان زايدا وفي البدايع لم
يذكر ظاهر الرواية قول ابى حنيفة وانما ذكره الحاكم وفي التجنيس اذا نزح الما النجس من
البير يكره ان يبل به الطين ويطين به المسجد او ارضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعل
في الطين لان في ذلك ضرورة لانه لا يتهيا الا بذلك انتهى والبعد بين البالوعة والبير
المانع من وصول النجاسة الى البير خمسة اذرع في رواية ابى سليمان وسبعة في رواية ابى
حفص وقال الحلوانى المعتبر الطعم او اللون او الريح فان لم يتغير جاز والا ولو كان عشرة
اذرع قال في الخلاصة وفتاوى قاضى خان والتعويل عليه وصححه في المحيط وان ماتت
الفارة في غير الما فان كان مايعا تنجس جميعه وجاز استعماله في غير الابدان كذا قالوا
وينبغى ان لا يستصبح به في المساجد لكونه ممنوعا عن ادخال النجاسة المسجد ويجوز بيعه
وللمشترى الخيار ان لم يعلم به وان كان جامدا القيت الفارة وما حولها وكان الباقى

طاهرا وجاز الانتفاع بما حولها فى غير الابدان وفى المبسوط وجد الجمود والذوبان انه
اذا كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوى من ساعته فهو جامد وان كان يستوى
من ساعته فهو ذايب وذكر الاسبيجابى ان الجلد اذا دبغ بذلك السمن يغسل الجلد
بالما ويطهر والمتشرب فيه معفو عنه ولمن اشتراه الخيار ان لم يعلم به وفى السراج
الوهاج وان ماتت الفارة فى الخمر فصار خلا قال بعضهم الخل مباح وقيل لا يحل شربه
وقيل اذا لم يتفسخ فيه جاز وان انفسخت لم يجز لانه قد صار فيه جزء منها وهذا القول
احسن وهذا اذا استخرجت منه قبل ان يصير خلا اما اذا صار خلا والفارة فيه
لا يحل شربه سوا كانت منفسخة اولا لانه نجس انتهى وفى المحيط والتجنيس بالوعة
حفروها وجعلوها بير ما فان حفروها مقدار ما وصلت اليه النجاسة فالما طاهر
وجوانبها نجسة وان حفروا اوسع من الاول طهر الما والبير كله انتهى وذكر الولوالجى
ولو نزح ما بير رجل بغير اذنه حتى يبست لا شى عليه لان صاحب البير غير مالك للما
ولو صب ما رجل كان فى الجب يقال له املا الما لان صاحب الجب مالك للما وهو من
ذوات الامثال فيضمن مثله وفى الخلاصة والاوز كالدجاج ان كان صغيرا وان كان كبيرا
فهو كالجدى العظيم ينزح كل الما وفى فتح القدير ولو تنجست بير فاجرى ماوها بان حفر
لها منفذ فصار الما يخرج منه حتى خرج بعضه حتى طهرت لوجود سبب الطهارة وهو
جريان الما وصار كالحوض اذا تنجس فاجرى فيه الما حتى خرج بعضه وقد ذكرناه انتهى
قوله رحمه الله وما بين لو لم يكن نزحها اى ينزح ما بين دلوا ان كانت البير معينة
لا يمكن نزحها بسبب انهم كلما نزحوا نبع من اسفله مثل ما نزحوا او اكثر وقد اختلفت
الروايات فيها ففى الكتاب مروى عن محمد قالوا انما افتى به بناء على ما شاهد فى مقدار
لان غالب ما ابارها كان لا يزيد على ثلاث ماية وروى عن ابى حنيفة التقدير بماية دلو
قالوا افتى بذلك بناء على قلة المياه فى ابار الكوفة وفى الهداية وعن ابى حنيفة فى الجامع
الصغير ومثله ينزح حتى يغلبهم الما ولم يقدر الغلبة بشى كما هو دابه فى مثله انتهى
وانما لم يقدرها لانها متفاوتة والنزح الى ان يظهر العجز امر صحيح فى الشرع لان الطاعة
بحسب الطاقة وقيل على قول ابى حنيفة يجب قدر ما يغلب على ظنهم ان جميع الما عند ابتدا
النزح والاصح تفسير الغلبة بالعجز كذا ذكره قاضى خان وعن ابى يوسف وجهان احدهما
ان يحفر حفيرة عمقها وعرضها مثل موضع الما منها وتجصص على قول بعض المشايخ ويصب
فيها فاذا امتلأت فقد نزح ماوها والثانى ان ترسل قصبة فى الما وتجعل علامة لمبلغ
الما ثم ينزح عشر دلا مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص العشر فهو ماية قالوا ولكن هذا
لا يستقيم الا اذا كان دور البير من اول حد الما الى قعر البير متساويا والا لا يلزم
اذا نقص شبر بنزح عشر من اعلا الما ان ينقص شبر بنزح مثله من اسفله وعن ابى نصر
محمد بن سلام انه يوتى برجلين لهما بصارة بامر الما فاذا قدراه بشى وجب نزح ذلك القدر
وهو الاصح والاشبه بالفقه وفى معراج الدراية انه المختار لكونهما نصاب الشهادة
الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالما باعتبار ان الاحكام انما تستفاد ممن له علم اصله قوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر ما فى النهاية الاكتفا بواحد لانه امر دينى
فيكتفى بالواحد لكن اكثر الكتب على الاثنين وقد صحح هذا القول جماعة واختاروه وصحح
الامام حسام الدين فى شرح الجامع الصغير اعتبار الغلبة وهى العجز وذكر ان الفتوى على
انه يفوض الى راى المبتلى به وفى الخلاصة ان الفتوى على انه ينزح ثلاث ماية وكذا فى
معراج الدراية معزيا الى فتاوى العتابى انه المختار وما عن محمد فالحاصل انه قد اختلف
التصحيح فى المسئلة واختلفت الفتوى فيها والافتا بما عن محمد اسهل على العمل والناس والعمل
بما عن ابى نصر احوط ولهذا قال فى الاختيار وما روى عن محمد ايسر للناس على لكن لا يخفى
ضعفه فانه اذا كان الحكم الشرعى نزح جميع الما المحكوم بنجاسته فالقول بطهارة البير بالاقتصار
على نزح عدد مخصوص من الدلا يتوقف على سمعى يفيده واين ذلك بل الماثور عن ابن
عباس وابن الزبير خلافه واختار بعض المتاخرين ان الاظهر انه ان امكن سد منابع الما
من غير عسر سدت واخرج ما فيها من الما وان عسر ذلك فان علم ان كون محل الما منها على
منوال واحد طولا وعرضا فى ساير اجزايه ارسل فى الما قصبة وعمل بذلك فيما قدمناه
وان لم يقع العلم بذلك فان امكن العمل بمقداره من عدلين لهما بصارة بمياه الابار اخذا
بقولهما وان تعذر العلم بمقدار الما من عدلين بصيرين بذلك نزحوا حتى يظهر لهم العجز
بحسب غلبة ظنهم وهذا التفصيل حسن للمتامل فليكن العمل عليه قوله رحمه الله ونجسها
مذ ثلاث فارة منتفخة جهل وقت وقوعها والا فمن يوم وليلة اى نجس البير منذ ثلاثة
ايام بلياليها فارة ميتة منتفخة لا يدرى وقت وقوعها وان لم تكن منتفخة نجسها مذ يوم
وليلة قال المصنف فى المصفى اى منذ ثلاث ليال اذ لو اريد به الايام لقال منذ ثلاثة لكن
الليالى تنتظم ما بازائها من الايام كما ان الايام تنتظم ما بازائها من الليالى كقوله تعالى اربعة
اشهر وعشرا اى وعشر ليال بايامها انتهى فعلم انه لا حاجة الى ما ذكره الزيلعى هذا
اعلم ان البير تنجس من وقت وقوع الحيوان الذى وجد ميتا فيها ان علم ذلك الوقت وان لم
يعلم فقد صار الما مشكوكا فى طهارته ونجاسته فاذا توضوا منها وهم متوضيون او غسلوا
ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون اجماعا لان الصلاة لا تبطل بالشك وان توضوا منها
وهم محدثون او اغتسلوا من جنابة او غسلوا ثيابهم عن نجاسة ففى الثياب لا يعيدون
وانما يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها فى الحال فى غير اسناد لانه من باب وجود
النجاسة فى الثوب ومن وجد فى ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يدر متى اصابته لا
يعيد شيا من صلاته بالاتفاق وهو الصحيح كذا فى المحيط والتبيين وتعقبه شارح منية
المصلى بانه اذا كان يلزمهم غسلها لكونها مغسولة بما البير فيما تقدم حال العلم باشتمال
البير على الفارة بدون يوم وليلة او بدون ثلثة ايام كيف يكون الحكم بنجاسة الثياب من

باب الاقتصار على التنجيس فى الحال لا مستندا الى ما تقدم فلا يتجه على قوله لانه يوجب مع
الغسل الاعادة ولا على قولهما لانهما لا يوجبان غسل الثوب اصلا انتهى وفى الاول والثانى
خلاف فعند ابى حنيفة التفصيل المذكور فى الكتاب وقالا لا يحكم بنجاستها وقت العلم
بها ولا يلزمهم اعادة شئ من الصلوات ولا غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم وهو القياس
لان اليقين لا يزول بالشك لانا تيقنا بطهارتها فيما مضى وقد شك فى النجاسة لاحتمال
انها ماتت فى غير البئر ثم القتها الريح العاصف فيها او بعض السفهاء او الصبيان او بعض
الطيور كما حكى عن ابى يوسف انه كان يقول بقوله الى ان راى حداة فى منقارها فارة ميتة
فالقتها فى البئر فرجع عن قوله الى هذا القول وقياسا على النجاسة اذا وجدها فى ثوبه
وعلى ما اذا رات المراة فى كرسفها دما ولا تدرى متى نزل وعلى ما لو مات المسلم وله امراة
نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة بعده فالقول لهم
والجامع بينها ان الحادث يضاف الى اقرب اوقاته ولابى حنيفة وهو الاستحسان ان الاحالة
على السبب الظاهر واجب عند خفاء السبب والكون فى الماء قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت
والموت فيه فى نفس الامر قد خفى فيجب اعتباره ومات فيه احالة على السبب الظاهر عند خفاء
السبب دون الموهوم وهو الموت بسبب اخر كمن جرح انسانا ولم يزل صاحب فراش حتى مات
يضاف موته الى الجرح حتى يجب القصاص وان احتمل موته بسبب اخر وكذا اذا وجد قتيل
فى محلة يضاف القتل الى اهلها حتى تجب القسامة والدية عليهم وان احتمل انه قتل فى
موضع اخر غير ان الانتفاخ دليل التقادم فيقدر بالثلاث ولهذا يصلى على القبر الى ثلاثة
ايام على ما قيل وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك
ساعات لا يمكن ضبطها لتفاوتها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى بن منصور الرازى
تلميذهما انها على الخلاف فان كانت يابسة يعيد صلاة ثلاثة ايام وان كانت طرية يعيد
صلاة يوم وليلة عنده فلا يحتاج الى الفرق ولو سلم انها على الوفاق كما قدمنا انه الاصح فالفرق
له واضح وهو ان الثوب بمراى عينه يقع عليه بصره فلو كانت النجاسة اصابته قبل ذلك
لعلم بها بخلاف البئر فانها غائبة عن بصره فلا يصح القياس وما ذكره المعلى رحمه الله يحتمل
كونه رواية عن الامام وهو ظاهر ما ذكره القاضى الاسبيجابى وصاحب البدائع ويحتمل
انه تفقه منه بطريق القياس على مسئلة البئر وهو ظاهر ما فى المحيط وهو الحق فقد
قال الحاكم الشهيد ان المعلى قال ذلك من داب نفسه واما مسئلة الميراث فالمراة
محتاجة الى الاستحقاق والظاهر لا يصلح حجة لها وانما يصلح للدفع والورثة هم الدافعون
وفى المجتبى وحكم ما عجن به حكم الوضوء والغسل وكان الصباغى يفتى بقول ابى حنيفة
فيما يتعلق بالصلاة وبقولهما فيما سواه كذا فى معراج الدراية وفى غاية البيان وما قاله
ابو حنيفة احتياط فى امر العبادة وما قالا عمل باليقين ورفق بالناس وفى تصحيح الشيخ
قاسم رحمه الله وفى فتاوى العتابى المختار قولهما قلت هو مخالف لعامة الكتب فقد

فقد رجح دليله فى كثير من الكتب وقالوا انه الاحتياط فكان العمل عليه وذكر الاسبيجابى
ان ما عجن به قال بعضهم يلقى الى الكلاب وقال بعضهم يعلف المواشى وقال بعضهم يباع
من شافعى المذهب او داودى المذهب انتهى فاختار الاول فى البدائع وجزم به بصيغة
قال مشايخنا يطعم للكلاب فروع ذكر ابن رستم فى نوادره عن ابى حنيفة من وجد
فى ثوبه منيا اعاد من اخر ما احتلم وان كان دما لا يعيد لان دم غيره قد يصيبه والظاهر
ان الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما منى غيره لا يصيب ثوبه فالظاهر انه منيه فيعتبر
وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوى
فيه حكم الدم والمنى ومشايخنا قالوا فى البول يعتبر من اخر ما بال وفى الدم من اخر ما رعف
وفى المنى من اخر ما احتلم او جامع كذا فى البدائع ومراده بالاحتلام النوم لانه سببه بدليل
ما نقله فى المحيط عن ابن رستم انه يعيد من اخر نومة نامها فيه واختار فى المحيط انه لا يعيد
شيئا لو راى دما ولو فتق جبة فوجد فيها فارة ميتة ولم يعلم متى دخلت فيها فان لم يكن للجبة
ثقب يعيد الصلاة منذ يوم وضع القطن فيها وان كان فيه ثقب يعيد صلاة ثلاثة ايام
ولياليها عند ابى حنيفة كما فى البئر كذا فى التجنيس والمحيط وفى الذخيرة ولا باس برش الماء
النجس فى الطريق ولا يسقى للبهائم وفى خزانة الفتاوى لا باس بان يسقى الماء النجس للبقر والابل
والغنم وحيث وجبت الاعادة على قوله فالمعاد الصلوات الخمس والوتر وسنة الفجر كذا فى
شرح منية المصلى قوله رحمه الله والعرق كالسؤر لما فرغ من بيان فساد الماء وعدمه
باعتبار وقوع نفس الحيوانات فيه ذكرهما باعتبار ما يتولد منها والسؤر مهموز العين بقية
الماء التى يبقيها الشارب فى الاناء او فى الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره والجمع الاسآر
والفعل اسار اى ابقى مما شرب اى عرق كل شئ معتبر بسؤره طهارة ونجاسة وكراهية
لان السؤر مختلط باللعاب وهو والعرق متولدان من اللحم اذ كل واحد منهما رطوبة متحللة
من اللحم فاخذا حكمه ولا ينتقض بعرق الحمار فانه طاهر مع ان سؤره مشكوك فيه لانا نقول
خص بركوبه صلى الله عليه وسلم الحمار معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا
بد ان يعرق الحمار قال فى المغرب فرس عرى لا سرج عليه ولا لبد وجمعه اعراء ولا يقال
فرس عريان كما لا يقال رجل عرى واعرورى الدابة ركبها عريا ومنه كان عليه السلام يركب
الحمار معروريا وهو حال من ضمير الفاعل المستكن ولو كان من المفعول لقيل معرورى
انتهى اولانه لا فرق بين عرقه وسؤره فان سؤره طاهر على الاصح والشك انما هو فى طهوريته
وقد ذكر قاضى خان فى شرح الجامع الصغير ثلاث روايات فى لعابه وعرقه اذا اصاب
الثوب او البدن فى رواية مقدر بالدرهم وفى رواية بالكثير الفاحش لا يمنع وفى رواية وان
فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلوانى ان عرقه نجس لكن عفى عنه للضرورة
فعلى هذا لو وقع فى الماء القليل يفسده وهكذا روى عن ابى يوسف انتهى وذكر الولوالجى
رحمه الله ان عرق الحمار والبغل اذا اصاب الثوب لا يفسده ولو وقع فى الماء افسده يعنى

به لم يبق طهورا لان عرقها اذا وقع فى الما صار الما مشكلا كما فى لعابها الما المشكل
طاهر لكن فى كونه طهورا مشكل فلا يزول الحدث الثابت بيقين بالشك انتهى وهكذا
فى التجنيس فالحاصل انه لا فرق بين العرق والسور على ما هو المعتمد من ان كلا منهما
طاهر واذا اصاب الثوب او البدن لا ينجسه واذا وقع فى الما صار مشكلا ولهذا قال
فى المصفى ظاهر المذهب ان العرق واللعاب مشكوك فيهما انتهى وظهر بهذا الحلل فى
قولهم العرق كالسور على الاطلاق من غير استثنا وظهر به ايضا ان ما نقله الاتقانى
فى شرح البزدوى من الاجماع على طهارة عرقه فليس مما ينبغى وكانه بناء على انها فى التى
استقر عليها الحال واعلم ان تفسير الفساد بعدم الطهورية فيه نظر لانه اذا كان كل
من العرق واللعاب طاهرا كيف يخرج الما به عن الطهورية مع انه فرض قليل والما
غالب عليه فلعل الاشبه ما ذكره قاضى خان فى تفسير قول شمس الايمة انه نجس وعفى
عنه فى الثوب والبدن للضرورة ولا ضرورة فى الما كما لا يخفى قوله وسور الادمى
والفرس وما يوكل طاهر اما الادمى فلان لعابه متولد من لحم طاهر وانما لا يوكل لكرامته
ولا فرق بين الجنب والطاهر والحايض والنفسا والصغير والكبير والمسلم والكافر والذكر
والانثى كذا ذكر الزيلعى رحمه الله يعنى ان الكل طاهر طهور من غير كراهة وفيه
نظر فقد صرح فى المجتبى من باب الحظر والاباحة ان يكره سور المراة للرجل وسورها
له ولهذا لم يذكر الذكر والانثى فى كثير من الكتب لكن قد يقال ان الكراهة المذكورة
انما هو فى الشرب لا فى الطهارة واستثنوا من هذا العموم سور شارب الخمر اذا شرب
من ساعته فان سوره نجس لا لنجاسة لحمه بل لنجاسة فمه كما لو دمى فوه اما لو مكث
قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب لا ينجس كذا فى كثير من الكتب وفى الخلاصة والتجنيس
رجل شرب الخمر ان تردد فيه من البزاق بحيث لو كان ذلك للخمر على ثوب طهرها
ذلك البزاق طهر فمه انتهى وهذا هو الصحيح من مذهب ابى حنيفة وابى يوسف
ويسقط اعتبار الصب عند ابى يوسف للضرورة ونظيره لو اصاب عضوه نجاسة
فلحسها حتى لم يبق اثرها او قا الصغير على ثدى امه ثم مصه حتى زال الاثر طهر
خلافا لمحمد فى جميعها بناء على اجازة ازالة النجاسة بغير الما المطلق كما سياتى ان
شا الله تعالى وفى بعض شروح القدورى فان كان شارب الشارب طويلا ينجس
الما وان شرب بعد ساعات لان الشعر الطويل لما تنجس لا يطهر باللسان انتهى وكانه
لانه لا يتمكن اللسان من استيعابه باصابة مبله اياه بريقه ثم اخذ ما عليه من البلة
المتنجسة مرة بعد اخرى والا فهو ليس دون الشفتين والفم فى تطهيره بالريق تفريعا
على قول ابى حنيفة وابى يوسف فى جواز التطهير من النجاسة بغير الما كذا
فى شرح منية المصلى فان قيل ينبغى ان يتنجس سور الجنب على القول بنجاسة المستعمل
لسقوط الفرض به قلنا ما يلاقى الما من فمه مشروب سلمنا انه ليس بمشروب لكن

لكن للحاجة فلا يستعمل به كادخال يده فى الجب لاخراج كوزه على ما قدمناه فى
المياه وقد نقلوا روايتين فى رفع الحدث لهذا الشرب وظاهر كلامهم ترجيح انه
رافع ولا يصير الما مستعملا للحرج لكن صرح يعقوب باشاه بان الصحيح ان الفرض
لا يسقط به ويدل على طهارة سور الادمى مطلقا ما رواه مالك من طريق الزهرى
عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بلبن قد شيب بما وعن
يمينه اعرابى وعن يساره ابو بكر فشرب ثم اعطى الاعرابى وقال الايمن فالايمن ورواه
مسلم وغيره عن عايشة رضى الله عنها قالت كنت اشرب وانا حايض فاناوله النبى
صلى الله عليه وسلم فيضع فاه على موضع فى ولم انزل النبى صلى الله عليه وسلم
بعض المشركين فى المسجد ومكث المبيت فيه على ما فى الصحيحين علم ان المراد
بقوله تعالى انما المشركون نجس النجس فى اعتقادهم وقد روى ان النبى صلى
الله عليه وسلم لقى حذيفة فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال انى جنب فقال
عليه السلام المومن ليس بنجس ذكره البغوى فى المصابيح واما سور الفرس ففيه روايات
عن ابى حنيفة وظاهر الرواية عنه طهارته من غير كراهة وهو قولهما لان كراهة
لحمه عنده لاحترامه لانه آلة الجهاد لا لنجاسته فلا يوثر فى كراهة سوره وهو الصحيح كذا
فى البدايع وغيره واما سور ما يوكل لحمه فلانه متولد من لحم طاهر فاخذ حكمه
ويستثنى منه الابل الجلالة والبقر الجلالة والدجاجة المخلاة كما سياتى والجلالة التى تاكل
الجلة بالفتح وهى فى الاصل البعرة وقد يكنى بها عن العذرة وهى هنا من هذا
القبيل كما اشار اليه فى المغرب ويلحق بما يوكل ما ليس له نفس سايلة مما يعيش فى الما
وغيره كذا فى التبيين قوله والكلب والخنزير وسباع البهايم نجس اى سور هذه
الاشيا نجس والمراد بسباع البهايم نحو الاسد والفهد والنمر قال الزيلعى رحمه الله
قوله والكلب الى اخره بالرفع اجود على انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
وذلك جايز بالاتفاق اذا كان الكلام مشعرا بحذفه وقد وجد هنا ما يشعر بحذفه
وهو تقدم ذكر السور ولو جر على انه معطوف على ما قبله من المجرور لا يجوز عند سيبويه
لانه يلزم منه العطف على عاملين وهو ممتنع عند البصريين ويجوز عند الفرا ولو قيل
انه مجرور على انه حذف المضاف وترك المضاف اليه على اعرابه كان جايزا الا انه
قليل نحو قولهم ما كل سودا تمرة ولا بيضا شحمة ويشترط ان يتقدم فى اللفظ ذكر المضاف
انتهى وقد اطال رحمه الله الكلام مع عدم التحرير لان قوله لانه يلزم منه العطف
على عاملين مجاز وانما يلزم منه العطف على معمولى عامل لان الكلب معطوف على الادمى
وهو معمول للمضاف اعنى سور ونجس معطوف على طاهر وهو معمول للمبتدا اعنى سور
فكان فيه العطف على معمولين وهما الادمى وطاهر لعاملين وهما المضاف والمبتدا
هذا اذا كان المضاف عاملا فى المضاف اليه اما اذا كان العامل هو الاضافة فلا اشكال

انشدت باب العطف على معمولي عاملين مختلفين قال في المغني وقولهم على عاملين فيه تجوز قال الشمني يعني بحذف المضاف قال الرضي معنى قولهم العطف على عاملين ان تعطف بحرف واحد معمولين مختلفين كانا في الاعراب كالمنصوب والمرفوع او متفقين كالمنصوبين على معمولي عاملين مختلفين نحو ان زيدا ضرب عمروا وبكرا خالدا فهذا الاعراب على معمولي عاملين مختلفين وقولك ان زيدا ضرب غلامه وبكرا اخوه عطف مختلفين الاعراب ولا يعطف المعمولان على عاملان بل على معمولهما فهذا القول منهم على حذف المضاف انتهى وفي المغني الحق جواز العطف على معمولي عاملين في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو انتهى اما سور الكلب فهو طاهر عند مالك ومن تبعه ولكن يغسل الاناء منه سبعا متعبدا وقال الشافعي انه نجس ويغسل الاناء منه سبعا احداهن بالتراب لما رواه ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اولاهن واخراهن بالتراب رواه الايمة الستة في كتبهم وفي لفظ لمسلم وابي داود طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات وروي ايضا من حديث ابي هريرة اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات وروى مالك في الموطا عن ابي الزناد وعن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات قال ابن عبد البر ان حديث ابي هريرة تواترت طرقه وكثرت عنه والامر بالاراقة دليل التنجس وكذا الطهور لانه مصدر بمعنى الطهارة فيستدعي سابقة الحدث او الخبث ولا حدث في الاناء فتعين الثاني ولانه متى دار الحكم بين كونه تعبديا ومعقول المعنى كان جعله معقول المعنى هو الوجه لندرة التعبد وكثرة التعقل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا روي عن ابي هريرة فعلا وقولا مرفوعا وموقوفا من طريقين الاول اخرجه الدارقطني باسناد صحيح عن عطاء عن ابي هريرة اذا ولغ الكلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات واخرجه بهذا الاسناد عن ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهرقه وغسل ثلاث مرات قال الشيخ تقي الدين في الامام هذا اسناد صحيح الطريق الثاني اخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسين بن علي الكرابيسي بسنده الى عطاء عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات ولم يرفعه غير الكرابيسي قال ابن عدي قال لنا احمد الحسين الكرابيسي يسال عنه ولو كتب مصنفة ذكر فيها اختلاف الناس من المسايل وذكر فيها اخبارا كثيرة وكان حافظا لها ولم اجد له منكرا غير هذا الحديث والذي حمل احمد بن حنبل عليه انما هو من اجل اللفظ بالقران فاما في الحديث فلم ار به باسا انتهى ومن المعلوم ان الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر اما في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك كما تقدم بالسند

بالسند الصحيح قرينة تعبد ان هذا مما اجاده الراوي المضعف وحينئذ يعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها والتشديد في سورها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينة معارض كانت التقدمة له ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل ابي هريرة على خلاف حديث السبع وهو راويه كفاية لاستحالة ان يترك القطعي للراي منه وهذا لان ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم انه لا يتركه الا لقطعية بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا بالضرورة كذا في فتح القدير وقال الطحاوي ولو وجب العمل برواية السبع ولا يجعل منسوخا لكان ما روى عبد الله بن المغفل في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اولى مما روى ابو هريرة لانه زاد عليه وعفروا الثامنة بالتراب والزايد اولى من الناقص فكان ينبغي للمخالف ان يعمل بهذه الزيادة فان تركها لزمه ما الزم خصمه في ترك السبع ومالك لم يوخذ بالتعفير الثابت في الصحيح مطلقا فثبت انه منسوخ انتهى وحديث عبد الله بن المغفل مجمع على صحته ورواه مسلم وابو داود فكان الاخذ بروايته احوط وقد روي عن ابي هريرة اذا ولغ السنور في الاناء يغسل سبع مرات ولم يعملوا به وكل جواب لهم عن ذلك فهو جوابنا عما زاد على الثلاث او يحمل ما زاد على الثلاث على الاستحباب ويويده ما روى الدارقطني عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الاناء انه يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا مخيره ولو كان السبع واجبا لما خير ثم اعلم ان الطحاوي والوبري نقلا ان اصحابنا لم يحدوا الغسل الاناء منه حدا بل المعتبر اكبر الراي ولو مرة كما هو الحكم في غسل غيره من النجاسات ذكره الطحاوي في كتاب اختلاف العلما وهو مخالف لما في الهداية وغيرها انه يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا وهو ظاهر الحديث الذي استدلوا وسياتي بيان ان الثلاث هل هي شرط في ازالة الانجاس وله ان شا الله تعالى وفي النهاية الولوغ حقيقة شرب الكلب المايعات باطراف لسانه وفي شرح المهذب ان الماضي والمضارع بفتح اللام تقول ولغ يلغ وقد قدمنا ان سور الكلب نجس عند اصحابنا جميعا اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما على القول المصحح بطهارة عينه فلان لحمه نجس ولعابه متولد من لحمه ولا يلزم من طهارة عينه طهارة سوره لنجاسة لحمه ولا يلزم من نجاسة سوره نجاسة عينه وانما يلزم من نجاسة سوره نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب كما صرح به في التجنيس وفتح القدير وغيرهما وسياتي ايضاحه في الكلام على سور السباع والمذكور في كتب الشافعية كالمهذب انه لا فرق بين الولوغ ووضع بعض

عضوا فى الانا ولم ار هذا فى كتبنا والذى يقتضيه كلامهم على القول بنجاسة عينه
تنجس الما وعلى القول بطهارة عينه عدم تنجسه احتراما فولهم اذا ولغ الكلب فى
البير كما قدمناه لان ما البير فى حكم الما القليل كما الانية كما قدمناه ولا فرق بين ولوغ
كلب وكلبين فى الاكتفا بالثلاث لان الثانى لم يوجب تنجسا كما لا يخفى واذا ولغ الكلب
فى طعام فالذى يقتضيه كلامهم انه ان كان جامدا قور ما حوله واكل الباقى وان كان
مايعا انتفع به فى غير الابدان كما قدمناه واما سور الخنزير فلانه نجس العين لقوله
تعالى او لحم خنزير فانه رجس والرجس النجس والضمير عايد اليه لقربه وقد انبسطنا
الكلام فيه فى الكلام على جلده واما سور سباع البهايم فقد قال الشافعى بطهارته محتجا
بما رواه البيهقى والدارقطنى عن جابر قال قيل يا رسول الله انتوضا بما افضلت الحمر
قال نعم وبما افضلت السباع كلها وبما رواه مالك فى الموطا ان عمر بن الخطاب رضى الله
عنه خرج فى ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص يا صاحب
الحوض هل يرد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبره فانا نرد
على السباع وترد علينا وبما رواه ابن ماجة عن ابن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى بعض اسفاره فسار ليلا فمروا على رجل عند مقراة له فقال عمر يا صاحب المقراة اولغت
السباع الليلة فى مقراتك فقال عليه السلام يا صاحب المقراة لا تخبره هذا متكلف لها
ما حملت فى بطونها ولنا ما بقى شراب وطهور ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل
ذى ناب من السباع والظاهر ان الحرمة مع كونه صالحا للغذا غير مستقذر طبعا
كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك يصلح مثيرا لحكم النجاسة فليكن المثير
لها فيجامعها ترتيبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ولانه ليس فيه ضرورة وعموم
بالموهى فيخرج السنور والفارة ولان لسانه يلاقى الما فيخرج سباع الطير لانه يشرب بمنقاره
كما سياتى ولم نتعارض ادلته فيخرج البغل والحمار واما حديث جابر فقد اعترف النووى
بضعفه واما اثر الموطا فهو وان صححه البيهقى وذكر انه مرسل يحتج به على ابى حنيفة
فقد ضعفه ابن معين والدارقطنى واما حديث ابن ماجة فقد ضعفه ابن عدى
وعلى تسليم الصحة يحمل على الما الكثير او على ما قبل تحريم لحوم السباع او على حمر الوحش
وسباع الطير بدليل ما تمسكوا به من حديث القلتين فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا
بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا جوابا للسوال عن الما يكون فى الفلاة وما ينوبه من السباع اعطا
لحكم هذا الما الذى ترده السباع وغيرها فان الجواب لابد ان يطابق او يزيد فيندرج
فيه المسوول عنه وغيره وقد قال بمفهوم شرطه فنجس ما دون القلتين وان لم يتغير
وحقيقة مفهوم شرطه انه اذا لم يبلغها يتنجس من ورود السباع وهذا من الوجه الالزامية
له قال الزيلعى رحمه الله ثم اعلم ان فى مذهب اصحابنا فى سور ما لا يوكل لحمه من
السباع اشكالا لانهم يقولون لانه متولد من لحم نجس ثم يقولون اذا زكى طهر لحمه لان نجا[ستهم]

نجاسته لاجل رطوبة الدم وقد خرج بالزكاة فان كانوا يعنون بقولهم نجس نجاسة
عين وجب ان لا يطهر بالزكاة كالخنزير وان كانوا يعنون به لاجل مجاورة الدم
فالماكول كذلك مجاور الدم فمن اين جا الاختلاف بينهما فى السور اذا كان كل
واحد منهما يطهر بالزكاة ويتنجس بموته حتف انفه ولا فرق بينهما الا فى المذكى فى حق
الاكل والحرمة لا توجب النجاسة وكم من طاهر لا يحل اكله ومن ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة
الا جلده لان حرمة لحمه لا لكرامته اية نجاسته لكن بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس
الجلد باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه لنجاسة السور الا بهذا الطريق انتهى وقد ذكر
فى العناية حاصل هذا الاشكال وذكر انها نكتة لا باس بالتنبيه عليها ثم قال وحلها ان
المراد باللحم الطاهر المتولد منه اللعاب ما يحل اكله بعد الذبح وبالنجس ما يقابله وهذا
لانهما اشتركا فى النجاسة المجاورة بالدم المسفوح قبل الذبح فان الشاة لا توكل اذا ماتت
حتف انفها واشتركا فى الطهارة بعد زوال المنجس وهو الدم فلا فرق بينهما الا ان الشاة
توكل بعد الذبح دون الكلب ولا فرق بينهما ايضا فى الظاهر الا اختلاط اللعاب المتولد
من اللحم فعلم من هذا ان اللعاب المتولد من لحم ماكول بعد الذبح طاهر بلا كراهة دون
غيره اضافة للحكم الى العادة صيانة لحكم الشرع عن المناقضة ظاهرا هذا ما سنح لى انتهى
ولا يخفى ما فى هذا الجواب فان قول الزيلعى والحرمة لا توجب النجاسة يرده بل الجواب
الصحيح ما فى شرح الوقاية وهو ان الحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها اية النجاسة لكن فيه
شبهة ان النجاسة لاختلاط الدم باللحم اذ لولا ذلك بل نجاسته لذاته لكان نجس العين
وليس كذلك فغير ماكول اللحم اذا كان حيا فلعابه متولد من اللحم الحرام المخلوط بالدم فيكون
نجسا لاجتماع الامرين اما فى ماكول اللحم فلم يوجد الا احدهما وهو الاختلاط بالدم فلم
يوجب نجاسة السور لان هذه العلة بانفرادها ضعيفة اذ الدم المستقر فى موضعه
لم يعط له حكم النجاسة فى الحى واذا لم يكن حيا فاذا لم يكن مذكى كان نجسا سوا كان ماكول
اللحم او غيره لانه صار حراما بالموت فالحرمة موجودة مع اختلاط الدم فيكون نجسا واذا
كان مذكى كان طاهرا اما فى ماكول اللحم فلانه لم توجد الحرمة ولا اختلاط الدم واما
فى غير ماكول اللحم فانه لم يوجد الاختلاط والحرمة المجردة غير كافية فى النجاسة على
ما مر انها لا تثبت باجتماع الامرين انتهى فحاصله ان نجاسة اللحم لحرمته مع اختلاط
الدم المسفوح به وقد فقد الثانى فى المذكى من السباع فكان طاهرا واجتمعا فى حالتى
الموت والحياة فكان نجسا وفقد الاول فى الشاة حالة الحياة والذكاة فكان طاهرا واجتمعا
حالة الموت فكان نجسا فظهر من هذا كله ان طهارة العين لا تستلزم طهارة اللحم
لان السباع طاهرة العين باتفاق اصحابنا كما نقله بعضهم مع ان لحمها نجس فثبت
بهذا ما قدمناه من ان الكلب طاهر العين ولحمه نجس ونجاسة سوره لنجاسة لحمه
لكن بقى ههنا كلام وهو ان قولهم بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم

مشكل فانه يقتضى طهارة الجلد من غير توقف على الذكاة او الدباغة كما لا يخفى
وفى مبسوط شيخ الاسلام ذكر محمد نجاسة سور السباع ولم يبين انها خفيفة ام غليظة
فعن ابى حنيفة فى غير رواية الاصول غليظة وعن ابى يوسف ان سور ما لا يوكل
لحمه كبول ما يوكل لحمه كذا فى معراج الدراية ومما سياتى فى سبب التغليظ والتخفيف
يظهر وجه كل من الروايتين والذى يظهر ترجيح الاولى لما عرف من اصله قوله
والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن البيوت مكروه اى سور هذه الاشيا
مكروه وفى التبيين واعرابه بالرفع اجود على ما تقدم قال المصنف فى المستصفى ويعنى
من السور المكروه انه طاهر لكن الاولى ان يتوضا بغيره انتهى واعلم ان المكروه اذا
اطلق فى كلامهم فالمراد منه التحريم الا ان ينص على كراهة التنزيه فقد قال المصنف
فى المستصفى لفظ الكراهة عند الاطلاق يراد بها التحريم قال ابو يوسف قلت لابى
حنيفة رحمه الله اذا قلت فى شى اكرهه فما رايك فيه قال التحريم انتهى وقد صرحوا
بالخلاف فى كراهة سور الهرة فمنهم كالطحاوى من مال الى انها كراهة التحريم نظرا الى
حرمة لحمها ومنهم كالكرخى من مال الى كراهة التنزيه نظرا الى انها لا تتحامى النجاسة قالوا
وهو الاصح وهو ظاهر ما فى الاصل فانه قال وان توضا بغيره احب الى لكن صرح
بالكراهة فى الجامع الصغير فكانت للتحريم لما تقدم واما سور الدجاجة المخلاة فلم ار
من ذكر خلافا فى المراد من الكراهة بل ظاهر كلامهم انها كراهة تنزيه بلا خلاف لانها
لا تتحامى النجاسة وكذا فى سباع الطير وسواكن البيت اما سور الهرة فظاهر ما فى
شروح الهداية ان ابا يوسف مع ابى حنيفة ومحمد فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف
انه لا باس بسورها وظاهر ما فى المنظومة وغيرها ان ابا يوسف مخالف لهما مستدلا
بما عن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابى قتادة قالت دخل عليها ابو
قتادة فسكبت له وضوا فجاءت هرة تشرب منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة
فرانى انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخى فقلت نعم فقال ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه ابو داود
والترمذى وابن حبان فى صحيحه والحاكم فى المستدرك ومالك فى الموطا وابن خزيمة
فى صحيحه وقال الترمذى حديث ابى قتادة حسن صحيح وهو احسن شى فى الباب وقال
البيهقى اسناده صحيح وعليه الاعتماد والنجس بفتحتين كما سيتقدر قال النووى (اما
لفظ الطوافات فروى باو وقال صاحب مطالع الانوار يحتمل ان تكون للشك ويحتمل
ان تكون للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من الذكور والاناث وهذا الذى قاله محتمل
والاظهر انه للنوعين قال اهل اللغة الطوافون الخدم والمماليك وقيل هم الذين يخدمون
برفق وعناية ومعنى الحديث ان الطوافين من الخدم والصغار الذين سقط فى
حقهم الحجاب والاستيذان فى غير الاوقات الثلاثة التى هى قبل الفجر وبعد العشا

لفظ الكراهة عند الاطلاق يراد بها التحريم

وقبل الظهر ووضع الثياب واكل التفاح ومنهم من ذكره حديثا لكن قال ابو الفرج
ابن الجوزى انه حديث موضوع قوله والحمار والبغل مشكوك اى سورهما مشكوك فيه
هذه عبارة اكثر مشايخنا وابو طاهر الدباس انكر ان يكون شى من احكام الله تعالى مشكوكا
فيه وقال سور الحمار طاهر لو غمس فيه الثوب جازت الصلاة معه الا انه يحتاط فيه فامر
بالجمع بينه وبين التيمم ومنع منه حالة القدرة والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف لتعارض
الادلة لا ان معنى يكونه مشكلا الجهل بحكم الشرع لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال
وانتفا النجاسة وضم التيمم اليه والقول بالتوقف عند تعارض الادلة دليل العلم وغاية
الورع وبيان التعارض على ما فى المبسوط تعارض الاخبار فى اكل لحمه فانه روى انه عليه
السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر قال لم يبق لى مال الا
حميرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك قال شيخ الاسلام خواهر زاده فى مبسوطه
وهذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم على المبيح كما لو
اخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة مجوسى والاخر انه ذبيحة مسلم لا يحل اكله لغلبة الحرمة
فكان لحمه حراما بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وقيل سببه الاشكال اختلاف
الصحابة فانه روى عن ابن عمر انه كان يكره التوضى بسور الحمار والبغل وعن ابن عباس
انه قال الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر قال شيخ الاسلام وهذا لا يقوى ايضا لان
الاختلاف فى طهارة الماء ونجاسته لا يوجب الاشكال كما فى انا اخبر عدل انه طاهر واخر انه
نجس فانه لا يصير مشكلا وقد استوى الخبران وبقى العبرة للاصل فكذا ههنا ولكن
الاصح فى التمسك ان دليل الشك هو التردد فى الضرورة فان الحمار يربط فى الدور والا
فيشرب من الاوانى وللضرورة اثر فى اسقاط النجاسة كما فى الهرة والفارة الا ان
الضرورة فى الحمار دون الضرورة فيهما لدخولهما مضايق البيت بخلاف الحمار ولو لم تكن
الضرورة ثابتة اصلا كما فى الكلب والسباع لوجب الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة
مثل الضرورة فيهما لوجب الحكم باسقاط النجاسة فلما ثبتت الضرورة من وجه دون وجه
واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة تساقطا للتعارض فوجب المصير الى الاصل والاصل
ههنا شيان الطهارة فى جانب الماء والنجاسة فى جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما
باولى من الاخر فبقى الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان الاشكال عند علمائنا
بهذا الطريق لا للاشكال فى لحمه ولا لاختلاف الصحابة فى سوره وبهذا التقرير يندفع كثير
من الاسولة منها ان المحرم والمبيح اذا اجتمعا يغلب المحرم احتياطا وجوابه ان القول بالاحتياط
انما يكون فى ترجيح الحرمة فى غير هذا الموضع الاحتياط فى اثبات الشك لانا ان رجحنا
الحرمة للاحتياط يلزم ترك العمل بالاحتياط لانه حينئذ لا يجوز استعمال سور الحمار
مع احتمال كونه مطهرا باعتبار الشك فكان متيمما عند وجود الماء فى احد الوجهين وذلك
حرام فلا يكون عملا بالاحتياط ولا بالمباح وما قيل ان فى تغليب الحرمة تقليل النسخ فذلك فى

تعارض النصين لا في الضرورة ومنها ان يقال لما وقع التعارض في سوره وجب المصير
الى الخلف وهو التيمم كمن له انا ان احدهما طاهر والاخر نجس فاشتبه عليه فانه يسقط
استعمال الما ويجب التيمم فكذا هنا قلنا الماء هنا طاهر لما ذكرنا ان قضية الشك ان
يبقى كل واحد على حاله ولم يزل الحدث لانه كان ثابتا بيقين فيبقى الى ان يوجد المزيل
بيقين والما طاهر ووقع الشك في طهوريته فلا يسقط استعماله بالشك بخلاف الانائين
فان احدهما نجس يقينا والاخر طاهر يقينا لكنه عجز عن استعماله لعدم علمه فيصار الى
الخلف ومنها ان التعارض لا يوجب الشك كما في اخبار عدلين بالطهارة والنجاسة حيث
يتوضا به ولا يتيمم قلنا في تعارض الخبرين وجب تساقطهما فرجحنا كون الماء مطهرا باستصحاب
الحال والما كان مطهرا قبله وههنا تعارضت جهتا الضرورة فتساقطتا فبقينا ما كان
على ما كان ايضا الا ان ههنا ما كان ثابتا على حاله قبل التعارض شيئان جانب الما
وجانب اللعاب واحدهما ليس باولى من الاخر فوجب الشك ومنها ما قيل في استعمال الما
ترك العمل بالاحتياط من وجه اخر لانه ان كان نجسا فقد تنجس العضو قلنا اما على القول
بانه الشك في الطهورية فظاهر واما على القول المرجوح من ان الشك في كونه طاهرا
فالجواب ان العضو طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك والحدث ثابت بيقين فلا يزول بالشك
فيجب ضم التيمم اليه كذا في معراج الدراية وغيره وفي الكافي ولم يتعارض الخبران
في سور الهرة اذ قوله صلى الله عليه وسلم الهرة سبع لا يقتضي نجاسة السور لما قدمنا
انتهى ثم اختلف مشايخنا فقيل الشك في طهارته وقيل في طهوريته وقيل فيهما جميعا
والاصح انه في طهوريته وهو قول الجمهور كذا في الكافي وهذا امر اتفاقي انه طاهر
لو واية لا ينجس الثوب والبدن والما ولا يرفع الحدث فلهذا قال في كشف الاسرار شرح
اصول فخر الاسلام ان الاختلاف لفظي لان من قال الشك في طهوريته لا في طهارته
اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لا ان ليس في طهارته شك
اصلا لان الشك في طهوريته انما نشا من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته
ونجاسته انتهى وبهذا التقرير علم ضعف ما استدل به في الهداية لقول من قال الشك في
طهوريته بانه لو وجد الما المطلق لا يجب عليه غسل راسه فان وجوب غسله انما
يثبت بتيقن النجاسة والثابت الشك فيها فلا يتنجس الراس بالشك فلا يجب وعلم ايضا ضعف
ما في فتاوى قاضي خان تفريعا على كون الشك في طهارته انه لو وقع في الما القليل
افسده لانه لا افساد بالشك وفي المحيط تفريعا على الشك في طهوريته انه لو وقع في
الما يجوز التوضي به ما لم يغلب عليه لانه طاهر غير طهور كالما المستعمل عند محمد انتهى
وكان الوجه ان يقول ما لم يساو لما علمته في مسئلة الفساقي وقد قدمنا حكم عرقه
واما لبنها فاختار في الهداية انه طاهر ولا يؤكل وصححه في منية المصلي وبه اندفع
ما في النهاية انه لو تنجس وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وصحح التمرتاشي

التمرتاشي وصحح بعضهم انه نجس نجاسة غليظة وفي المحيط انه نجس في ظاهر الرواية
ومقتضى القول بطهارته القول على اكله وشربه يدل عليه ما في المبسوط قيل لمحمد
لم قلت بطهارة بول ما يؤكل لحمه ولم تقل بطهارة روثه قال لما قلت بطهارة بوله اجزت
شربه ولو قلت بطهارة روثه لاوجب اكله واحد لا يقول بها انتهى فان ظاهره ان الطهارة
والحل متلازمان يلزم من القول باحدهما القول بالاخر ومن المشايخ من قال بنجاسة
سور الحمار دون الاتان لان الحمار ينجس فمه بشم البول وفي البدائع وهذا غير سديد لانه
امر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر في ازالة الثابت وقال قاضي خان والاصح انه لا فرق
بينهما ولما ثبت الحكم في الحمار ثبت في البغل لانه من نسله فيكون بمنزلته قال الزيلعي
هذا اذا كانت امه اتانا فظاهر لان الام هي المعتبرة في الحكم وان كانت فرسا ففيه اشكال
لما ذكرنا ان العبرة للام الا ترى ان الذيب لو نزى على شاة فولدت ذيبا حل اكله ويجزي
في الاضحية فكان ينبغي ان يكون ماكولا عندهما وطاهرا عند ابي حنيفة اعتبارا للام
وفي الغاية اذا نزى الحمار على الرمكة لا يكره لحم البغل المتولد منهما عن محمد فعلى هذا
لا يصير سوره مشكوكا انتهى والرمكة هي الفرس وهي البرذونة تتخذ للنسل كذا في المغرب
ويمكن الجواب عن الاشكال بان البغل لما كان متولدا من الحمار والفرس فصار سوره كسور
فرس اختلط بسور الحمار فصار مشكوكا كما ذكره في معراج الدراية وغيره وذكر مسكين في
معراج الكتاب سوالا فقال فان قلت اين ذهب قولك الولد يتبع الام في الحل والحرمة
قلت ذلك اذا لم يغلب شبهه بالاب اما اذا غلب شبهه فلا انتهى وبهذا سقط ايضا اشكال
الزيلعي كما لا يخفى وقال جمال الدين الرازي شارح الكتاب البغال اربعة بغل يؤكل بالاجماع
وهو المتولد من حمار وحشي وبقرة وبغل لا يؤكل بالاجماع وهو المتولد من اتان اهلي
وفحل وبغل يؤكل عندهما وهو المتولد من فحل واتان حمار وحشي وبغل ينبغي ان يؤكل
عندهما وهو المتولد من رمكة وحمار اهلي انتهى وفي النوازل لا يحل شرب ما شرب منه
الحمار وقال ابن مقاتل لا باس به قال الفقيه ابو الليث هذا خلاف قول اصحابنا ولو اخذ
انسان بهذا القول ارجو ان لا يكون به باس والاحتياط ان لا يشرب كذا في فتح القدير
وفرع في المحيط على كون سور الحمار مشكوكا ما لو اغتسلت بسور الحمار تنقطع الرجعة ولا تحل
للازواج لانه مشكوك فيه فان كان طاهرا فلا رجعة وان كان نجسا لم يكن مطهرا فله الرجعة
فاذا احتمل انقطعت احتياطا ولا تحلها لغيره احتياطا انتهى قوله توضا به وتيمم ان فقد
ما ان توضا بسوره وتيمم ان لم تجد ما مطلقا ليصح تجمع بينهما والمراد بالجمع ان لا تخلو الصلاة
الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى لو توضا بسور الحمار وصلى ثم احدث
وتيمم وصلى تلك الصلاة ايضا جاز لانه جمع بين الوضوء والتيمم في حق صلاة واحدة
وهو الصحيح كذا في فتاوى قاضي خان فافاد ان فيها اختلافا وفي الجامع الصغير للمحبوبي
وعن نصير بن يحيى في رجل لم يجد الا سور الحمار قال يهريق ذلك السور حتى يصير عادما

للمائم يتيمم تعوض قوله هذا على القاسم الصفار فقال هو قول جيد وذكر محمد في
نوادر الصلاة لو توضأ بسور الحمار وتيمم ثم اصاب ماء نظيفا ولم يتوضأ به حتى ذهب
الماء ومعه سور الحمار فعليه اعادة التيمم وليس عليه اعادة الوضوء بسور الحمار لانه ان
كان مطهرا فقد توضأ به وان كان نجسا فليس عليه الوضوء لا في المرة الاولى ولا في الثانية
كذا في النهاية وفي الخلاصة ولو تيمم وصلى ثم اراق سور الحمار يلزمه اعادة التيمم والصلاة
لانه يحتمل ان سور الحمار كان طهورا انتهى فان قيل هذا الطريق يستلزم اداء الصلاة
بغير طهارة في احدى المرتين لا محالة وهو مستلزم للكفر لتاديه الى الاستخفاف بالدين
فينبغي ان لا يجوز ويجب الجمع في اداء واحد قلنا ذلك فيما ادى بغير طهارة بيقين فاما اذا
كان اداؤه بطهارة من وجه فلا لانتفاء الاستخفاف لانه عمل بالشرع من وجه وههنا كذلك
لان كل واحد من السور والتراب مطهر من وجه دون وجه فلا يكون الاداء بغير طهارة
من كل وجه فلا يلزم منه الكفر كما لو صلى حنفي بعد الفصد او الحجامة لا يجوز صلاته ولا
يكفر لمكان الاختلاف وهذا اولى بخلاف ما لو صلى بعد البول كذا في معراج الدراية
قوله وايا قدم صح اي المذكورين وهما الوضوء والتيمم به جاز حتى لو توضأ ثم تيمم جاز
بالاتفاق وان عكس جاز عندنا خلافا لزفر لانه لا يجوز المصير الى التيمم مع وجود الماء
واجب الاستعمال فصار كالماء المطلق ولنا وهو الاصح ان الماء ان كان طهورا فلا معنى للتيمم
تقدم او تاخر وان لم يكن طهورا فالمطهر هو التيمم تقدم او تاخر ووجود هذا الماء وعدمه
بمنزلة واحدة وانما يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا فكان الاحتياط في الجمع دون ه
الترتيب وكذا الخلاف في الاغتسال به فعندنا لا يشترط تقديمه خلافا له لكن الافضل
تقديم الوضوء والاغتسال به عندنا وفي الخلاصة اختلفوا في النية في الوضوء بسور
الحمار والاحوط ان ينوي انتهى تنبيه فيه ثلاث مسائل الاولى ما قدمناه لو اخبر
عدل بان هذا اللحم ذبيحة المجوسي واخبر عدل اخر انه ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله الثانية
ما قدمناه لو اخبر عدل بنجاسة الماء وعدل اخر بطهارته فانه يحكم بطهارته الثالثة ما ذكره
محمد في كتاب الاستحسان كما نقله في التوشيح لو اخبر عدل بحل طعام واخر بحرمته فانه
يحكم بحله وهذا التنبيه لبيان الفرق بين الثلاث فانه قد يشتبه والاصل فيها ان الخبرين
اذا تعارضا تساقطا ويبقى ما كان ثابتا قبل الخبر على ما كان مع الماء قبل الخبر الثابت
اباحة شربه وطهارته فلما تعارض الدليلان تساقطا فبقي ما كان من الاباحة والطهارة
وفي الطعام كذلك لان الاصل هو الحل فوجب العمل به اذ لو ترجح جانب الحرمة
لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح مع ترك العمل بالاصل ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط
لاستلزامه تكذيب الخبر بالحل من غير دليل فاما تعارض ادلة الشرع في حل الطعام
وحرمته فيوجب ترجيح الحرمة تقليلا للنسخ الذي هو خلاف الاصل وعملا بالاحتياط
الذي هو الاصل في امور الدين عند عدم المانع واما مسئلة اللحم الاولى فانه لما تساقط

تساقط الدليلان ايضا بالتعارض بقي ما كان ثابتا قبل الذبح والثابت قبله حرمة
الاكل لانه انما يحل اكله بالذبح شرعا واذا لم يثبت السبب المبيح لوقوع التعارض في
سبب الاباحة بقي حراما كما كان فظهر الفرق بين الثلاث لكن ذكر الامام جلال الدين
الخبازي في حاشية الهداية تفصيلا حسنا في مسئلة الماء تسكن اليه النفس ويميل
اليه القلب فقال فان قيل اذا اخبر عدل بنجاسة الماء وعدل اخر بطهارته لم يصر
الماء مشكوكا مع وقوع التعارض بين الخبرين قلنا لا تعارض ثمة لانه امكن ترجيح
احدهما فان المخبر عن الطهارة لو استقصى في ذلك بان قال اخذت هذا الماء من النهر
وسددت فم هذا الاناء ولم يخالطه شيء اصلا رجحنا خبره لتايده بالاصل وان بنى
خبره على الاستصحاب وقال كان طاهرا فيبقى كذلك رجحنا خبر النجاسة لانه اخبر عن
محسوس مشاهد وانه راجح على الاستصحاب انتهى والذي ظهر لي انه يحمل كلام المشايخ
على ما اذا لم يبين مستند اخبارهم فاما اذا بين يعمل بالاصل وهو الطهارة وان بين فالعبرة
لهذا التفصيل قوله بخلاف نبيذ التمر يعني ان نقدما مطلقا ولم تجد الا نبيذ التمر
فانه يتوضأ ولا يجمع بينه وبين التيمم وذكر هذه المسئلة هنا اما لانهما يجوز الوضوء
به على راي او لان محمدا اذا اوجب الجمع صار عنده مشكوكا فيه فشابه سور الحمار كذا قيل
لكن لا يخفى ضعف الثاني لان المصنف جعله مخالفا لسور الحمار ثم اعلم ان الكلام ههنا في
ثلاثة مواضع الاول في تفسيره الثاني في وقته الثالث في حكمه اما الاول فهو ان يلقى
في الماء تميرات فيصير رقيقا يسيل على الاعضاء حلوا غير مسكر ولا مطبوخ وانما قلنا
حلوا لانه لو توضأ به قبل خروج الحلاوة يجوز بلا خلاف وانما قلنا غير مسكر لانه
لو كان مسكرا لا يجوز الوضوء به بلا خلاف لانه حرام وانما قلنا غير مطبوخ لانه لو طبخ
فالصحيح انه لا يتوضأ به اذا النار قد غيرته حلوا كان او مسكرا المطبوخ الباقلا كذا في
المبسوط والمحيط بلا خلاف بين الثلاثة وهو لا يليق بما قدمناه من ان الماء يصير مقيدا
بالطبخ اذا لم يقصد به المبالغة في التنظيف وبه يظهر ضعف ما صححه في المفيد والمزيد
انه يجوز الوضوء به بعد ما طبخ وقد ذكر الزيلعي ان صاحب الهداية وقع منه تناقض
فانه ذكر هنا ان النار اذا غيرته يجوز الوضوء به عند ابي حنيفة لجواز شربه وذكر
في بحث المياه انه لا يجوز الوضوء بما تغير بالطبخ انتهى ولا يخفى ثبوت الخلاف في هذه
المسئلة لان اختلاف التصحيح ينبئ عنه فكان فيه روايتان فيحتمل ان يكون مراد
صاحب الهداية نقل الرواية في الموضعين فلا تناقض حيث امكن التوفيق واما سائر
الانبذة فانه لا يجوز الوضوء بها عند عامة العلماء وهو الصحيح لان جواز التوضي
بنبيذ التمر ثابت بخلاف القياس بالحديث ولهذا لا يجوز عند القدرة على الماء المطلق
فلا يقاس عليه غيره كذا في غاية البيان واما الثاني قال ابو حنيفة كل وقت يجوز
التيمم فيه يجوز التوضي به والا فلا كذا في معراج الدراية واما الثالث ففيه ثلاث

روايات عن ابي حنيفة الاولى وهو قوله الاول انه يتوضا به جزما ويضيف التيمم
اليه استحبابا والثانية يجب الجمع بينه وبين التيمم كسور الحمار وبه قال محمد واختاره
في غاية البيان وصححه والثالثة انه يتيمم ولا يتوضا به وهو قوله الاخر وقد رجع
اليه وهو الصحيح وبه قال ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد واكثر العلما واختاره
الطحاوي وحكي عن ابي طاهر الدباس انه قال انما اختلفت اجوبة ابي حنيفة لاختلاف
الاسئلة فانه سئل عن التوضي به اذا كانت الغلبة للحلاوة قال يتيمم ولا يتوضا به
وسئل مرة اذا كان الما والحلاوة سوا قال يجمع بينهما وسئل مرة اذا كانت الغلبة للما
فقال يتوضا به ولا يتيمم وبالجملة فالمذهب المصحح المختار المعتمد عندنا هو عدم الجواز
موافقة للايمة الثلاثة فلا حاجة الى الاشتغال بحديث ابن مسعود الدال على الجواز
من قوله عليه السلام له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ ثم قال تمرة طيبة وما
طهور اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة لان من العلما من تكلم فيه وضعفه
وان اجيب عنه بما ذكره الزيلعي المخرج وغيره وعلى تقدير صحته هو منسوخ باية
التيمم لتاخرها اذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتاخرين فاذا علم عدم
جواز الوضوء به علم عدم جواز الغسل به واختلفوا على قول من يجيز الوضوء به
في جواز الغسل فصحح في المبسوط جوازه وصحح في المفيد عدمه ولا فايدة في التصحيحين
بعد ان كان المذهب عدم الجواز به في الحدثين لان المجتهد اذا رجع عن قول لا يجوز
الاخذ به كما صرح به في التوشيح وتشترط النية له على قول من يجيز الوضوء به ولا
يخفى ان سور الحمار مقدم عليه على المذهب وعلى القول الاول يقدم النبيذ وعند
محمد يجمع بينهما مع التيمم واذا شرع في الصلاة بالتيمم ثم وجده فهو كالمعدوم على المذهب
وعلى الاول يقطعها وعند محمد يمضي فيها ويعيدها بالوضوء به كما لو وجد سور حمار
فانه يمضي ويعيدها به بالاتفاق ولولا عبارة الوافي اصل الكتاب لشرحته بان
المراد ان النبيذ مخالف لسور الحمار حيث لا يجوز الوضوء به اصلا ليصير ما في الكتاب
هو المعتمد ولقد انصف الطحاوي ناصر المذهب حيث قال ما ذهب اليه ابو حنيفة
اولا اعتمادا على احاديث مسعود لا اصل له انتهى

باب التيمم

الباب لغة النوع وعرفا نوع من المسايل اشتمل عليها كتاب وليست بفصل والتيمم
لغة مطلق القصد بخلاف الحج فانه القصد الى معظم وشواهدهما كثيرة واصطلاحا
على ما في شروح الهداية القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير وعلى ما في البدايع
وغيره استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على قصد التطهير بشرايط مخصوصة
فرتبه الاول بان القصد شرط لا ركن والثاني بانه لا يشترط استعمال جزء من الارض حتى
يجوز بالحجر الاملس فالحق انه اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد الطاهر والقصد
شرط لانه النية وله ركن وشروط وحكم وسبب مشروعية وسبب وجوب وكيفية
وكيفية ودليل اما ركنه فشيان الاول ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى
المرفقين والثاني استيعاب العضوين وفي الاول كلام نذكره ان شا الله تعالى واما
شرايطه اي شرايط جوازه فستاتي في الكتاب مفصلة واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا
به واما سبب مشروعيته فما وقع لعايشة رضي الله عنها في غزوة بني المصطلق وهي
غزوة المريسيع وهو ما بناحية قديد بين مكة والمدينة لما اضلت عقدها فبعث
عليه السلام في طلبه فحانت الصلاة وليس معهم ما فاغلظ ابو بكر رضي الله عنه على
عايشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين على غير ما فنزلت اية
التيمم فجا اسيد بن الحضير فجعل يقول ما اكثر بركتكم يا آل ابي بكر رواه البخاري ومسلم
وقال القرطبي نزلت الاية في عبد الرحمن بن عوف اصابته جنابة وهو مريض فرخص
له في التيمم وقيل غير ذلك واما سبب وجوبه فما هو سبب وجوب اصله المتقدم واما
كيفيته فستاتي واما دليله فمن الكتاب في ايتين في سورة النسا والمايدة وهما مدنيتان
ومن السنة فاحاديث منها ما رواه البخاري ومسلم عن عمار بن ياسر قال بعثني رسول الله
صلى الله عليه وسلم في حاجة فاجنبت فلم اجد الما فتمرغت في الصعيد كما تتمرغ
الدابة وفي رواية فتمعكت ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال
انما كان يكفيك ان تفعل بيدك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة ثم مسح الشمال
على اليمين وظاهر كفيه ووجهه ثم اعلم ان التيمم لم يكن مشروعا لغير هذه الامة وانما
شرع رخصة لنا والرخصة فيه من حيث الآلة حيث اكتفى بالصعيد الذي هو ملوث
وفي محله بشطر اعضا الوضوء كذا في المستصفى قوله تيمم لبعده ميلا عن ما اي يتيمم
المتخص وهذا شروع في بيان شرايطه فمنها ان لا يكون واجدا الما قدر ما يكفي لطهارته
في الصلاة التي تفوت الى خلف وما هو من اجزايها لقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا
وغير الكافي كالمعدوم وهذا عندنا وقال الشافعي يلزمه استعمال الموجود والتيمم
للباقي لان ما نكرة في النفي فتعم وقياسا على ازالة بعض النجاسة وستر بعض العورة
وكالجمع في حالة الاضطرار بين المذكية والميتة قلنا الآية سيقت لبيان الطهارة الحكمية
فكان التقدير فلم تجدوا ما محللا للصلاة فان وجود الما النجس لا يمنعه من التيمم اجماعا
وباستعمال القليل لم يثبت شي من الحل يقينا على الكمال فان الحل حكم والعلة غسل
الاعضا كلها وشي من الحكم لا يثبت ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وكبعض
الرقبة في حق الكفارة والقياس على الحقيقية والعورة فاسد لانهما يتجزيان فيفيد ازالة
باستعمال القليل للتقاليل ولا يفيد هنا اذ لا يتجزى هنا بل الحدث قايم ما بقي ادنى لمعة
فيبقى مجرد اضاعة مال خصوصا في موضع عزته مع بقا الحدث كما هو واما الجمع حالة
الاضطرار فلان الذكية لما لم تدفع الاضطرار صارت كالعدم كذا في كثير من الشروح لكن
في الخلاصة ولو وجد من الما قدر ما يغسل به بعض النجاسة الحقيقية او وجد من الثوب

قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه انتهى ولو وجد ما يكفي للحدث او ازالة النجاسة
المانعة غسل به الثوب منها وتيمم للحدث عند عامة العلماء وان توضأ به وصلى في
النجس اجزاه وكان مسيئا كذا في الخانية وفي المحيط ولو تيمم اولا ثم غسل النجاسة
يعيد التيمم لانه تيمم وهو قادر على ما يتوضأ به انتهى وفيه نظر بل الظاهر الحكم بجواز
التيمم لتقدم على غسل الثوب او تاخر لانه مستحق الصرف الى الثوب على ما قالوا والمستحق
الصرف الى جهة معدوم حكما بالنسبة الى غيرها كما في مسئلة اللمعة مع الحدث قبل التيمم
له اذا كان الما كافيا لاحدهما فبدا بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو رواية الاصل وكالما
المستحق للعطش ونحوه نعم يتمشى ذلك على روايات الزيادات القائلة بانه لو تيمم
قبل غسل اللمعة لا يصح والله سبحانه اعلم ولهذا قال في شرح الوقاية ثم انما تثبت القدرة
اذا لم يكن مصروفا الى جهة اهم اصاب بدن المتيمم قذر ولم يمسحه جاز لان المسح لا يزيل
النجاسة والمستحب ان يمسح تقليلا للنجاسة انتهى ثم العدم على نوعين عدم من حيث الصورة
فالاول ان يكون بعيدا عنه قال في البدائع ولم يذكر حد البعد في ظاهر الروايات وعن
محمد التقدير بالميل فان تحقق كونه ميلا جاز له التيمم وان تحقق كونه اقل او ظن انه ميل
او اقل لا يجوز قال في الهداية والميل هو المختار في المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول
المصر والما معدوم حقيقة والميل في كلام العرب منتهى مد البصر وقيل للاعلام المبنية
في طريق مكة اميال لانها بنيت على مقادير منتهى البصر كذا في الصحاح والمغرب والمراد
هنا ثلث الفرسخ والفرسخ اثنى عشر الف خطوة كل خطوة ذراع ونصف بذراع
العامة وهو اربع وعشرون اصبعا كذا في الينابيع وعن الكرخي رحمه الله انه ان كان
في موضع يسمع صوت اهل الما فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وبه اخذ اكثر
مشايخنا كذا في الخانية وعن ابي يوسف اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ تذهب
القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم واستحسن المشايخ هذه الرواية
كذا في التجنيس وغيره الا ان ظاهره انه في حق المسافر لا المقيم وهو جاء في لهما ولو في
المصر لان الشرط هو العدم فاينما تحقق جاز التيمم نص عليه في الاسرار لكن قال في
شرح الطحاوي لا يجوز التيمم في المصر الا لخوف فوت جنازة او صلاة عيد او للجنب
الخائف من البرد وكذا ذكر التمرتاشي بناء على كونه نادرا والحق الاول لما ذكرنا والمنع
بنا على عادة الامصار فليس خلافا حقيقيا وتصحيح الزيلعي لا يفيده وفي الخانية قليل
السفر وكثيره سوا في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر انما الفرق بين القليل والكثير
في ثلاثة في قصر الصلاة والافطار والمسح على الخفين انتهى وفي المحيط للمسافر بطا
جارية وان علم انه لا يجد الما لان التراب شرع طهورا حال عدم الما ولا تكره للجنابة
حال وجود الما فكذا حالة عدمه انتهى وبما قررناه علم ان المعتبر المسافة دون خوف
فوت الوقت خلافا لزفر وفي المبتغى بالمعين المعجمة ومن كان في كلا جاز تيممه لخوف البق

مطلب الميل ثلث الفرسخ

البق او مطر او حر شديد ان خاف فوت الوقت انتهى ولا يخفى ان هذا مناسب لقول زفر
لا لقول ائمتنا فانهم لا يعتبرون خوف الفوت وانما العبرة للبعد كما قدمناه كذا في شرح
منية المصلي لكني ظفرت بان التيمم لخوف الوقت رواية عن مشايخنا ذكرها في القنية في
مسائل من ابتلي ببليتين ويتفرع على هذا الاختلاف ما لو ازدحم جمع على بير لا يمكن الاستقاء
منها الا بالمناوبة لضيق الموقف او لاتحاد الآلة للاستقاء ونحو ذلك فان كان يتوقع وصول
النوبة اليه قبل خروج الوقت لم يجز له التيمم بالاتفاق وان علم انها لا تصل اليه الا بعد
خروج الوقت يصبر عندنا ليتوضأ بعد الوقت وعند زفر يتيمم ولو كان جمع من العراة
وليس معهم الا ثوب يتناوبونه وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد الوقت فانه يصبر ولا
يصلي عاريا ولو اجتمعوا في سفينة او بيت ضيق وليس هناك موضع يسع ان يصلي قائما
فقط فيصلي قاعدا ويصبر ويصلي قائما بعده كما لو كان مريضا عاجزا عن القيام واستعمال الما
في الوقت ويغلب على ظنه القدرة بعده وكذا لو كان معه ثوب نجس ومعه ما يغسله
ولكن لو غسل خرج الوقت لزم غسله وان خرج الوقت كذا في التوشيح واما العدم معنى لا صورة
فهو ان يعجز عن استعمال الما لمانع مع القرب منه وسياتي بيانه مفصلا قوله او لمرض يعني
يجوز التيمم للمرض واطلقه وهو مقيد بما ذكره في الكافي من قوله بان يخاف اشتداد مرضه
لو استعمل الما فعلم ان اليسير منه لا يبيح التيمم وهو قول جمهور العلما الا ما حكاه النووي عن
بعض المالكية وهو مردود بانه رخصة ابيحت للضرورة ودفع الحرج وهو انما يتحقق عند خوف
الاشتداد والامتداد ولا فرق عندنا بين ان يشتد بالتحرك كالمبطون او بالاستعمال كالمجدري
او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه اتفاقا وان وجد خادما كعبده وولده واجيره
لا يجزيه التيمم اتفاقا كما نقله في المحيط وان وجد غير خادمه ممن لو استعان به اعانه ولو
زوجته فظاهر المذهب انه لا يتيمم من غير خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كما يفيده
كلام المبسوط والبدائع وغيرهما ونقل في التجنيس عن شيخه خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه على
قوله يجزيه التيمم وعلى قولهما لا قال وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا لا يقدر على الاستعمال
او كان في فراشه نجاسة ولا يقدر على التحول عنه ووجد من يحوله ويوجهه لا يفترض
عليه ذلك عنده وعلى هذا الاعمى اذا وجد قايدا لا تلزمه الجمعة والحج والخلاف فيهما معروف
فالحاصل ان عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص
بحالة يتهيأ له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا اذا بذل الابن المال
والطاعة لابيه لا يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه الكفارة وهو معدم فبذل له انسان
المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بآلة الغير لان آلة الغير صارت كآلته بالاعانة وكان
حسام الدين رحمه الله يختار قولهما والفرق على ظاهر المذهب بين مسئلة التيمم وبين
المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان بهم في الاقامة والثبات جازت له الصلاة
قاعدا انه على المريض زيادة الوجع في قيامه لا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء انتهى

مطلب لو وجد في غيره

مافي التجنيس وظاهره انه لو لم يكن له اجير لكن معه ما يستاجر به اجيرا لا يجزيه التيمم قل الاجر
او كثر فانه قال او عنده من المال مقدار ما يستاجر به اجيرا والفرق بين الزوجة
والمملوك ان المنكوحة اذا مرضت لا يجب عليه ان يوضيها وان يتعاهدها وفي العبد
والجارية يجب عليه اذا لم يستطع الوضوء كذا في الخلاصة يعني ان السيد لما كان عليه
تعاهد العبد في مرضه كان على عبده ان يتعاهده في مرضه والزوجة لما لم يكن عليه
ان يتعاهدها في مرضها فيما يتعلق لا يجب عليها ذلك اذا مرض فلا يعد قادرا بفعلها
وفي المبتغى مريض لم يكن عنده احد يوضيه الا باجر جاز له التيمم عند ابي حنيفة قل
الاجر او كثر وقالا لا يتيمم اذا كان الاجر ربع درهم انتهى والظاهر عدم الجواز اذا
كان قليلا لا اذا كان كثيرا لما عرف من مسئلة شرا الماء او وجده بمثل المثل على ما نبينه
ان شا الله تعالى ويتفق لنا قال مالك واحمد والشافعي في الاصح كما نقله النووي لاطلاق
قوله تعالى وان كنتم مرضى والمراد من الوجود في الاية القدرة قال العلامة الكردري
الفا في قوله تعالى فلم تجدوا للعطف على الشرط وفي فتيمموا لجواب الشرط وفي فامسحوا
لتفسير التيمم وهذا اذا قدر المريض على التيمم اما اذا لم يقدر وعليه ايضا ولا عنده من يستعان
به فانه لا يصلي عندهما قال الشيخ الامام ابو بكر في الجامع الصغير للكرخي ان مقطوع
اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو
الاصح كذا في الفتاوى الظهيرية ذكره مسكين وسياتي بقية الكلام ان شا الله قوله
او برد اي ان خاف الجنب او المحدث ان اغتسل او توضا ان يقتله البرد او يمرضه
يتيمم سوا كان خارج المصر او فيه وعندهما لا يتيمم فيه كذا في الكافي وجوازه للمحدث
قول بعض المشايخ والصحيح انه لا يجوز له التيمم كذا في فتاوى قاضي خان والخلاصة
وغيرهما وذكر المصنف في المصفى انه بالاجماع على الاصح قال في فتح القدير وكانه والله
اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بنا على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة
انتهى ثم اعلم ان جوازه للجنب عند ابي حنيفة مشروط بان لا يقدر على تسخين الماء ولا على
اجرة الحمام في المصر ولا يجد ثوبا يتدفى فيه ولا مكانا ياويه كما افاده في البدايع وشرح الجامع
الصغير لقاضي خان فصار الاصل انه متى قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح
التيمم اجماعا وقالا لا يجوز التيمم للبرد في المصر وقد اختلف المشايخ فمنهم من جعل الخلاف
بينهم في هذه نشا عن اختلاف زمان لا برهان بنا على ان اجر الحمام في زمانهما يوخذ بعد
الدخول فاذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيعذر ومنهم من جعله
برهانيا بناء على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان
له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بان يترك طلب الماء الحار من جميع اهل المصر اما ان طلب
فمنع فانه يجوز عندهما والظاهر قوله لانه لا يكلف الطهارة بالماء الا اذا قدر عليه بالملك
او الشرا وعند انتفا هذه القدرة يتحقق العجز ولهذا لم يفصل العلماء فيما اذا لم يكن معه ثمن

ثمن الماء بين امكان اخذه بثمن موجل بالحيلة على ذلك اولا بل اطلقوا جواز التيمم اذ
ذاك فما اطلقه بعض المشايخ من عدم جواز التيمم في هذا الزمان بنا على ان اجر الحمام
يوخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده فيه نظر كذا في فتح القدير ولا شك في هذا
فيما يظهر لانه تغرير لم ياذن الشرع فيه ومن ادعى اباحته فضلا عن تعيينه فعليه البيان
ولا يخفى ان مراد المحقق في فتح القدير من قوله ليس معه مال انه لا مال له غايبا ايضا فحينئذ
لا يلزمه الشرا بالنسية اما اذا لم يكن معه مال وله مال غايب فانه يلزمه الشرا بالنسية
كما اشار اليه شارح منية المصلي تلميذ المحقق وفي المبتغى بالغين المعجمة اجير لا يجد الماء ان
علم انه يجده في نصف ميل لا يعذر في التيمم وان لم ياذن له المستاجر يتيمم ويصلي ثم يعيد
ولو صلى صلاة اخرى وهو يذكرها لتفسد انتهى قوله او خوف عدو او سبع او
عطش او فقد اله يعني يجوز التيمم لهذه الاعذار لان الماء معدوم معنى لا صورة
اما اذا كان الماء بينه وبين الماء عدو او سبعا او غيره يخاف على نفسه اذا اتاه فلان
القا النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز عن استعمال الماء وسوا خاف على نفسه
او ماله كذا في العناية وفي المبتغى ولو كان عنده امانة يخاف عليها ان ذهب الى الماء
يتيمم وفي التوشيح وكذا اذا خافت المراة على نفسها بان كان الماء عند فاسق او خاف
المديون المفلس من الحبس بان كان صاحب الدين عند الماء وفي الخلاصة وفتاوى قاضي
خان وغيرهما الاسير في يد العدو اذا منعه الكافر عن الوضوء والصلاة يتيمم ويصلي
بالايماء ثم يعيد اذا خرج وكذا لو قال لعبده ان توضات حبستك او قتلتك فانه يصلي
بالتيمم ثم يعيد كالمحبوس لان طهارة التيمم لم تظهر في منع وجوب الاعادة وفي التجنيس
رجل اراد ان يتوضا فمنعه انسان عن ان يتوضا بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي
ثم يعيد الصلاة بعدما زال عنه لان هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض
الوضوء عنه انتهى فعلم منه ان العذر ان كان من قبل الله تعالى لا تجب الاعادة وان
كان من قبل العبد وجبت الاعادة ثم وقع اختلاف في الخوف من العدو هل هو
من الله فلا تجب الاعادة او هو بسبب العبد فتجب الاعادة وذهب صاحب معراج
الدراية الى الاول وذهب صاحب النهاية الى الثاني والذي يظهر ترجيح ما في النهاية
لما نقلناه من مسئلة منع السيد عبده بوعيد من الحبس او القتل فانه ليس فيه
الا الخوف لا المنع الحسي وكذا ظاهر ما نقلناه عن التجنيس كما لا يخفى لكن قد يقال لا مخالفة
بين ما في النهاية والدراية فان ما في النهاية محمول على ما اذا حصل وعيد من
العبد اصلا بل حصل خوف منه فكان هذا من قبل الله تعالى انه لم يتقدم وعيد
به لنا ان صاحب الدراية ذكر مسئلة الخوف في الاسير بدار الحرب وبه يندفع ما ذكره
في فتح القدير من ان صاحب الدراية نص على مخالفته ما في النهاية كما لا يخفى ثم بعد
هذا رايت العلامة ابن امير حاج صرح بما فهمته فقال وتحرر ان المراد بالخوف من

العدو والخوف الذي لم ينشأ عن وعيد من قادر عليه ونحو ذلك كما في الخوف من
السبع ولا باس بان يكون مراده من ذلك وانما نسب هذا الخوف الى الله تعالى في هذه الصورة
مع انه فيها وفي غيرها منه تعالى ايضا خلقا وارادة لتجرده في هذه الصورة عن مباشرة
سبب له من العبد في حق الخائف وفي المحيط ولو حبس في السفر عدم الما فتحقق العدم
من كل وجه انتهى واما المحتاج اليه للعطش فلانه المشغول
بحاجته والمشغول بالحاجة كالمعدوم وعطش رفيقه ودابته وكلبه لماشية اوصيد
في الحال او ثاني الحال كعطشه وسوا كان المحتاج اليه للعطش رفيقه المخالط له او
اخر من اهل القافلة فان امتنع صاحب الما من ذلك وهو غير محتاج للعطش وهناك
مضطر اليه للعطش كان له اخذه منه قهرا وله ان يقاتله فان قتل احدهما صاحبه
ان كان المقتول صاحب الما فدمه هدر ولا قصاص فيه ولا دية ولا كفارة وان كان
المضطر فهو مضمون بالقصاص والدية والكفارة وان كان صاحب الما محتاجا اليه للعطش
فهو اولى به من غيره وان احتاج اليه الاجنبي للوضو وكان مستغنيا عنه لم يلزمه
بذله ولا يجوز للاجنبي اخذه منه قهرا كذا في السراج الوهاج وكذا الما المحتاج اليه
للعجين لما قلنا وان كان يحتاج اليه لاتخاذ المرقة لا يتيمم لان حاجة الطبخ دون حاجة
العطش واما جوازه بفقد الالة فلتحقق العجز لانه اذا لم يجد دلوا يستقي منه فوجود
البير وعدمها سوا ويشترط ان لا يمكنه ايصال ثوبه اليه اما اذا امكنه ايصال ثوبه
ويخرج الما قليلا قليلا بالبل لا يجوز له التيمم كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة
ولو كان معه منديل طاهر لا يجزيه التيمم وهذا يوافق فرعا ذكروها الشافعية وهي
انه لو وجد بيرا فيها ما ولا يمكنه النزول اليه وليس معه ما يدليه الا ثوبه او عمامته
لزمه ادلاوه ثم تعصيره ان لم تنقص قيمة الثوب اكثر من ثمن الما فان زاد النقص على
ثمن الما تيمم ولا اعادة عليه وان قدر على استيجار من ينزل اليها باجرة المثل لزمه ولم
يجز التيمم والاجزاء بلا اعادة ولو كان معه ثوب ان شقه نصفين وصل الى الما والا لم
يصل فان كان نقصه بالشق لا يزيد على ثمن الما وثمن الالة الاسرع لزمه شقه ولم يجز
التيمم والاجزاء بلا اعادة وهذا كله موافق لقواعدنا كذا في التوشيح والاصل انه متى
امكنه استعمال الما بوجه من الوجوه من غير لحوق ضرر في نفسه او ماله وجب عليه
استعماله وما زاد على ثمن المثل ضرر فلا يلزمه بخلاف ثمن المثل وفي المبتغى بالغين
المعجمة وبوجود الة التقدير في نهر جامد تحته ما لا يتيمم وقيل يتيمم وفي سفره جمد وثلج
ومعه الة الذوب لا يتيمم وقيل يتيمم انتهى والظاهر الاول منهما كما لا يخفى وفي المحيط
الما الموضوع في الفلاة في الحب ونحوه لا يمنع جواز التيمم لانه لم يوضع للوضو غالبا وانما
وضع للشرب الا انه يكون الما كثيرا فيستدل بكثرته على انه وضع للشرب والوضو جميعا
انتهى وكذا في التجنيس وفتاوى الولوالجي وقاضي خان والحب بضم الحا الخابية وعن

وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الموضوع للشرب يجوز التوضي منه والموضوع
للوضو لا يجوز الشرب منه وفي الخلاصة وغيرها ثلاثة نفر في السفر جنب وحايض طهرت
من الحيض وميت ومعهم من الما ما يكفي لاحدهم ان كان الما لاحدهم فهو احق وان
كان الما لهم لا ينبغي لاحد ان يغتسل وان كان الما مباحا فالجنب احق فتيمم المراة ويمم الميت
ولو كان مكان الحايض محدث تايصرف الى الجنب انتهى وفي الظهيرية قال عامة المشايخ الميت
اولى وقيل الجنب اولى وهو الاصح انتهى وفي المحيط وينبغي ان يصرف نصيبهما الى غسل الميت
ويتيممان فيما اذا كان مشتركا وفي التجنيس رجل كان في البادية وليس معه الا قمقمة من ماء
زمزم في رحله وقد رصص راسه لا يجوز له التيمم اذا كان لا يخاف على نفسه العطش لانه
واجد للما وكثيرا ما يبتلى به الحاج الجاهل ويظن انه يجزيه والحيلة فيه ان يهبه من غيره
ثم يستودع منه الما انتهى قال قاضي خان في فتاواه الا ان هذا ليس بصحيح عندي فانه
لو راى مع غيره ما يبيعه بمثل الثمن او بغبن يسير يلزمه الشرا ولا يجوز له التيمم فاذا امكنه
من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ودفعه في فتح القدير بانه يمكن ان يفرق في
الرجوع تملك بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز ان يعتبر الما معدوما في حقه
لذلك وان قدر عليه حقيقة كما في الجب بخلاف البيع انتهى وقيل الحيلة في ان يخلطه بما الورد
حتى يغلب عليه فلا يبقى طهورا كذا في التوشيح والمحبوس الذي لا يجد طهورا لا يصلي عندهما
وعند ابي يوسف يصلي بالايماء ثم يعيد وهو رواية عن محمد تشبها بالمصلين قضا لحق الوقت
كما في الصوم ولهما انه ليس باهل للادا لمكان الحدث فلا يلزمه التشبه كالحايض وبهذه
المسالة تبين ان الصلاة بغير طهارة متعمدا ليس بكفر فانه لو كان كفرا لما امر ابو يوسف به
وقيل كفر كالصلاة الى غير القبلة او مع الثوب النجس عمدا لانه كالمستخف والاصح انه لو
صلى الى غير القبلة او مع الثوب النجس لا يكفر لان ذلك يجوز اداوه بحال ولو صلى بغير
طهارة متعمدا لان ذلك يحرم بكل حال فاذا صلى بغير طهارة متعمدا فقد تهاون واستخف
بامر الشرع فيكفر كذا في المحيط وقد قدمناه عن الفتاوى الظهيرية ان مقطوع اليدين
والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح
فكانت الصلاة بغير طهارة نظير الصلاة الى غير القبلة او مع الثوب النجس فينبغي التسوية
بينهما في الحكم وهو عدم التكفير كما لا يخفى قوله مستوعبا وجهه ويديه مع مرفقيه اي يتيمم
تيمما مستوعبا فهو صفة لمصدر محذوف وجوز الزيلعي ان يكون حالا من الضمير الذي في
يتيمم فيكون حالا منتظرة قال واله ول اوجه ولم يبين وجهه ولعل وجهه ان الاستيعاب
فيه ركن لا يتحقق التيمم الا به وعلى جعله حالا يصير شرطا خارجا عن ماهيته لان الاحوال
شروط على ما عرف اعلم ان الاستيعاب فرض لازم في ظاهر الرواية عن اصحابنا حتى لو
ترك شيا قليلا من مواضع التيمم لا يجوز ونص غير واحد على ان هذا هو الصحيح منهم
قاضي خان ونص صاحب المجمع وصاحب الاختيار على انه الاصح وصاحب الخلاصة والولوالجي

على انه المختار وشارح الوقاية ان عليه الفتوى وروى الحسن عن ابى حنيفة
ان الاكثر يقوم مقام الكل لوجه غير لازم وهو اما لكثرة البلوى او لانه مسح فلا
يجب فيه الاستيعاب كمسح الراس وفى تفصيل عقد الفوائد تكميل قيد الشرائد معزيا الى
الخلاصة ان المتروك لو كان اقل من الربع يجزيه وهو الاصح والظاهر ان ليس المراد
بها خلاصة الفتاوى المشهورة فان فيها ان المختار افتراض الاستيعاب ووجه ظاهر الرواية
ان الامر بالمسح فى باب التيمم تعلق باسم الوجه واليدين وانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن
الوضوء والاستيعاب فى الاصل من تمام الركن فكذا فى البدل فيلزمه تخليل الاصابع
ونزع الخاتم او تحريكه ولو ترك لم يجز وعلى رواية الحسن لا يلزمه ويمسح المرفقين مع
الذراعين عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر حتى لو كان مقطوع اليدين من المرفقين
يمسح موضع القطع عندنا خلافا لزفر والكلام فيه كالكلام فى الوضوء وقد مر كذا فى البدائع
وفى المحيط وان كان القطع فوق المرفق لا يجب المسح يعنى اتفاقا ويمسح تحت الحاجبين
وفوق العينين وفى فتح القدير معزيا الى الحيلة تبعا للدراية يمسح من وجهه ظاهر
البشرة والشعر على الصحيح انتهى لكن فى السراج الوهاج لا يجب عليه مسح اللحية فى التيمم
ولا مسح الجبيرة ولو مسح باحدى يديه وجهه وبالاخرى يديه اجزاه فى الوجه واليد الاولى
ويعيد الضرب لليد الاخرى انتهى وفى تعبيره بالواو فى قوله ويديه دون ثم اشارة
الى ان الترتيب ليس بشرط فيه كاصله ويشترط المسح بجميع اليد او باكثرها حتى لو مسح
باصبع واحدة او اصبعين لا يجوز ولو كرر المسح حتى استوعب بخلاف مسح الراس كذا
فى السراج الوهاج معزيا الى الايضاح وفى المجتبى ومسح العذار شرط على ما حكى عن
اصحابنا والناس عنه غافلون وفى المحيط عن محمد فى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر
ركعة ثم راى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى لانه مجتهد فيه وان فعل
ذلك من غير ان يسال احدا ثم سال فامر بذلك يعيد ما صلى لانه غير مجتهد انتهى
وفى معراج الدراية ولو امر غيره حتى يممه ونوى هو جاز وقال ابن القاص لا يجزيه
انتهى والناوى هو الامر كما لا يخفى وفى شرح المجمع واما استيعاب الوجه فى التيمم فليس
مستفادا من الالصاق بل لانه خلف عن الغسل فلزم الاستيعاب فى الخلف حسب لزومه
فى الاصل انتهى وقد قدمناه فى مسح الراس قوله بضربتين الباء متعلق بتيمم اى يتيمم
بضربتين وقد وقع ذكر الضرب فى كثير من الكتب والمذكور فى الاصل الوضع دون الضرب
وفى بعض الروايات الضرب فاختلف المشايخ فيه فمنهم كالمصنف فى المستصفى من قال بانهم
انما اختاروه وان كان الوضع جائزا لما ان الاثار جاءت بلفظ الضرب وفى غاية البيان
والمقصود من الضرب ان يدخل الغبار فى خلال الاصابع تحقيقا لمعنى الاستيعاب وتعقب
ما فى المستصفى بان الضرب لم يذكر فى الاية ولا فى سائر الاثار وانما جاء فى بعضها ومنهم
من ذهب الى ان المقصود بذكر الضربتين الرد على ابن سيرين ومن تبعه انه لا بد من ثلاث

ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للكفين وضربة للذراعين واما ما روى عن محمد
من الاحتياج الى ثلاث ضربات فليس افتراضا للثلاثة لذاتها بل لتخليل الاصابع اذا لم
يدخل الغبار بينها وهو خلاف النص والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه ومنهم
من ذهب الى ان الضربتين ركن لظاهر الوارد التيمم ضربتان فهما من ماهية التيمم
ومن ثم قال السيد ابو شجاع انه لو احدث بعد الضربة اعادها ولا يجزيه المسح بما
فى يده من التراب وصححه فى الخلاصة وهو مختار شمس الائمة ولكن قال القاضى
الاسبيجابى ان الضربة تجزيه كما فى الوضوء حيث يتوضا بذلك الماء وفرق السيد ابو
شجاع بينهما بان الشرط فى الوضوء الحصول وفى التيمم التحصيل واجيب عنه بان التحصيل
شرط فلا ينافى الحدث كما لو احرم مجامعا وفى فتح القدير بعد ما ذكر الخلاف وعلى هذا
فما صرحوا به من انه لو لقت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم اجزاه
وان لم يمسح لا يجوز يلزم فيه اما كونه قول من اخرج الضربة لا على الكل واما اعتبار
الضربة اعم من كونها على الارض او على العضو مسحا والذى يقتضيه النظر عدم اعتبار
ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المامور به المسح ليس غير فى الكتاب قال
تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم ويحمل قوله عليه السلام التيمم ضربتان
اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا او انه اخرج مخرج الغالب والله سبحانه وتعالى
اعلم انتهى ثم اعلم ان الشرط وجود الفعل منه اعم من ان يكون مسحا او ضربا او غيره
فقد قال فى الخلاصة ولو ادخل راسه فى موضع الغبار بنية التيمم يجوز ولو انهدم
الحائط وظهر الغبار فحرك راسه ونوى التيمم جاز والشرط وجود الفعل منه انتهى
وهذا يبين ان هذه الفروع مبنية على قول من اخرج الضربة من مسمى التيمم واما ما دخلها
فلا يمكنه القول بها فيما نقلناه عن الخلاصة اذ ليس فيها ضرب اصلا لا على الارض ولا على
العضو الا ان يقال مراده بالضرب الفعل منه اعم من كونه ضربا او غيره وهو بعيد كما
لا يخفى وتظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيما اذا نوى بعد الضرب فمن جعله ركنا لم يعتبر
النية بعده ومن لم يجعله ركنا اعتبرها بعده كذا فى السراج الوهاج وفى الخلاصة ولو
شلت كلا يديه يمسح وجهه وذراعيه على الحائط انتهى وقد قدمنا انه لو امر غيره بان
ييممه جاز بشرط ان ينوى الامر فلو ضرب المامور يديه على الارض بعد نية الامر ثم
احدث الامر قال فى التوشيح ينبغى ان يبطل بحدث الامر على قول ابى شجاع انتهى
وظاهره انه لا يبطل بحدث المامور لان المامور الة وضربه ضرب للامر فالعبرة للامر
ولهذا اشترطنا نيته لا نية المامور وفى المحيط وكيفية التيمم ان يضرب يديه على الارض
ثم ينفضهما فيمسح بهما وجهه بحيث لا يبقى منه شى وان قل ثم يضرب يديه ثانيا على الارض ثم
ينفضهما فيمسح بهما كفيه وذراعيه كلاهما الى المرفقين وقال مشايخنا يضرب يديه ثانيا
ويمسح اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى

باطن يده اليمنى الى الرسغ ويمر بباطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم
يفعل باليد اليسرى كذلك وهو الاحوط لان فيه احترازا عن استعمال المستعمل بالقدر الممكن
فان التراب الذى على يده يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يده مرة ومسح بها وجهه
وذراعيه لا يجوز ولا يجب مسح باطن الكف لان ضربهما على الارض يغنى عنه وفى
شرح النقاية للشمنى معزيا الى الذخيرة لم يرد نص هل الضربة بباطن الكفين او بظاهرهما
والاصح انه بظاهرهما وباطنهما انتهى والمراد بالواو اذ لا جمع بينهما كما لا يخفى وهذا النقل
عن الذخيرة مخالف لما نقله عنها ابن امير حاج فى شرح منية المصلى ولفظه تنبيه فى
الذخيرة لم يذكر محمد انه يضرب على الارض ظاهر كفيه او باطنهما واشار الى انه يضرب
باطنهما فانه قال فى الكتاب لو ترك المسح على ظاهر كفيه لا يجوز وانما يكون تاركا للمسح
على ظاهر كفيه اذا ضرب باطن كفيه على الارض انتهى ثم قال قلت وبهذا يعلم ان
المراد بالكف باطنها لا ظاهرها انتهى وهكذا فى التوشيح معزيا الى الذخيرة الا انه
بعد اسطر ذكر ما فى شرح النقاية من التصحيح وسنن التيمم سبعة اقبال اليدين بعد
وضعهما على التراب وادبارهما ونفضهما وتفريج الاصابع والتسمية فى اوله والترتيب
والموالاة ذكر الاربعة الاولى فى المبتغى والباقية فى المبسوط وبعضهم اطلق على بعض
هذه الاستحباب وفى ظاهر الرواية فينفضهما مرة وعن ابى يوسف مرتين وهذا ليس
كالمختلف باختلاف لان المقصود وهو تناثر التراب ان حصل بمرة اكتفى بها وان لم يحصل
ينفض مرتين كذا فى البدايع ولهذا قال فى الهداية وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب
كيلا يصير مثلة انتهى قوله ولو جنبا او حائضا يعنى يتيمم الجنب والمحدث والحائض
والنفسا وهو قول جمهور العلما للاحاديث الواردة منها ما رواه البخارى ومسلم من
حديث عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم
يصل مع القوم فقال يا فلان ما منعك ان تصلى مع القوم فقال يا رسول الله اصابتنى
جنابة ولا ما فقال عليك بالصعيد ومنها حديث عمار ان النبى صلى الله عليه وسلم
امره بالتيمم وهو جنب رواه الائمة الستة واما الاية وهو قوله تعالى او لامستم النسا فقد
اختلف فيها فذهب عمر وابن مسعود وابن عمر الى حملها على المس باليد فمنعوا التيمم
للجنب وذهب على وابن عباس وعايشة الى انها محمولة على الجماع فجوزوه للجنب وبه
اخذ اصحابنا وجمهور العلما ترجيحا بسياق الاية لان الله تعالى بين حكم الحدث الاصغر
والاكبر حال وجود الما ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الما وذكر الحدث الاصغر
بقوله او جا احد منكم من الغايط فتعين حمل الملامسة على الجماع ليكون بيانا للحكمين الحدثين
عند عدم الما كما بين حكمهما عند وجوده والشافعى حمل الاية على الجماع والمس باليد
فقال باباحته للجنب ونقض الوضو بالمس باليد والحيض والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما
فى معناها هكذا فى كثير من الكتب لكن فى الفتاوى الظهيرية كما نقله مسكين فى شرح

شرح الكنز والشمنى فى شرح النقاية تفصيل فى الحائض وهو انها اذا طهرت لعشرة ايام
يجوز لها التيمم وان طهرت لاقل لا يجوز الا ان الشمنى نقل عنها فى تيممها لصلاة الجنازة
والعيد والاول فى مطلق التيمم والذى يظهر ان هذا التفصيل غير صحيح بدليل ما اتفقوا
على نقله فى باب الحيض والرجعة ان الحائض اذا انقطع دمها لاقل من عشرة فتيممت عند
عدم القدرة على الما وصلت جاز للزوج وطيها وهل تنقطع الرجعة بمجرد التيمم او لا بد من
الصلاة به فيه خلاف فهذا صريح فى جواز التيمم لها وممن صرح به العاضى الاسبيجابى
فى شرح مختصر الطحاوى ولفظه الاصل ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة توقفت
اغتسالها من الحيض حتى انها لا تخرج من الحيض ما لم تغتسل او تمضى عليها وقت ادنى الصلاة
اليها مع قدرة الاغتسال فيه ولو تيممت وصلت خرجت من الحيض بالاتفاق ولو تيممت ولم
تصل لا تنقطع حق الرجعة فى قولهما خلافا لمحمد وزفر واجمعوا انها لا تتزوج حتى تصلى
بذلك التيمم الى اخر ما ذكر من الفروع لكن صحح شمس الايمة السرخسى فى مبسوطه انه لا يطاها
حتى تصلى به اجماعا لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبنى على الاحتياط وهو
قطع الرجعة والاحتياط فى الوطى تركه فليس التيمم فيه كالاغتسال كما لم نجعله للحل للازواج
وفى المحيط جنب مر على مسجد فيه ما يتيمم للدخول ولا يباح له الا بالتيمم وان كان فيه عين
صغيرة ولا يستطيع الاغتراف منه لا يغتسل فيها ولا يتيمم لان الاغتسال فيه بنفسه ولا يخرج
طاهرا فلا يكون مفيدا ولو اصابته الجنابة فى المسجد قيل لا يباح له الخروج من غير
تيمم اعتبارا بالدخول وقيل يباح لان فى الخروج تنزيه المسجد عن النجاسة وفى الدخول
تلويثه بها انتهى وسياتى فى الحيض تمامه ان شا الله تعالى قوله بطاهر متعلق بتيمم يعنى
يشترط لصحة التيمم طهارة الصعيد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة
حتى لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع الغبار عليه بعد ما جف ولا بد ان تكون
طهارته مقطوعا بها حتى لو تيمم بارض قد اصابتها نجاسة فجفت وذهب اثرها لم يجز
فى ظاهر الرواية والفرق بين التيمم منها وجواز الصلاة عليها ان الجفاف مقلل لا مستاصل
وقليلها مانع فى التيمم دون الصلاة ويجوز ان يعتبر القليل مانعا فى شى دون شى كقليلها
فى الما مانع دون الثوب كذا فى البدايع وسياتى تمامه فى الانجاس ان شا الله تعالى وظاهر
كلامهم ان الارض التى جفت نجسة فى حق التيمم طاهرة فى حق الصلاة والحق انها طاهرة فى
حق الكل وانما منع التيمم منها لفقد الطهورية كالما المستعمل طاهر غير طهور وكان ينبغى للمصنف
ان يقول بطهور ليخرج ما ذكرنا كما عبر به فى منظومة ابن وهبان والحديث الوارد فى قوله
صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا بنا على ان الطهور بمعنى المطهر
وقد تقدم الكلام فيه وفى المحيط والبدايع ولو تيمم اثنان من مكان واحد جاز لانه لم يصر
مستعملا لان التيمم انما يتادى بما التزق بيده لا بما فضل كالما الفاضل فى الانا بعد وضو الاول
انتهى وهو يفيد تصوير استعماله وقصره على صورة واحدة وهى ان يمسح الذراعين بالضربة

التي مسح بها وجهه ليس غير قوله من جنس الارض يعني يتيمم بما كان من جنس الارض
قال المصنف في المستصفى كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين
كالحديد فليس من جنس الارض وما عدا ذلك فهو من جنس الارض انتهى فلا يجوز التيمم
بالانجان والزجاج المتخذ من الرمل وغيره والما المنجمد والمعادن الا ان تكون في محالها فيجوز
للتراب الذي عليها لا بها نفسها واللولو وان كان مسحوقا لانه متولد من حيوان في البحر والدقيق
والرماد ويجوز بالحجر والتراب والرمل والسبخة المنعقدة من الارض دون الما والجص والنورة
والكحل والزرنيخ والمغرة والكبريت والفيروزج والعقيق والبخش والزمرد والزبرجد وفي
فتح القدير بعدم الجواز بالمرجان وفي غاية البيان والتوشيح والعناية والمحيط ومعراج الدراية
والتبيين للجواز به فكان الاول سهوا واما الملح فان كان مائيا فلا يجوز به اتفاقا وان كان
جبليا ففيه روايتان وصحح كل منهما اذكره في الخلاصة لكن الفتوى على الجواز به كذا في
التجنيس ويجوز بالآجر المشوي وهو الصحيح لانه طين مستحجر وكذا بالخزف الخالص الا اذا كان
مخلوطا بما ليس من جنس الارض او كان عليه صبغ ليس من جنس الارض كذا اطلق في التجنيس
والمحيط وغيرهما مع ان المسطور في فتاوى قاضي خان التراب اذا خالطه ما ليس من اجزا
الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا يقتضي ان يفصل في المخالط للبن بخلاف المشوي لاحتراق
ما فيه من اجزا الارض كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضي خان واذا احترقت الارض
بالنار ان اختلطت بالرماد يعتبر فيه الغالب ان كانت الغلبة للتراب جاز به التيمم والا
فلا وفي فتح القدير يجوز التيمم بالارض المحترقة في الاصح ولم يفصل والظاهر التفصيل
وفي المحيط ولو تيمم بالذهب والفضة ان كان مسبوكا لا يجوز وان لم يكن مسبوكا وكان مختلطا
بالتراب والغلبة للتراب جاز انتهى فعلم بهذا ان ما اطلقه في فتح القدير محمول على هذا
التفصيل واذا لم يجد الا الطين يلطخ ثوبه به فاذا جف يتيمم به وقيل عند ابي حنيفة يتيمم
بالطين وهو الصحيح لان الواجب عنده وضع اليد على الارض لا استعمال جزء منه والطين
من جنس الارض الا اذا صار مغلوبا بالما فلا يجوز التيمم به كذا في المحيط وقيد الجواز
بالطين الولوالجي في فتاواه وصاحب المبتغى بان يخاف خروج الوقت اما قبله فلا كيلا يلطخ
وجهه فيصير بمعنى المثلة من غير ضرورة وهو فيه حسن ينبغي حفظه وذكر الاسبيجابي
ولو ان الحنطة والشي الذي لا يجوز عليه التيمم اذا كان عليه التراب فضرب يده عليه وتيمم
ينظر ان كان يتبين اثره بمد عليه جاز وان كان لا يستبين لا يجوز انتهى وبهذا يعلم حكم
التيمم على جوخة او بساط عليه تراب فالظاهر عدم الجواز لقلة وجود هذا الشرط
في نحو الجوخة فليتنبه له والله سبحانه الموفق وهذا الكل عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
لا يجوز الا بالتراب وهو قول الشافعي لما اخرجه مسلم عن حذيفة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال وجعلت لي الارض مسجدا وجعل تربتها لنا طهورا وروى احمد والبيهقي
وجعل لي التراب طهورا ولابي حنيفة ومحمد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد اسم

اسم لوجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة في ذلك
واذا كان معه مفهومه وجب تعيينه وتعين حمل تفسير ابن عباس الصعيد بالتراب على الاغلب
ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا لان
اللام فيه للجنس فلا يخرج شي منها ولان الارض كلها جعلت مسجدا وما جعل مسجدا هو الذي
جعل طهورا وما في الصحيحين ايضا من حديث عمار انما يكفيك ان تضرب بيديك على الارض
ولم يقل التراب وما رواه البخاري من انه صلى الله عليه وسلم تيمم على الجدار وقال الطحاوي
حيطان المدينة مبنية من حجارة سود من غير تراب ولو لم تثبت الطهارة بهذا التيمم لما
فعله صلى الله عليه وسلم واما رواية وتربتها طهورا فالجمهور على خلافه وان الثابت وتربتها
ولا يراد بها التراب بل مكان تربتها ما يكون فيه من التراب والرمل وغيره من جنس الارض
ولو سلم فالاستدلال به عمل بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة عند الجمهور وما قد يتوهم انه
يخصص رواية الارض لانه افراد فرد من العام فخطأ لان التخصيص اخراج الفرد من حكم
العام وهذا ربط حكم العام نفسه ببعض افراده كذا في فتح القدير بمعناه ويدل لما ذكر في
البدائع ان الجمهور انه اذا وافق خاص عاما لم يخصصه خلافا لابي ثور كقوله ايما اهاب دبغ وقوله
في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فالعمل بهما واجب قالوا المفهوم مخصص
عند قائليه فذكرها يخرج غيرها قلنا اما على اصلنا فظاهر ومن اجاز المفهوم من غير اللقب
انتهى وكذا ذكر ابن الحاجب في اصوله وبهذا اندفع ما ذكره النووي في شرح مسلم انه من
قبيل حمل المطلق على المقيد قال القرطبي في تفسيره وقولهم هذا من باب المطلق والمقيد فليس
كذلك وانما هو من باب النص على بعض اشخاص العموم كقوله فيهما فاكهة ونخل ورمان انتهى
وعلى تسليم انهما من قولهم ان مفهوم اللقب حجة اذا اقترن بقرينة وهي هنا موجودة لانه
لولا ان الحكم متعلق بالمذكور لم يكن لذكره فائدة قلنا انه انما ذكره جريا على الغالب واشارة
الى انه الاصل وان لم يكن عليه نقع ويده بلا تجري اي وان لم يكن على جنس الارض غبار
حتى لو وضع يديه على حجر لا غبار عليه يجوز وقال محمد لا يجوز لظاهر قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه قلنا من الابتداء فيه المكان اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية وهو وضع
بعض موضعها والباقي بحاله اذ لو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم بعضه افاد ان المطلوب
جعل الصعيد ممسوحا والعضوين آلته وهو منتف اتفاقا ولا يصح فيها ضابط البيانية وهو
وضع الذي موضعها مع جزء ليتم صلة للموصول كما في فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو
الاوثان كذا في فتح القدير ومثله توضأت من النهر اي ابتدأ الاخذ للوضوء من النهر وفي
الكشاف فان قلت قولهم انها لابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم احد من العرب من قول
القائل مسحت براسي من الدهن ومن الما ومن التراب الا معنى التبعيض قلت هو كما تقول
والاذعان للحق احق من المراء ذكره في تفسير اية النسا واختار ابن امير حاج تلميذ المحقق ابن
الهمام انها لبيان جنس ما تماسه الالة التي بها يمسح العضوين على ان في الاية مسامحة انا

طوى ذكره لدلالة الكلام عليه كما هو داب ايجاز الحذف الذى هو باب من البلاغة
التقدير والله اعلم امسحوا وجوهكم وايديكم بماس شئ من الصعيد وهذا لا يوجب استعمال
جزء من الصعيد فى العضوين قطعا انتهى وقوله بلا عجز اى بالنقع يجوز التيمم بلا عجز عن
التراب وعند ابى يوسف لا يجوز الا عند العجز تنبيهات الاول ان الصعيد المذكور فى
الاية ظرف مكان عندنا وعند الشافعى ومن يشترط التراب مفعول به بتقدير حذف البا
اى بصعيد ذكره القرطبى الثانى ان التيمم على التيمم ليس بقربة كذا فى القنية وظاهره
انه ليس بمكروه وينبغى كراهته لكونه عبثا الثالث ذكر فى العناية ان ههنا لطيفة وهى
ان الله تعالى خلق درة ونظر اليها فصارت ماء فتحرك لقى منه وصار ترابا وتلطف منه
فصار هوا وتلطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا ذكره المفسرون وهو منقول عن التوراة
وانما لم يجز التيمم بالمعدنيات كالحديد لانه ليس بتبع للماء وحده حتى يقوم مقامه ولا للتراب كذلك
وانما هو مركب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشئ منها حتى يقوم مقامه قوله
ناويا اى يتيمم ناويا وهى من شروطه والنية والقصد والارادة الحادثة ولهذا لا يقال لله
تعالى ناو ولا قاصد كذا فى المستصفى وشرطها ان يكون المنوى عبادة مقصودة لا تصح الا
بالطهارة او الطهارة او استباحة الصلاة او رفع الحدث او الجنابة وما وقع فى التجنيس
من ان النية المشروطة فى التيمم هى نية التطهر وهو الصحيح فلا ينافيه لتضمنها نية التطهير
وانما اكتفى بنية التطهير لان الطهارة شرعت للصلاة وشرعت لاباحتها فكانت نيتها نية
اباحة الصلاة حتى لو تيمم لتعليم الغير لا يجوز به الصلاة فى الاصح كذا فى معراج الدراية
فلو تيمم لصلاة الجنازة او سجدة التلاوة جاز له ان يصلى سائر الصلوات لان كلا منهما
قربة مقصودة والمراد بالقربة المقصودة ان لا تجب فى ضمن شئ اخر بطريق التبعية
ولا ينافى هذا ما ذكره فى الاصول من ان سجدة التلاوة ليست بقربة مقصودة حتى
لو تلاها فى وقت مكروه جاز ان يؤديها فى وقت مكروه اخر بخلاف الصلاة المفروضة
اذا وجبت فى وقت ناقص لا تؤدى فى ناقص لان النفى والاثبات ليس من جهة
واحدة بل من جهتين والمراد بما ذكر هنا انها شرعت ابتداء تقربا الى الله تعالى من
غير ان تكون تبعا لغيرها بخلاف دخول المسجد ومس المصحف والمراد بما فى الاصول
ان هيئة السجود ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها على التواضع
المحقق لموافقة اهل الاسلام ومخالفة اهل الطغيان فلهذا قلنا لا يختص اقامة
الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع فى الصلاة على الفور منابها كذا فى معراج الدراية
تبعا للخبازية وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد او القراءة او لمس المصحف او مسه
او زيارة القبور او دفن الميت او الاذان او الاقامة او السلام او رده او الاسلام
لا تجوز الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ لان بعضها ليس بعبادة مقصودة والاكثر
وان كان عبادة مقصودة لكن يصح بدون الطهارة هكذا اطلقوا فى قراءة القرآن المنع

المنع وفى المحيط اطلق المجوز وسوى بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وقراءة القرآن
وفى السراج الوهاج الاصح انه لا يجوز له ان يصلى اذا تيمم لقراءة القرآن والحق
التفصيل فيها فان تيمم لها وهو جنب جاز له ان يصلى به سائر الصلوات كذا فى
البدائع وغاية البيان ولم يفصلا فى دخول المسجد بين ان يكون جنبا او محدثا مع ان
كلا منهما تبع لغيره وهو الصلاة فالاولى ان يقال الشرط كون المنوى عبادة مقصودة
او جزءها وهو لا يحل الا بالطهارة فالقراءة جزء من العبادة المقصودة الا انه ان كان
جنبا وجد الشرط الاخير وهو عدم حل الفعل الا بالطهارة فكمل الشرط فجازت الصلاة
به وان كان محدثا عدم الشرط الاخير فلم تجز الصلاة به وخرج التيمم لدخول المسجد
مطلقا اما اذا كان للمحدث فظاهر لفوت الشرطين واما للجنابة فهو وان وجد الشرط
الاخير وهو عدم الحل الا به عدم الشرط الاول وهو كونه عبادة مقصودة او جزءها
وخرج التيمم لمس المصحف مطلقا فانه وان كان لا يحل الا بها الا انه ليس بعبادة مقصودة
ولا يقال ان دخول المسجد عبادة وان لم يكن للصلاة بل للاعتكاف لانا نقول العبادة
هى الاعتكاف ودخول المسجد تبع له فكانت عبادة غير مقصودة ولو تيمم لسجدة الشكر
لا يصلى به المكتوبة وعند محمد يصليها بناء على انها قربة عنده وعندهما ليست بقربة كذا
فى التوشيح وفى فتح القدير فان قلت ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصح على ظاهر
المذهب مع انه عليه السلام تيمم لرد السلام على ما اسلفته فى الاول فالجواب ان قصد
رد السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوى عند فعل التيمم التيمم له بل يجوز كونه نوى ما
يصح معه التيمم ثم يرد السلام اذ صار طاهرا انتهى ولقائل ان يمنع عدم صحة التيمم
للسلام كما زعمه لان المذهب ان التيمم للسلام صحيح وانما الكلام فى جواز الصلاة به
ولهذا قال قاضى خان فى فتاواه ولو تيمم للسلام او رده لا يجوز له اداء الصلاة بذلك
التيمم ولم يقل لا يجوز تيممه فعلم ان جواز الصلاة به حكم اخر لا تعلق له بما فعله عليه
السلام فانه تيمم للسلام عند فقد الماء ولا شك فى صحته قال النووى فى شرح مسلم وهذا
الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم كان عادما للماء حال التيمم فان التيمم مع وجود
الماء لا يجوز للقادر على استعماله انتهى وعلى اصولنا لا حاجة الى هذا الحمل فان عندنا
ما يفوت لا الى خلف يجوز التيمم له مع وجود الماء كصلاة الجنازة ولا شك ان رد السلام
منه بناء على انه عليه السلام لا يذكر الله تعالى الا على طهارة بل عندنا ما هو اعم من
ذلك وهو ان ما ليست الطهارة شرطا فى فعله وحله فانه يجوز التيمم له مع وجود الماء
كدخول المسجد للمحدث ولهذا قال فى المبتغى بالغين المعجمة ويجوز التيمم لدخول مسجد
عند وجود الماء وكذا للنوم انتهى ويجوز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم نوى معه
ما يصح معه التيمم فلا خلاف الظاهر كما لا يخفى ثم لا يخفى ان قولهم بجواز الصلاة بالتيمم
لصلاة الجنازة محمول على ما اذا لم يكن واجدا للماء كما قيده فى الخلاصة بالمسافر اما اذا

تيمم لها مع وجوده لخوف الفوت فان تيممه يبطل بالفراغ منها ومن ما تقدم علم ان نية التيمم لا تكفي لصحته على المذهب خلافا لما في النوادر ولا اعتماد عليه بل المعتمد اشتراط نية مخصوصة هي ما قدمناه لكن لا دليل عليه لان قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا انما يدل على قصد الصعيد المترتب عليه المسح فلا يكون موجبا على النية المعتبرة كذا في فتح القدير ويمكن ان يقال ان المراد قصد الصعيد لاجل الصلاة بقرينة قوله فلم تجدوا ففيه الاتباع المشروط كما لا يخفى ولا يشترط نية التمييز بين الحدث والجنابة حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضوء اجزاه هكذا روي عن محمد نصا كما نقله في التجنيس وذكر الجصاص انه لا حاجة الى نية التطهير بل لا بد من التمييز لان التيمم لهما يقع على صفة واحدة فيميز بالنية كصلوات الفرض وليس بصحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة جاز له ان يؤدي ما شاء لان الشروط يراعى وجودها لا غير الا ترى انه لو تيمم للعصر يجوز اداء الظهر به بخلاف الصلوات كذا في الخبازية وغيرها ولا يخفى ان قول محمد لو تيمم الجنب يريد به الوضوء معناه يريد به طهارة الوضوء لما علمت من اشتراط نية التطهير وبما تقرر علم ان ما في القنية من قوله بقي على جسد الجنب لمعة ثم احدث وتيمم لهما جاز وينوي لهما لانه اذا نوى لاحدهما يبقى للآخر بلا نية مبني على قول ابي بكر الجصاص كما لا يخفى قوله فلغى تيمم كافر لا وضوءه يعني فلاجل اشتراط النية المخصوصة في التيمم بطل تيمم كافر ولعدم اشتراط النية في الوضوء لا يبطل وضوءه اما الاول فلان الاسلام شرط ووقوع التيمم صحيحا عند عامة العلماء وروي عن ابي يوسف اذا تيمم ينوي الاسلام جاز حتى لو اسلم لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم عند العامة وعلى رواية ابي يوسف يجوز فالحاصل ان تيمم الكافر غير صحيح مطلقا للصلاة والاسلام وعند ابي يوسف صحيح للاسلام لا للصلاة لانه نوى قربة مقصودة تصح منه في الحال ولنا ان الكافر ليس باهل للنية فما يفتقر اليها لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب ولا فعل يقع من الكافر كذلك حال الكفر وكذا صححنا وضوءه لعدم افتقاره الى النية ولم يصححه الشافعي لما افتقر اليها عنده وهي المسئلة الثانية ولا تنقضه ردة اي لا ينقض التيمم ردة لما بين ان الاسلام عندنا شرط ووقوع التيمم صحيحا بين ان الاسلام ليس شرط بقائه على الصحة حتى لو تيمم المسلم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله جاز له ان يصلي بذلك التيمم لان التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثرها في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه طهور وهي لا تبطل صفة الطهورية كما لا تبطل الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام والثابت بيقين يبقى لوهم الفائدة في اصول الشرع الا انه لم ينعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زائلة للحال بيقين وغير الثابت بيقين لا يثبت لوهم الفائدة معها ان رجاء الاسلام منه على موجب ديانته واعتقاده

واعلم ان من كفر عياذا بالله يبطل جميع طاعاته ويلزمه [illegible] القضاء الا الحج فان نية العبادة كنية الوقت باق و[illegible] تبطل [illegible] صبه [illegible] التيمم تبطل كما في [illegible] وقد احبطه والوقت [illegible] كثير من المحققين [illegible] الكبير الخ

واعتقاده منقطع والجبر على الاسلام منعدم فهو الفرق بين الابتداء والبقاء كذا قرره في البدائع وتحقيقه ان التيمم نفسه لا ينافيه الكفر وانما ينافي شرطه وهو النية المشروطة في الابتداء وقد تحققت وتحقق التيمم لذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت كنفسه لا يرفعها الكفر لان الباقي حينئذ حكما ليس هو النية بل الطهارة تنبيه مقتضى ما ذكروه ان الكافر اذا توضأ او تيمم لا يكون مسلما به وكذا قولهم في الاحرام ان الكافر اذا احرم للحج ثم اسلم فجدد الاحرام يجوز يقتضي ان لا يكون مسلما بالاحرام لكن محله ما اذا لبى ولم يشهد المناسك اما اذا لبى وشهد المناسك كلها مع المسلمين فانه يكون مسلما كما صرح به في المحيط والاصل ان الكافر متى فعل عبادة فان كانت موجودة في ساير الاديان فانه لا يكون به مسلما كالصلاة منفردا والصوم والحج الذي ليس بكامل والصدقة ومتى فعل ما هو مختص بشريعتنا فان كان من الوسائل كالتيمم لا يكون به مسلما وان كان من المقاصد او من الشعاير كالصلاة بجماعة والحج على الهيئة الكاملة والاذان في المسجد وقراءة القرآن فانه يكون به مسلما اليه اشار في المحيط وغيره في كتاب السير قوله بل ناقض الوضوء اي ينقضه ناقض الحقيقي والحكمي المتقدمان في الوضوء لان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف دون حال الاصل فما كان مبطلا للاعلى فاولى ان يكون مبطلا للادنى وما وقع في شرح النقاية من ان الاحسن ان يقال ناقض الاصل وضوءا كان او غسلا فغير مسلم لان من المعلوم ان كل شيء نقض الغسل نقض الوضوء فالعبارتان على السواء كما لا يخفى واعلم انه اذا تيمم عن جنابة واحدث حدثا ينقض الوضوء فان تيممه ينتقض باعتبار الحدث فتثبت احكام الحدث لا احكام الجنابة فانه محدث وليس بجنب قوله وقدرة ماء فضل عن حاجته اي وينقضه ايضا القدرة على استعمال الماء الكافي الفاضل عن حاجته قيدنا بالكافي لان غيره وجوده كعدمه وقد قدمناه فلو وجد المتيمم ما توضأ به فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل كل عضو ثلاثا او مرتين وهو المختار او مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على المرة كفاه كذا في الخلاصة وقيد بالفاضل لانه لو لم يكن فاضلا عنها فهو مشغول بها وهو كالمعدوم كما بيناه وفي قوله وقدرة ماء اشارتان الاولى افادة ان الموجود المذكور في قوله تعالى فلم تجدوا ماء بمعنى القدرة بخلاف الموجود المذكور في الكفارات فانه بمعنى الملك حتى لو ابيح له الماء لا يجوز له التيمم للقدرة ولو عرض على المعسر الحانث الرقبة يجوز له التكفير بغير الاعتاق الثانية ان التعبير بالقدرة اولى من التعبير برؤية الماء المشروطة بالقدرة على استعماله كما وقع في الهداية لان القدرة اعم من ان يكون برؤية الماء او بغيرها فان المريض اذا تيمم للمرض ثم زال مرضه انتقض تيممه كما صرح به قاضي خان في فتاواه ومن تيمم للبرد ثم زال البرد انتقض تيممه كما صرح به في المبتغى فاذا تيمم للمرض او للبرد مع وجود الماء ثم فقد الماء ثم زال المرض او البرد ينتقض تيممه لقدرته على استعمال الماء

وان لم يكن الما موجودا فالحاصل ان كل ما منع وجوده التيمم نقض وجوده التيمم
وما لا فلا فلو قالوا وينقضه زوال ما اباح التيمم لكان اظهر في المراد واسناد النقض الى
زوال ما اباح التيمم اسناد مجازي لان الناقض حقيقة انما هو الحدث السابق بخروج
النجس وزوال المبيح شرط لعمل الحدث السابق عمله عنده واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم تجد الما لان مقتضاه خروج ذلك التراب الذي
تيمم به من الطهورية اذا وجد الما ويستلزم انتفا اثره وهو طهارة المتيمم لكن قال في فتح
القدير ويرد عليه ان قطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب انما هو عند الوجود
مقتصرا فانما يظهر في المستقبل اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلوات السابقة وما قيل
انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتدا والبقا لا يفيد دفعا ولا يمسه والاوجه الاستدلال
بقوله عليه السلام في بقية الحديث فاذا وجدت فليمسه بشرتك وفي الاطلاق دلالة على نفي
تخصيص النا قضية بالوجد ان خارج الصلاة كما هو قول الايمة الثلاثة انتهى فالحاصل ان
الحديث لا يفيد الا انتها الطهورية بوجود الما ولا يلزم من انتها الطهورية انتها الطهارة
الحاصلة به كالما تزول عنه الطهورية بالاستعمال وتبقى الطهارة الحاصلة به والجواب
بالفرق بينهما وهو ان التراب طهوريته موقتة لشي غير متصل به وهو وجود الما فتثبت
به الطهارة الموقتة على صفة المطهر فاذا زالت طهوريته زالت طهارته والما لما كان مطهرا
ولا تزول طهوريته بدون شي يتصل به تثبت به الطهارة على التابيد لان طهوريته اذا
لم يتصل بها شي على التابيد اليه اشار في الخبازية ولا يخفى انه لا يلزم من توقيت
الطهورية تاقيت الطهارة بل هو عين النزاع فالاوجه الاستدلال ببقية الحديث كما في
فتح القدير تبعا لما في المستصفى والحديث المذكور مروي في المصابيح والتقييد بعشر
حجج لبيان طول المدة لا للتقييد به كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فانه لبيان
الكثرة لا للتحديد كذا في المستصفى وقال بعض الافاضل قولهم ان الحدث السابق ناقض
حقيقة لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس بطهارة ضرورية
ولا خلف عن الوضو بل هو احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث السابق
عمله عند القدرة فالاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الما شرطا لمشروعية التيمم
وحصول الطهارة فعند وجوده لم يبق مشروعا فانتفى لان انتفا الشرط يستلزم انتفا
المشروط والمراد بالنقض انتفاوه انتهى والنايم على صفة لا توجب النقض كالنايم ماشيا او
راكبا اذا مر على ما كاف معتد وراء الاستعمال انتقض تيممه عند ابي حنيفة خلافا لهما اما النايم
على صفة توجب النقض فلا يتاتى فيه الخلاف اذ التيمم انتقض بالنوم ولهذا صور المسألة
في المجمع في الناعس لكن يتصور في النوم الناقض ايضا بان كان متيمما عن جنابة كما لا يخفى
قال في التوشيح والمختار في الفتاوى عدم الانتقاض اتفاقا لانه لو تيمم وبقربه ما لا يعلم
به جاز تيممه اتفاقا انتهى وفي التجنيس حمل الاتفاق فيما اذا كان بجنبه بير ولا يعلم
يعلم بها واثبت الخلاف فيها لو كان على شاطي نهر لا يعلم به وصحح عدم الانتقاض وانه
قول ابي حنيفة واعلم انهم جعلوا النايم كالمستيقظ في خمس وعشرين مسألة كما ذكره
الولوالجي في اخر فتاواه في مسألة النايم المتيمم وفي الصايم اذا نام على قفاه وفمه
مفتوح فوصل الما الى جوفه وفي من جامعها زوجها وهي نايمة فسد صومها وفي المحرمة
اذا جومعت نايمة فعليها الكفارة وفي المحرم النايم اذا حلق راسه فعليه الجزا وفي المحرم
اذا انقلب على صيد وقتله وجب الجزا وفي المار بعرفة نايما فانه مدرك للحج
وفي الصيد المرمي اليه بالسهم اذا وقع عند نايم فمات منها فانه يحرم لقدرته على ذكاته
وفي من انقلب على مال انسان فاتلفه يضمن وفي من وقع على مورثه فقتله يحرم من
الميراث على قول وهو الصحيح وفي من رفع نايما ووضعه تحت جدار فسقط عليه فمات
لا يضمن وفي عدم صحة الخلوة ومعهما اجنبي نايم وفي من نام في بيت فجاءت زوجته
ومكثت عنده صحت الخلوة وفي امراة نايمة دخل عليها زوجها ومكث ساعة صحت
الخلوة وفي صغيرة ارتضعت من ثدي نايمة تثبت حرمة المصاهرة وفي من تكلم في صلاته
وهو نايم فسدت صلاته وفي من قرا في صلاته وهو نايم حالة القيام تعتبر تلك القراة
في رواية وفي من تلا اية سجدة وهو نايم فسمعه رجل تلزمه السجدة وفي من قرا عند
نايم اية السجدة فلما استيقظ اخبره يجب عليه ان يسجد في قول وفي من قراها وهو نايم
فلما استيقظ اخبر يلزم القاري في قول وفي من حلف لا يكلم فلانا فجا الحالف وكلمه وهو
نايم ولم يستيقظ الاصح حنثه وفي من مس مطلقته النايمة فانه يصير مراجعا وفي نايم
قبلته مطلقته الرجعية بشهوة يصير مراجعا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي امراة دخلت
ذكره الى فرجها وهو نايم تثبت حرمة المصاهرة اذا علم بفعلها وفي امراة قبلت النايم
بشهوة تثبت حرمة المصاهرة اذا صدقها على الشهوة وفي الاحتلام في الصلاة يوجب
الاستقبال وفي من نام يوما واكثر تصير الصلاة دينا في ذمته وفي عقد النكاح بحضرة
النايمين يجوز في قول والاصح عدم اشتراط السماع وقد علم مما قدمناه ان الاباحة
كالملك في النقض فلو وجد واحد مقدار ما يكفي احدهم انتقض تيممهم بخلاف ما اذا كان
مشتركا بينهم فانه لا ينتقض الا ان يكون بين الاب والابن فان الاب اولى لان له تملك
مال الابن عند الحاجة كذا في فتاوى قاضي خان ولو وهب لجماعة ما يكفي احدهم
لا ينتقض تيممهم اما عنده فلفسادها للشيوع واما عندهما فللاشتراك فلو اذنوا لواحد
لا يعتبر اذنهم ولا ينتقض تيممهم لفسادها وعندهما صح اذنهم فانتقض تيممه كذا في
كثير من الكتب وفي السراج الوهاج الصحيح فساد التيمم اجماعا لان هذا مقبوض بعقد
فاسد فيكون مملوكا فينفذ تصرفهم فيه انتهى ولا يخفى انه وان كان مملوكا لا يحل التصرف
فيه فكان وجوده كعدمه ولو كانوا في الصلاة فجا رجل بكوز من ما وقال هذا لفلان
منهم فسدت صلاته خاصة فاذا فرغوا وسالوا الما فان اعطاه للامام توضا واستقبلوا

معه الصلاة وان سنح تمت صلاته وعلى من اعطاه الاستقبال ولو قال يا فلان خذ
الما وتوضا فظن كل واحد انه يدعوه فسدت صلاة الكل كذا فى المحيط ثم اعلم
ان المتيمم اذا راى مع رجل ما كافيا فلا يخلو اما ان يكون فى الصلاة او فى خارجها وفى كل
منهما اما ان يغلب على ظنه الاعطا او عدمه او يشك وفى كل منهما اما ان ساله او لا وفى كل
منهما اما ان اعطاه او لا فهى اربعة وعشرون فان كان فى الصلاة وغلب على ظنه
الاعطا قطع وطلب الما فان اعطاه توضا والا فتيممه باق فلو اتمها ثم ساله فان اعطا
استانف وان ابى تمت وكذا اذا ابى ثم اعطى وان غلب على ظنه عدم الاعطا او شك
لا يقطع صلاته فان قطع وسال فاعطاه توضا والا فتيممه باق وان اتم ثم سال فان اعطا
بطلت وان ابى تمت وان كان خارج الصلاة فان لم يسال وتيمم وصلى جازت الصلاة على
ما فى الهداية ولا يجوز على ما فى المبسوط فان سال بعدها فان اعطاه اعاد والا سوا ظن
الاعطا او المنع او الشك وان سال فان اعطاه توضا وان منعه تيمم وصلى فان اعطاه
بعدها لا اعادة عليه وينتقض تيممه ولا يتاتى فى هذا القسم الظن او الشك وهذا
حاصل ما فى الزيادات وغيرها وهذا الضبط من خواص هذا الكتاب وبه تبين انه اذا
كان فى الصلاة وغلب على ظنه الاعطا لا يبدل بل اذا اتمها وساله ولم يعطه تمت صلاته
لانه ظهر ان ظنه كان خطا كذا فى شرح الوقاية فعلم منه ان ما فى فتح القدير من بطلانها
بمجرد غلبة ظن الاعطا ليس بظاهر الا ان قاضى خان فى فتاواه ذكر البطلان فى
هذه الصورة بمجرد الظن عن محمد

فهى تمنع التيمم وترفعه اى القدرة على الما تمنع جواز التيمم ابتدا وترفعه بقا وهذا تكرار
محض لانه لما عدا الاعذار علم انه لا يجوز مع القدرة ولما قال وقدرة ما علم انه ترفعه
القدرة ولا يبقى الا فى موضع يجوز ابتدا فلا فائدة بذكره ثانيا ولا يليق بمثل هذا المختصر
كذا فى التبيين وقد يقال انه ليس بتكرار محض لانه انما عد بعض الاعذار ولم يستوفها
علم مما بيناه اولا فربما يتوهم حصول الاعذار فى العد وقد ذكرنا بطالها لتتم الاعذار
فكان فيه فائدة كما لا يخفى فى له وراجيا الما يوخر الصلاة يعنى على سبيل الندب كما صرح
به فى اصله الوافى والمراد بالرجا غلبة الظن اى يغلب على ظنه انه يجد الما فى اخر الوقت
وهذا اذا كان بينه وبين موضع يرجوه ميل او اكثر فان كان اقل منه لا يجزيه التيمم
وان خاف فوت وقت وان كان لا يرجوه لا يوخر الصلاة عن اول الوقت لانه فائدة الانتظار
احتمال وجدان الما فيوديها باكمل الطهارتين واذا لم يكن له رجا وطمع فلا فائدة فى الانتظار

الانتظار وادا الصلاة فى اول الوقت افضل الا اذا تضمن التاخير فضيلة لا تحصل
بدونه كتكثير الجماعة ولا يتاتى هذا فى حق من فى المفازة فكان التعجيل اولى
ولهذا كان اولى للنسا ان يصلين فى اول الوقت لانهن لا يخرجن الى الجماعة
كذا فى مبسوطى شمس الائمة وفخر الاسلام كذا فى معراج الدراية وكذا فى كثير من شروح
الهداية وتعقبهم فى غاية البيان بان هذا سهو وقع من الشارحين وليس من مذهب
اصحابنا كذلك فان كلام الجماعة صريح فى استحباب تاخير بعض الصلوات من غير اشتراط
جماعة وما ذكروه فى التيمم مفهوم والصريح مقدم على المفهوم واجاب عنه فى السراج
الوهاج بان الصريح محمول على ما اذا تضمن ذلك فضيلة كتكثير الجماعة لانه اذا لم
يتضمن ذلك لم يكن للتاخير فائدة وما لا فائدة فيه لم يكن مستحبا وهل يوخر عند الرجا
الى وقت الاستحباب او الى وقت الجواز اقوال ثالثها ان كان على ثقة قال اخر وقت
الجواز وان كان على طمع قال اخر وقت الاستحباب واصحها الاول كذا فى السراج الوهاج
والحق ما فى غاية البيان فان محمدا ذكر فى الاصل ان تاخير الصلاة احب الى ولم
يفصل بين الرجا وغيره والذى فى مبسوط شمس الائمة انما هو اذا كان لا يرجو فلا
يوخر الصلاة عن وقتها المعهود اى عن وقت الاستحباب وهو اول النصف الاخير
من الوقت فى الصلاة التى يستحب تاخيرها اما اذا كان يرجو فالمستحب تاخيرها عن هذا
الوقت المستحب وهذا هو مراد من قال بعدم استحباب التاخير اذا كان لا يرجوه
وليس المراد بالتعجيل الفعل فى اول وقت الجواز حتى يلزم ان يكون افضل ويدل على
ما قلناه ما ذكره الاسبيجابى فى شرح مختصر الطحاوى بقوله وان لم يكن على طمع
من وجود الما فانه يتيمم ويصلى فى وقت مستحب ولم يقل يصلى فى اول الوقت
وقال الكردى فى مناقبه والاوجه ان محل الاستحباب للتاخير مع الرجا الى
اخر النصف الثانى وعدم استحبابه الى هذا عند عدم بل الافضل عند عدم الرجا
الادا فى اول النصف الثانى بدليل قولهم المستحب ان يسفر بالفجر فى وقت يودى
الصلاة بالقراءة المسنونة ثم لو بدا له فى الصلاة الاولى وجب يودى الثانية بالطهارة
والتلاوة المسنونة ايضا وذلك لا يتاتى الا فى اول النصف الثانى انتهى وفى الخلاصة
وغيرها المسافر اذا كان على يقين من وجود الما او غالب ظنه على ذلك فى اخر
الوقت فتيمم فى اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الما مقدار ميل جاز وان
كان اقل ولكن يخاف فوت الوقت لا يتيمم انتهى وحاصله ان البعد يجوز للتيمم مطلقا وفى
معراج الدراية معزيا الى المجتبى ويتحالج فى قلبى فيما اذا كان يعلم انه ان اخر
الصلاة الى اخر الوقت يقرب من الما لما فى اقل من ميل لكن لا يمكن من الصلاة
بالوضو فى الوقت الاولى ان يصلى فى اول الوقت مراعاة لحق الوقت وتجنبا عن
الخلاف انتهى وذكر فى المناقب ان هذه المسالة اول واقعة خالف ابو حنيفة استاده

مطلب اول واقعة خالف ابو حنيفة استاده

حماد فصلى حماد بالتيمم فى اول الوقت ووجد ابو حنيفة الما فى اخر الوقت
وصلاها وكان ذلك غرة اجتهاده فتقبلها الله تعالى منه وصوبه فيه وكانت
هذه الصلاة صلاة المغرب وكان خروجها لاجل تشييع الاعمش قوله وصح قبل
الوقت ولفرضين اى صح التيمم قبل الوقت ولفرضين اعلم ان التيمم بدل بلا
شك اتفاقا لكن اختلفوا فى كيفية البدل فى موضعين احدهما الخلاف فيه لاصحابنا
مع الشافعى فقال اصحابنا هو بدل مطلق عند عدم الما وليس بضرورى ويرتفع
به الحدث الى وقت وجود الما لانه يبيح للصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعى هو
بدل ضرورى مبيح مع قيام الحدث حقيقة فلا يجوز قبل الوقت ولا يصلى به اكثر
من فريضة عنده وعندنا يجوز وفى انا بين طاهر ونجس تجوز التيمم عندنا خلافا
له ولهذا ايبنى الخلاف تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وتارة على
انه طهارة ضرورية عنده مطلقة عندنا واقتصر على الثانى صاحب الهداية ويدفع
مبنى الشافعى الاول بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلاة شرعية لا يشكل معه ان
التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ لم يقم على اكثر من ذلك دليل وتغير
الما برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلا عن وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض
لا بواسطة ازالة وصف حقيقى مدنس ويدفع الثانى بانه طهور حال عدم الما بقوله
صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال فى حديث الخصايص فى الصحيحين
وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا يريد مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة
الارض بالنسبة الى ساير الانبيا ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارته الى وجود غايتها
من وجود الما او ناقض اخر الثانى الخلاف فيه بين اصحابنا فعند ابى حنيفة وابى
يوسف البدلية بين الما والتراب وعند محمد بين الفعلين وهما التيمم والوضو ويتفرع
عليه جواز اقتدا المتوضى بالمتيمم فاجازاه ومنعه وسياتى ان شا الله تعالى وقاس
الشافعى كما ذكره النووى عدم جوازه قبل الوقت على عدم جواز طهارة المستحاضة
قبل الوقت وقال النووى انهم وافقونا عليه ومنع ايمتنا الحكم فى المقيس عليه لان
المذهب عندنا جواز وضوها قبل الوقت ولا ينتقض بالدخول ولين سلم على قول
من يقول بنقضها بالدخول بالفرق بينهما ان طهارة المستحاضة وجد منافيها وهو
سيلان الدم والتيمم لم يوجد له رافع بعده وهو الحدث او وجود الما فيبقى على ما كان
كالمسح على الخفين بل اقوى لان المسح موقت بمدة قليلة والشارع جوز التيمم ولو الى عشر
حجج ما لم تجد الما وقولهم انه ضرورة قبل ممنوع لان المندوب التطهر قبل الوقت بفضل
اول الوقت بالادا وما استدلوا به من اثر ابن عباس قال من السنة ان لا يصلى بالتيمم
اكثر من صلاة واحدة رواه الدارقطنى ومن اثر ابن عمر قال يتيمم لكل صلاة وان لم
يحدث رواه البيهقى ومن اثر على قال يتيمم لكل صلاة فالكل ضعيف لان فى سند الاول

الاول الحسن بن عمارة تكلموا فيه قال بعضهم متروك ذكر مسلم فى مقدمة كتابه فى جملة
من تكلم فيه رواه عنه ابو يحيى الحمانى وهو متروك فى سند الثانى عامر ضعفه ابن عيينة
واحمد بن حنبل وفى سماعه عن نافع نظر وقال ابن خزيمة الرواية فيه عن ابن عمر
لا تصح وفى السند الثالث الحجاج بن ارطاة والحارث الاعور وهما ضعيفان مع ان ظاهرها
متروك فانهم تجوزون اكثر من صلاة واحدة من النوافل مع الفرض تبعا له بشرط ان يتيمم
له فلو تيمم للنفل لا تجوز ان يودى الفرض به عنده وعلى عكسه تجوز تنبيه ظاهر كلام
المشايخ هنا ان الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط فانهم قالوا ان التراب مطهر بشرط
عدم الما فاذا وجد الما فقد الشرط لفقد المشروط وهو طهورية التراب والمذكور فى الاصول
ان الشرط لا يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده وجود ولا عدم والجواب ان الشرط
اذا كان مساويا للمشروط استلزم وههنا كذلك فان كل واحد من عدم الما وجواز التيمم
مساو للاخر لا محالة فجاز ان يستلزمه كذا فى العناية فان قلت لا نسلم مساواتهما لجوازه
مع وجوده حال مرضه قلت ليس بموجود فيها حكما لان المراد به القدرة وهو ليس بقادر
قوله وخوف صلاة جنازة اى يجوز التيمم لخوف فوت صلاة الجنازة اطلقه وقيده فى
الهداية باربعة اشيا وكونه صحيحا وكونه فى المصر وكونه ليس بولى ووافقه المصنف على الاخير
فى الوافى ولا حاجة الى هذه القيود اصلا لان المريض يرخص له التيمم مطلقا وكذا المسافر
وقيد حضورها لانه يخاف الفوت اذ الجواب بالحضور وكذا الا يخاف الفوت الولى مع ان
فى جوازه له خلافا ففى الهداية الصحيح انه لا يجوز له التيمم لان للولى حق الاعادة فلا فوات
فى حقه واختاره المصنف فى الكافى وصحح فى التجنيس عن الامام عدم الجواز ان كانوا ينتظرونه
والاجاز وفى ظاهر الرواية جوازه لهما وصححه السرخسى وقال صاحب الذخيرة لا فرق بين
الامام والمقتدى ومن له حق الصلاة لان الانتظار فيها مكروه والمراد بالولى من له حق التقدم
حتى لا تجوز التيمم للسلطان والقاضى والوالى لان الوالى اذا كان لا يجوز له التيمم وهو
موخر عمن هو مقدم عليه اولى لان المقدم على الولى له حق الاعادة ولو صلى الولى فعلى
هذا يجوز التيمم للولى اذا كان من هو مقدم عليه حاضرا اتفاقا ولانه يخاف الفوت اذ
ليس له حق الاعادة لو صلى من هو مقدم عليه كما علم فى الجنايز وكذا يجوز للولى التيمم
اذا اذن لغيره بالصلاة لانه حينئذ لا حق له فى الاعادة فيخاف فوتها ولا تجوز
لمن امره الولى كذا فى الخلاصة وهذه التفاريع التى ذكرناها انما هى على مختار صاحب
الهداية اما على ظاهر الرواية فيجوز التيمم للكل عند خوف الفوت ولا فرق فى جوازه
عند الخوف بين كونه محدثا او جنبا او حايضا او نفسا كما صرح به فى النهاية وغيرها
ولا بد من خوف فوت التكبيرات كلها لو اشتغل بالطهارة فان كان يرجو ان يدرك
البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه ادا الباقى وحده كذا فى البدايع والقنية
وذكر ابن امير حاج انه لم يقف على هذا التفصيل فى صلاة الجنازة فلله الحمد والمنة

والاصل في هذه المسائل ان في كل موضع يفوت الادا لا الى خلف يجوز له التيمم وفي كل
موضع لا يفوت الادا لا يجوز ثم اعلم بان الصلوات ثلاثة انواع نوع لا يخشى فواتها اصلا
لعدم توقتها كالنوافل ونوع يخشى فواتها اصلا كصلاة الجنازة والعيد ونوع يخشى فواتها
ويقضى بعد وقتها اصلها او بدلها كالجمعة والمكتوبات اما الاول فلا يتيمم لها عند وجود
الما واما الثاني فيتيمم لها عند وجوده عندنا ومنعه الشافعي لانه يتيمم مع عدم شرطه
وقلنا هو مخاطب بالصلاة عاجز عن الوضوء لها لفرض المسئلة فيجوز التيمم ويدل له تيممه
عليه الصلاة والسلام لرد السلام مع وجود الما على ما اسلفناه خشية لانه لو رد بعد
التراخي لا يكون جوابا له وفيه ما تقدم من الاحتمال وروى ابن عدي في الكامل بسنده
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فجاتك الجنازة وانت على غير
وضوء فتيمم ثم قال لهذا مرفوع غير محفوظ بل هو موقوف على ابن عباس ورواه ابن ابي
شيبة عنه ايضا ورواه الطحاوي في شرح الاثار وكذا رواه النسائي في كتاب الكنى وروى
البيهقي من طريق بجهة الدارقطني ان ابن عمر اتي بجنازة وهو على غير وضوء فتيمم وصلى
عليها والحديث اذا كثرت طرقه وتعاضدت قويت فلا يضر الوقف لان الصحابة كانوا تارة يرفعون
وتارة لا يرفعون ولو حضرت جنازة اخرى بعد فراغه من الصلاة وخاف فوتها ففي المجمع
يعيد عند محمد ولا يعيد عند ابي حنيفة وابي يوسف وذكر المصنف في المصفى ان الخلاف
فيما اذا لم يتمكن من التوضي بين الصلاتين اما اذا تمكن ثم فات التمكن يعيد التيمم اتفاقا
وفي الولوالجية وعليه الفتوى وذكر الحلواني ان التيمم في بلدنا لا يجوز للجنازة لان الما
حول مصلى الجنازة واما رواية القدوري فمطلقة كذا في معراج الدراية وفي المستصفى
لا يقال ان النص ورد في الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست في معناها لانا نقول
لما جاز ادا اقوى الصلاتين باضعف الطهارتين لان يجوز ادا اضعف الصلاتين باضعف
الطهارتين اولى قوله او عيد ولو بناء اي يجوز التيمم لخوف فوت صلاة عيد ولو كان
الخوف بناء لما بينا انها تفوت لا الى بدل فان كان اماما ففي رواية الحسن لا يتيمم وفي
ظاهر الرواية يجزيه لانه يخاف الفوت بزوال الشمس حتى لو لم يخف لا يجزيه وان كان المقتدي
يخشى ان يدرك بعضها مع الامام لو توضا لا يتيمم كما قدمناه في الجنازة وصورة الخوف في
البنا ان يشرع في صلاة العيد ثم يسبقه حدث اماما كان او مقتديا فهنا على وجوه
فان كان لا يخاف الزوال ويمكنه ان يدرك شيا منها مع الامام لو توضا فانه لا يتيمم اتفاقا لامكان
ادا الباقي بعده وان كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له التيمم اتفاقا لتصور
الفوات بالافساد بدخول الوقت المكروه ولو شرع بالتيمم يتيمم ويبني بالاتفاق لانا لو اوجبنا
الوضوء يكون واجدا للما في خلال صلاته فتفسد كذا في الهداية والمحيط وقيل لا يجوز البنا
بالتيمم عندهما لوجود الما ويجوز ان يكون ابتداؤها بالتيمم والبنا بالوضوء كما قلنا في جنب معه
ما قدر ما يكفي للوضوء فانه يتيمم ويصلي ولو سبقه فيها حدث فانه يتوضا ويبني وهذا

وهذا القياس مع الفارق فان في المقيس عليه لا يلزم بنا القوي على الضعيف فكان
الظاهر البنا اتفاقا وقد يقال انه غير لازم لان التيمم مثل الوضوء بدليل جواز اقتدا
المتوضي بالمتيمم يؤيده ما ذكره قاضي خان في فصل المسح على الخفين من فتاواه ان المتيمم
اذا سبقه حدث في خلال صلاته فانصرف ثم وجد ما يتوضا ويبني والفرق بينه وبين
المتيمم الذي وجد الما في خلال صلاته حيث يستانف ان التيمم ينتقض بصفة الاستناد
الى وجود الحدث عند اصابة الما لانه يصير محدثا بالحدث السابق لان الاصابة ليست
محدث وفي هذه الصلاة لم ينتقض التيمم عند اصابة الما بصفة الاستناد لانتقاضه بالحدث
الطاري على التيمم ويمكن ان يقال ان التيمم ينتقض عند روية الما بالحدث السابق وان كان
هناك حدث طاري لما قدمناه عن محمد ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القي توجب
احداثا متعاقبة يجزي عنها وضوء واحد وسياتي ان شا الله تعالى في باب الحدث في الصلاة
ما يخالف ما ذكره قاضي خان فثبت ان البنا بالتيمم متفق عليه ولو شرع بالوضوء ثم سبقه
الحدث ولم يخف زوال الشمس ولا يرجو ادراك الامام قبل فراغه فعند ابي حنيفة يتيمم ويبني
وقالا يتوضا ولا يتيمم ثم اختلف المشايخ فمنهم من قال انه اختلاف عصر وزمان فكان في
زمنه جبانة الكوفة بعيدة لو انصرف للوضوء زالت الشمس فخوف الفوت قائم وفي زمنهما
جبانة بغداد قريبة فافتيا على وفق زمنهما ولهذا كان شمس الايمة الحلواني والسرخسي
يقولان في ديارنا لا يجوز التيمم للعيد ابتدا ولا بنا لان الما محيط بمصلى العيد فيمكن التوضي
والبنا بلا خوف الفوت حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من جعله برهانيا ثم اختلفوا
فمنهم من جعل ابتداءه مبنيا على ان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا فوت وابو حنيفة
نظر الى الحوابق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته من رد سلام او تهنية
ومنهم من جعله مبنيا على مسئلة وهي ان من افسد صلاة العيد لا قضا عليه عنده فتفوت
لا الى بدل وعندهما عليه القضا فتفوت الى بدل واليه ذهب ابو بكر الاسكاف لكن قال
القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي الاصح انه لا يجب قضا صلاة العيد بالافساد
عند الكل وفي شرح منية المصلي لقايل ان يقول بجواز التيمم في المصر لصلاة الكسوف
والسنن الرواتب ما عدا سنة الفجر اذا خاف فوتها لو توضا فانها تفوت لا الى بدل فانها
لا تقضى كما في العيد ولا سيما على القول بان صلاة العيد سنة كما اختاره السرخسي
وغيره واما سنة الفجر فان خاف فوتها مع الفريضة لا يتيمم وان خاف فوتها وحدها فعلى
قياس قول محمد لا يتيمم وعلى قياس قولهما يتيمم فان عند محمد اذا فاتته باشتغاله بالفريضة
مع الجماعة عند خوف فوت الجماعة يقضيها بعد ارتفاع الشمس وعندهما لا يقضيها
اصلا قوله لا لفوت جمعة ووقت اي لا يصح التيمم لخوف فوت صلاة الجمعة وصلاة
مكتوبة وانما يجوز التيمم لهما عند عدم القدرة على الما حقيقة او حكما وفيه خلاف زفر
كما قدمناه اما عدم جوازه لخوف فوت الجمعة فلانها تفوت الى خلف وهو الظهر كذا في



الهداية واورد ان هذا الابتنا في الاعلى مذهب زفر اما على ظاهر المذهب المختار
من ان الجمعة خلف والظهر اصل فلا ودفع بانه متصور بصلاة الخلف لان الجمعة اذا
فاتت يصلي الظهر فكان الظهر خلفا صورة اصلا معنى وقد جمع بينهما في النافع فقال
لانها تفوت الى ما يقوم مقامها وهو الاصل واما عدم جوازه لخوف فوت الوقت فلان
الفوات الى خلف وهو القضا فان قيل فضيلة الجمعة والوقت تفوت لا الى خلف ولهذا
جاز للسافر التيمم وجازت الصلاة للراكب الخائف مع ترك بعض الشروط والاركان وكل
هذا لفضيلة الوقت قلنا فضيلة الوقت والادا وصف للمودى تابع له غير مقصود لذاته
بخلاف صلاة الجنازة والعيد فانها اصل فيكون فواتها فوات اصل مقصود وجوازها
للسافر بالنص له لخوف الفوت بل لاجل ان لا تتضاعف عليه الفوائت ويحرج في القضا وكذا
صلاة الخوف للخوف دون خوف الفوت هذا وقد قدمنا عن القنية ان التيمم لخوف فوت
الوقت رواية عن مشايخنا وفرع عليها في باب التيمم انه لو كان في سطح ليلا وفي بيته ما لكنه يخاف
في الظلمة ان دخل البيت يتيمم ان خاف فوت الوقت وكذا يتيمم في كله لخوف البرد او مطر
او حر شديد ان خاف فوت الوقت وعلى اعتبار العجز لا خوف الفوت فرع محمد رحمه الله
ما لو وعد صاحبه ان يعطيه الانا انه ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفا بالعهد
فكان قادرا على استعمال الما ظاهرا وكذا اذا وعد الكاسي العاري ان يعطيه الثوب اذا
فرغ من صلاته لم تجزه الصلاة عريانا لما قلنا كذا في البدائع قوله ولم يعد ان صلى
به ونسي الما في رحله اي ولم يعد ان صلى بالتيمم ناسيا الما كائنا في رحله وهو مما ينسى عادة
وكان موضوعا بعلمه وهو للبعير كالسرج للدابة ويقول لمنزل الانسان وماواه رحل ايضا
وهو المراد بقولهم نسي الما في رحله كذا في المغرب لكن قد يقال قولهم لو كان الما في
مؤخرة الرحل يفيد ان المراد بالرحل الاول وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
يلزمه الاعادة قيد بالنسيان لانه في الظن لا يجوز التيمم اجماعا ويعيد الصلاة لان الرحل
معدن الما عادة فيفترض عليه الطلب في العمرانات لان العلم لا يبطل بالظن بخلاف
النسيان لانه من اضداد العلم وظنه بخلاف العادة لا يعتبر وقيد بقوله في رحله لانه
لو كان على ظهره فنسيه ثم تيمم يعيد اتفاقا وكذا اذا كان على راسه او معلقا في عنقه
وقيدنا بكونه مما ينسى عادة لانه لو لم يكن كذلك كما اذا نسي الما المعلق في موخر رحله وهو
يسوق دابته فانه يعيد اتفاقا وكذا اذا كان راكبا والما في مقدم الرحل او بين يديه
راكبا بخلاف ما اذا كان سايقا وهو في مقدم او راكبا وهو في الموخر فانه على الاختلاف
وكذا اذا كان قايدا مطلقا وقيدنا بكونه موضوعا بعلمه لانه لو وضعه غيره ولو عبده
او اجيره بغير امره لا يعيد اتفاقا لان المرء لا يخاطب بفعل الغير كذا في النهاية
وتبعه عليه جماعة من الشارحين واليه اشار في فتح القدير وتعقبه في غاية البيان
بان دعوى الاجماع سهو ليست بصحيحة ونقل عن فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير

الصغير انها على الاختلاف والحق ما في البدائع انه لا رواية فيهن نصا وقال بعض المشايخ
ان لفظ الرواية في الجامع الصغير يدل على انه يجوز بالاجماع فانه قال في الرجل
يكون في رحله ما فنسي والنسيان يستدعي تقدم العلم ثم مع ذلك جعل عذرا عندهما
فبقي موضع لا علم اصلا ينبغي ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ الرواية في كتاب الصلاة
يدل على انه على الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ما في رحله وهو لا يعلم به وهذا يتناول
حالة النسيان وغيرها ولابي يوسف وجهان احدهما انه نسي ما لا ينسى عادة لان الما من اعز
الاشيا في السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتحق النسيان
فيه بالعدم والثاني ان الرحل موضع الما غالبا لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا كما
في العمران ولهما انه عجز عن استعمال الما فلا يلزمه الاستعمال وهذا لانه لا قدرة بدون العلم
لان القادر على الفعل هو الذي لو اراد تحصيله ياتي له ذلك ولا تكليف بدون القدرة ولو
فقدت قدرته لفقد ساير الالات جاز تيممه فاذا فقد العلم وهو اقوى الالات اولى
وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا يفيد بعد ما قرر لابي يوسف لثبوت العلم نظرا
الى الدليل اتفاقا كما قال الكل في المسايل الملحق بها وانما المفيد للتيمم منع وجود العلة
اي لا نسلم ان الرحل دليل الما الذي ثبوته يمنع التيمم اعني ما الاستعمال بل الشرب وهو
مفقود في حق غير الشرب انتهى ولو صلى عريانا وفي رحله ثوب طاهر لم يعلم به ثم علم
قال بعضهم تلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي انه على الاختلاف وهو الاصح كذا في
البدائع فان كان على الاختلاف فظاهر وان كان بالاجماع فالفرق على قولهما ان الرحل
معد للثوب لا لما الوضو لكن يرد عليه لو صلى مع ثوب نجس ناسيا الطاهر فانها كمسألة
الصلاة عاريا مع ان الرحل ليس معد الما الاستعمال بل لما الشرب كما بينا وما وقع في شرح
الكنز وغيره من الفرق بينهما وبين ما لو نسي ما الوضو فتيمم بان فرض الستر وازالة النجاسة
فات لا الى خلف بخلاف الوضو لا يثلج الخاطر عند التامل لان فوات الاصل الى خلف
لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات الاصل
يصير فاقد الطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عنده والتشبه عندهما بالمصلين
كذا في فتح القدير ولقائل ان يقول قوله لان فوات الاصل الى آخره صحيح واما قوله
بل اذا فقد شرطه الى آخره فليس بظاهر لان شرط جواز الخلف عدم القدرة على الاصل وفقد
هذا الشرط بالقدرة على الاصل فكيف يجتمع فقد شرط الخلف مع فوات الاصل بل يلزم
من فقد شرط الخلف وجود الاصل لانه شرط فوات الاصل فقده بوجوده ولا فرق
في مسألة الكتاب بين ان يذكر في الوقت او بعده ولو مر بالما وهو متيمم لكنه نسي انه
متيمم ينتقض تيممه ولو ضرب الفسطاط على راس البير قد غطى راسها ولم يعلم بذلك
فتيمم وصلى ثم علم بالما امر بالاعادة واتفقوا على ان النسيان غير معفو في مسايل منها
لو نسي المحدث غسل بعض اعضايه ومنها لو صلى قاعدا متوهما عجزه عن القيام وكان

فادرا ومنها ان الحاكم اذا حكم بالقياس ناسيا النص ومنها لو نسي الرقبة في الكفارة
فصام ومنها لو توضا بما نجس ناسيا ومنها لو فعل ما ينافي الصلاة ناسيا ومنها لو فعل
محظور الاحرام ناسيا ومنها مسايل كثيرة تعرف في اثنا الكتاب ان شا الله تعالى

ويطلبه غلوة ان ظن قربه والا لا اي يجب على المسافر طلب الما قدر غلوة ان ظن
قربه وان لم يظن قربه لا يجب عليه وحد القرب ما دون الميل قيد به لان الميل وما
فوقه بعيد لا يوجب الطلب وقيدنا بالمسافر لان طلب الما في العمرانات واجب اتفاقا
مطلقا وكذا لو كان يقترب منها وقد اختلفوا في مقدار الطلب فاختار المصنف هنا قدر
غلوة وهي مقدار رمية سهم كما في التبيين او ثلث مائة ذراع كما في الذخيرة والمراد
الى اربع مائة واختار في المستصفى انه يطلب مقدار ما يسمع صوت اصحابه ويسمع صوته
وهو الموافق لما قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن المسافر لا يجد الما ايطلب عن
يمين الطريق او عن يساره قال ان طمع فيه فليفعل ولا يبعد فيضر باصحابه ان انتظروه
وبنفسه ان انقطع عنهم وموافقته ما صححه في البدايع فقال والاصح انه يطلب قدر ما لا
يضر بنفسه ورفقته بالانتظار فكان هو المعتمد وعلى اعتبار الغلوة فالطلب ان
ينظر يمينه وشماله وامامه ووراه غلوة كذا في الحقايق وظاهره انه لا يلزم المشي
بل يكفيه النظر في هذه الجهات وهو في مكانه وهذا اذا كان حواليه لا يستر عنه
فان كان بقربه جبل صغير ونحوه صعده ونظر حواليه ان لم يخف ضررا على نفسه
او ماله الذي معه او المتخلف في رحله فان خاف لم يلزمه الصعود والمشي كذا في التوشيح
ولو بعث من يطلب له كفاه عن الطلب بنفسه وكذا لو اخبره من غير ان يرسله كذا في
منية المصلي ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت
عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف كذا في السراج الوهاج وفي ايراد هذه المسئلة
عقيب المسئلة المتقدمة لطيفة فان الاختلاف في تلك المسئلة بنا على اشتراط الطلب
وعدمه انتهى وعند الشافعي يجب الطلب مطلقا لقوله تعالى فلم تجدوا ما لان الوجود
يقتضي سابقة الطلب وهو دعوى لا دليل عليها لقوله تعالى ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا
حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم ولا طلب وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
وقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وقوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا
ولم يطلبوا اخطاياهم وقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين
وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض ولقوله عليه السلام من وجد لقطة
فليعرفها ولا طلب من الواجد ولقوله من وجد زادا وراحلة ويقال فلان وجد ماله

ماله وان لم يطلبه ووجد مرضا في نفسه ولم يطلبه فقد ثبت ان الوجود يتحقق من
غير طلب والله تعالى جعل شرط الجواز عدم الوجود من غير طلب فمن زاد شرط الطلب
فقد زاد على النص وهو لا يجوز بخلاف العمرانات لان العدم وان ثبت حقيقة لم يثبت
ظاهرا لان كون الما في العمرانات دليل ظاهر على وجود الما لان قيام العمارة بالما
فكان العدم ثابتا من وجه دون وجه وشرط الجواز العدم المطلق لا بعد الطلب وفي خلاف
ما اذا غلب على ظنه قربه لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين في حق وجوب العمل وان لم
تعمل في حق الاعتقاد كما في التحري في القبلة وكما في دفع الزكاة لمن غلب على ظنه
فقره وكما اذا غلب على ظنه نجاسة الما او طهارته واما اذا لم يغلب على ظنه قربه فلا يجب
بل يستحب اذا كان على طمع من وجود الما كذا في البدايع وظاهره انه اذا لم يطمع لا يستحب
له الطلب وعلل في المبسوط بانه لا فايدة فيه اذا لم يكن على رجا منه ومما تقرر علم ان المراد
بالظن غالبه والفرق بينهما على ما حققه اللامشي في اصوله ان احد الطرفين اذا قوي
وترجح على الاخر ولم ياخذ القلب ما ترجح ولم يطرح الاخر فهو الظن واذا عقد القلب على
احدهما وترك الاخر فهو اكبر الظن وغالب الراي انتهى وغلبة الظن هنا اما بان وجد
امارة ظاهرة او اخبره مخبر كذا اطلقه في التوشيح وقيده في البدايع بالعدل قوله
قال ويطلبه من رفيقه فان منعه تيمم اي يطلب الما من رفيقه اطلقه هنا وفصل في الوافي
فقال مع رفيقه ما فظن انه ان ساله اعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه يتيمم وان
شك في الاعطا وتيمم فساله فاعطاه يعيد وعلل له في الكافي بانه ظهر انه كان قادرا وان
منعه قبل شروعه واعطاه بعد فراغه لم يعد لانه لم يتبين ان العدم كانت ثابتة انتهى
اعلم ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة وجوب السوال من الرفيق كما يفيده ما في المبسوط
قال واذا كان مع رفيقه ما فعليه ان يساله الا على الحسن بن زياد فانه كان يقول السوال
ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج ولكنا نقول ما الطهارة مبذول عادة
بين الناس وليس في سوال ما يحتاج اليه مذلة فقد سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعض حوايجه من غيره انتهى فاندفع بهذا ما وقع في الهداية وشرح الاقطع من الخلاف
بين ابي حنيفة وصاحبيه فعنده لا يلزمه الطلب وعندهما يلزمه واندفع به ما في غاية
البيان من ان قول الحسن حسن وفي الذخيرة نقلا عن الجصاص انه لا خلاف بين ابي
حنيفة وصاحبيه فمراده فيما اذا غلب على ظنه منعه اياه ومرادهما عند غلبة الظن بعدم
المنع وفي المجتبى الغالب عدم الظنة بالما حتى لو كان في موضع تجري الظنة عليه لا يجب
الطلب منه انتهى ولو كان معه رفيقه دلو يجب ان يساله ولو ساله فقال انتظر حتى استقي
فالمستحب عند ابي حنيفة ان ينتظر بعد ما لا يفوت الفوت فان خاف ذلك تيمم وعندهما
ينتظر وان خاف فوت الوقت وجه قولهما ان الوعد اذا وجد صار قادرا باعتباره لان
الظاهر انه يفي به وعلى هذا الخلاف العاري اذا وعد له رفيقه الثوب كذا في معراج

الدراية وفي فتح القدير والتوشيح لو كان مع رفيقه دلو ولبس معه له ان يتيمم قبل ان
يسأله عنه وفي المجتبى راى في صلاته ماء في يد غيره ثم ذهب منه قبل الفراغ فسأله
فقال لو سألتني لاعطيتك فلا اعادة عليه وان كانت العدة قبل الشروع يعيد لوقوع
الشك في صحة الشروع والاصح انه لا يعيد لان العدة بعد الذهاب لا تدل على الاعطا
قبله انتهى وقد قدمنا الفروع المتعلقة بها عن الزيادات وفي التوشيح واجمعوا انه اذا
قال ابحت لك مالي لتحج به فانه لا يجب عليه الحج واجمعوا ان في الماء اذا وعده صاحبه ان
يعطيه لا يتيمم وينتظر وان خرج الوقت والفرق بينهما ان القدرة في الاول لا تكون الا
بالملك وفي الثاني بالاباحة وفي المحيط ولو قرب من الماء وهو لا يعلم به ولم يكن بحضرته
من يسأله عنه اجزاه التيمم لان الجهل بقربه كبعده عنه ولو كان بحضرته من يسأله فلم يسأله
حتى يتيمم وصلى ثم سأله فاخبره بماء قريب لم تجز صلاته لانه قادر على استعماله بالسؤال
لكن ترك بالعمران ولم يطلب الماء لم يجز تيممه وان سأله في الابتداء فلم يخبره ثم اخبره بماء قريب
جازت صلاته لانه فعل ما عليه انتهى

قال رحمه الله وان لم يعطه الا بثمن مثله وله ثمنه لا يتيمم والا تيمم هذه المسئلة على ثلاثة
اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في اقرب موضع من المواضع الذي يعز فيه الماء او بالغبن
اليسير او بالغبن الفاحش ففيه الوجه الاول والثاني لا يجزيه التيمم لتحقق القدرة فان
القدرة على البدل قدرة على الماء كالقدرة على ثمن الرقبة في الكفارة تمنع الصوم وفي
الوجه الثالث يجوز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضرر في
النفس مسقط كذا في المال كذا في العناية ونظيره الثوب النجس اذا لم يكن عنده ماء له
فانه يصلي فيه ولا يلزمه قطع الثوب من موضع النجاسة والمراد بالثمن الفاضل عن حاجته
على ما قدمناه واختلفوا في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر هو ضعف القيمة في ذلك
المكان وفي رواية الحسن اذا قدر ان يشتري ما يساوي درهما بدرهم ونصف لا يتيمم
وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقيل ما لا يتغابن في مثله لان الضرر مسقط واقتصر
في البدائع والنهاية على ما في النوادر فكان هو الاولى وقد قدمنا انه اذا كان له مال غايب
وامكنه الشرا بثمن مؤجل وجب عليه الشرا بخلاف ما اذا وجد من يقرضه فانه لا يجب عليه
لان الاجل لازم ولا مطالبة قبل حلوله بخلاف القرض فيه بالمال ان العاري اذا قدر على شرا
الثوب

ولو اكثره مجروحا تيمم وبعكسه يغسل اي لو كان اكثر اعضاء الوضوء منه مجروحا في الحدث
الاصغر او اكثر جميع بدنه في الحدث الاكبر تيمم واذا كان الصحيح اكثر من المجروح يغسل
لان للاكثر حكم الكل ويمسح على الجراحة ان لم يضر والا فعلى الخرقة وقد اختلف في حد
حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو
فلو كان براسه ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها تيمم سوا كان الاكثر من اعضا
الجراحة جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من اعضا الوضوء
المذكورة جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا كذا في فتح القدير من غير ترجيح
وفي الحقايق المختار اعتبار الكثرة من حيث عدد الاعضاء ولا يخفى ان الخلاف انما هو في الوضو
واما في الغسل فالظاهر ان يكون المراد ان يكون اكثر البدن صحيحا او جريحا الاكثرية
من حيث المساحة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل
الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الباقي واختار القول الاول في الاختيار وقال
انه احسن وفي الخلاصة انه الاصح وفي فتح القدير تبعا للزيلعي انه الاشبه بالفقه وهو
المذكور في النوادر واختاره في المحيط الثاني وقال وهو الاصح وفي فتاوى قاضي خان
وهو الصحيح ولا يخفى انه احوط فكان اولى

وفي القنية والمبتغى

بالغين المعجمة بيده قروح يضره الماء دون ساير جسده تيمم اذا لم يجد من يغسل وجهه وقيل
يتيمم مطلقا انتهى فهذا يفيد ان قولهم اذا كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح محمول على
ما اذا لم يكن باليدين جراحة كما لا يخفى قوله ولا يجمع بينهما اي لا يجمع بين التيمم والغسل لما
فيه من الجمع بين البدل والمبدل ولا نظير له في الشرع فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع
بين التيمم وسور الحمار لان الفرض يتادى باحدهما انما جمعنا بينهما لمكان الشك وكما لا يجمع
بين التيمم والغسل لا جمع بين الحيض والاستحاضة ولا بين الحيض والنفاس ولا بين الاستحاضة
والنفاس ولا بين الحيض والحبل ولا بين الزكاة والعشر ولا بين العشر والخراج ولا بين الفطرة
والزكاة ولا بين الفدية والصوم ولا بين القطع والضمان ولا بين الجلد والنفي ولا بين
القصاص والكفارة ولا بين الحد والمهر ولا بين المتعة والمهر وغيرها من المسايل الاتية
في مواضعها ان شا الله تعالى وما وقع في خزانة الفقه لابي الليث ان عشرة لا تجتمع مع عشرة
فليس للحصر كما لا يخفى فروع رجل تيمم للجنابة وصلى ثم احدث ومعه من الماء قدر ما يتوضا
به فانه يتوضا به لصلاة اخرى فان توضا به ولبس خفيه ثم مر بالماء ولم يغتسل حتى صار عادما
الماء ثم حضرت الصلاة ومعه من الماء قدر ما يتوضا به فانه يتيمم ولا يتوضا فان تيمم ثم حضرت
الصلاة الاخرى وقد سبقه الحدث فانه يتوضا به وينزع خفيه وان لم يكن مر بما قبل
ذلك مسح على خفيه وفاقد الطهورين في المصر ان حبس في مكان نجس ولم يجد مكانا
طاهرا ولا ماء طاهرا ولا ترابا طاهرا لا يصلي لا حتى يجد احدهما وقال ابو يوسف يصلي
بالايماء تشبها بالمصلين قال بعضهم انما يصلي بالايماء على قوله اذا لم يكن الموضع يابسا اما اذا
كان يابسا يصلي بركوع وسجود ومحمد في بعض الروايات مع ابي حنيفة واجمعوا ان الماشي
لا يصلي وهو يمشي والسابح لا يصلي وهو يسبح ولا السايف وهو يضرب بالسيف وان خاف

فوت الوقت وهذا اذا لم يمكنه ان ينفض الارض او الحايط بشئ فان امكنه يستخرج
التراب الطاهر ويصلي بالاجماع كذا في الخلاصة وجعل في المبسوط المسايل المجمع عليها
مختلفا فيها اذا احدث الامام في صلاة الجنازة قال ابن الفضل ان استخلف متوضيا
ثم تيمم وصلى خلفه اجزاه في قولهم جميعا وان تيمم هذا الذي احدث وام اواتم جازت
صلاة الكل في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد وزفر صلاة المتوضين فاسدة
وصلاة المتيممين جايزة وهذه المسئلة دليل على ان في صلاة الجنازة يجوز البنا والاستخلاف
ويصح فيها اقتدا المتوضي بالمتيمم كما في غيرها من الصلاة كذا في فتاوى قاضيخان من
التيمم وفي الخلاصة من كتاب الصلاة في صحة الاقتدا واما اقتدا المتوضي بالمتيمم في صلاة
الجنازة فجايز بلا خلاف انتهى وذكر الحلابي في كتاب الصلاة له ان من به وجع في راسه
لا يستطيع معه مسحه يسقط فرض المسح في حقه انتهى وهذه مسئلة مهمة احببت ذكرها
لغرابتها وعدم وجودها في غالب الكتب وقد افتى بها الشيخ سراج الدين قاري الهداية استاذ
المحقق كمال الدين بن الهمام وبه اندفع ما كان قد توهم قبل الوقوف على هذا النقل انه
تيمم للعجز عن استعمال الما وليس بعد النقل الا الرجوع اليه ولعل الوجه فيه ان يجعل
عادما لذلك العضو حكما فتسقط وظيفته كما في المعدوم حقيقة بخلاف ما اذا كان ببعض
الاعضا المغسولة جراحة فانه يغسل الصحيح ويمسح على الجريح لان المسح عليه كالغسل لما تحته
ولان التيمم مسح فلا يكون بدلا عن مسح وانما هو بدل عن غسل والراس ممسوح ولهذا لم يكن
التيمم في الراس وسياتي في اخر باب المسح على الخفين لهذا زيادة تحقيق ان شا الله تعالى
وفي القنية مسافران انتهيا الى ما فزعم احدهما نجاسته فتيمم وزعم الاخر طهارته
فتوضا ثم جاز متوضي بما مطلق وامهما ثم سبقه الحدث في صلاته فذهب قبل الاستخلاف
واتم كل واحد منهما صلاة لنفسه ولم يقتد بصاحبه جاز لانه يعتقد ان صاحبه محدث لو اقتدى
اليه بلغ وهو حسن انتهى

باب المسح على الخفين

ذكر بعد التيمم لان كلا منهما
طهارة مسح وقدمه عليه لثبوته بالكتاب وهذا ثابت بالسنة على الصحيح كما سياتي والمسح
لغة امرار اليد على الشئ واصطلاحا عبارة عن رخصة مقدرة جعلت للمقيم يوما وليلة وللمسافر
ثلاثة ايام ولياليها والخف في الشرع اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين وسمي الخف خفا
من الخفة لان الحكم خف به من الغسل الى المسح ثم يحتاج ههنا الى معرفة ستة اشيا احدها
معرفة اصل المسح والثاني معرفة مدته والثالث معرفة الخف الذي يجوز عليه المسح والرابع
معرفة ما ينتقض به والخامس معرفة حكمه اذا انتقض والسادس معرفة صورته وقد ذكرها
المصنف فبدا بالاول فقال صح اي جاز المسح على الخفين والصحة في العبادات على ما في
التوضيح كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود
الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان لا يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه
غير مقصود في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه

تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود
الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه انتهى واختلف مشايخنا هل جوازه ثابت بالكتاب وبالسنة
فقيل بالكتاب عملا بقراة الجر فانها لما عارضت قراة النصب حملت على ما اذا كان متخففا وحملت
قراة النصب على ما اذا لم يكن متخففا واختاره في غاية البيان وقال الجمهور لم يثبت بالكتاب
وهو الصحيح بدليل قوله الى الكعبين لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع والصحيح ان جوازه
ثبت بالسنة كذا ذكر المصنف في المستصفى واختاره صاحب المجمع معللا بان الماسح على الخف
ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لان الخف اعتبر مانعا سراية الحدث الى القدم فهي طاهرة
وما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما وحملوا قراة الجر عطفا على الممسوح
والجر للمجاورة وقد جات السنة بجوازه قولا وفعلا حتى قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى
جاني فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الاثار
التي جات فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته وقال
احمد ليس في قلبي شئ من المسح فيه اربعون حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
يرون المسح على الخفين ومن لم ير المسح عليهما من الصحابة فقد صح رجوعهم كابن عباس
وابي هريرة وعايشة وقال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر المسح ضال مبتدع ما روي ان
ابا حنيفة سيل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان تفضل الشيخين وتحب الختنين
وترى المسح على الخفين وان لم تجعله واجبا لان العبد مخير بين فعله وتركه كذا قالوا وينبغي
ان يكون المسح واجبا في مواضع منها اذا كان معه ما لو غسل به رجليه لا يكفي وضوءه ولو مسح
على الخفين يكفيه فانه يتعين عليه المسح ومنها ما لو خاف خروج الوقت لو غسل رجليه فانه
يمسح ومنها اذا خاف فوت الوقوف بعرفة لو غسل رجليه ولم ار من صرح بهذا من ايمتنا
لكني رايته في كتب الشافعية وقواعدنا لا تاباه كما لا يخفى ولم يجعله مستحبا لان من اعتقد
جوازه ولم يفعله كان افضل لاتيانه بالغسل اذ هو اشق على البدن قال في التوشيح وهذا
مذهبنا وقال الشافعي ومالك ورواه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب والبيهقي عن ابي ايوب
الانصاري ايضا وقال الشعبي والحكم وحماد والامام ابو الحسن الرستغفني من اصحابنا ان
المسح افضل وهو اصح الروايتين عن احمد اما لنفي التهمة عن نفسه لان الروافض والخوارج
لا يرونه واما للعمل بقراة النصب والجر وعن احمد انهما سوا وهو اختيار ابن المنذر واحتج من فضل
المسح بقوله عليه السلام في حديث المغيرة بهذا امرني ربي رواه ابو داود والامر اذا لم يكن
للوجوب كان للندب ولنا حديث علي قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
الحديث ذكره ابن خزيمة في صحيحه وكذا في حديث صفوان ذكر الرخصة والاخذ بالعزيمة
اولى فان قيل فهذه رخصة اسقاط لما عرف في اصول الفقه فينبغي ان لا يكون مشروعا
ولا يثاب على اتيان العزيمة ههنا اذ لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط
كما في قصر الصلاة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا ايضا والثواب باعتبار النزع

والغسل واذا نزع صارت مشروعة وسقط سبب الرخصة في حقه ايضا فكان هنا
نظير من ترك السفر سقط عنه سبب الرخصة سقوط القصر وليس لاحد ان يقول
ان تارك السفر اثم انتهى وهكذا اجاب النسفي وشراح الهداية واكثر الاصوليين وبنى
السوال على انه رخصة اسقاط ومنعه الشارح الزيلعي رحمه الله وخطاهم في تمثيلهم
به في الاصول لان المنصوص عليه في عامة الكتب انه لو خاض ما يخفه فانغسل اكثر
قدمه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل
بمضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف انتهى ودفعه المحقق العلامة في فتح
القدير بان مبنى هذا التخطية على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية
لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى
القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح
للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل
الرجل في الخف وعدمه سواء اذ لم يبتل معه ظاهر الخف في انه لم يزل به الحدث
لانه في غير محله فلا تجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب
والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه
وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ وزاد في الظهيرية بلا فرق لو ادخل يده تحت
الجرموقين فمسح على الخفين وذكر فيها انه لم يجز وليس الا لانه في غير محل الحدث
والاوجه في ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت
المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل انتهى
وظاهره تسليم التخطئة لو صح الفرع وقد رد بعض المحققين التخطئة على تقدير صحة
الفرع ايضا بان هذا سهو وقع من الزيلعي لان مرادهم بالمشروعية الجواز في نظر
الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل
عليه تنظيرهم بقصر الصلاة فان اتى بالعزيمة بان صلى اربعا وقعد على الركعتين
يا ثم مع ان فرضه يتم وتحقيق جوابه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة
فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر ما دام مسافرا لا يجوز له الاتمام حتى
اذا افتتحها بنية الاربع يجب قطعها والافتتاح بالركعتين لما سياتي في صلاة المسافر
فاذا افتتحها بنية ثنتين ونوى الاقامة اثنا الصلاة تحولت الى الاربع فالمتخفف ما
دام متخففا لا يجوز له الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه
عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه والعجب ان
هذا مع وضوحه لم تدريه في كتب الاصول كيف خفي على فحول العلما المحققين انتهى
واعلم ان العزيمة ما كان حكما اصليا غير مبني على اعذار العباد والرخصة ما بني
على اعذار العباد وهو الاصح في تعريفهما عند الاصوليين كما عرف فيه واعلم ان في تتمة

الفتاوى الصغرى في فتاوى الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل انه اذا ابتل
قدمه لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى
الرجل فلا يقع هذا اصلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح ويوافقه ما في شرح الزاهدي
في سياق نقله عن البحر المحيط عن ابي بكر العياضي لا ينتقض وان بلغ الما الركبة انتهى
فقد علمت صحة ما بحثه المحقق في فتح القدير غير انه اقر القايل بانه اذا انقضت المدة
ولم يكن محدثا لا تجب عليه غسل رجليه على هذا القول وتعقبه تلميذه العلامة بن امير
حاج بانه تجب غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما وانقضت المدة وهو غير محدث لان عند
النزع او انقضا المدة يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الى الرجلين وقتيد فيحتاج
الى مزيل له عنهما حينئذ لاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طاري بعده فليتامل
انتهى قوله ولو امراة اي ولو كان الماسح امراة لاطلاق النصوص وقد قدمنا ان الخطاب
الوارد في احدهما يكون واردا في حق الاخر ما لم ينص على التخصيص واشار به الى انه
يجوز للحاجة ولغيرها سفرا او حضرا قوله لا جنبا اي لا يجوز المسح على الخفين لمن وجب
عليه الغسل والمحققون على ان الموضع موضع النفي فلا حاجة الى النصوب وحاصله انه اذا
اجنب وقد لبس على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه وذكر شمس الايمة ان الجنابة
الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتاتى ذلك وفي الكفاية صورته توضا ولبس جورين
مجلدين ثم اجنب ليس له ان يشدهما ويغسل ساير جسده مضطجعا ويمسح عليه انتهى وبهذا
اندفع ما في النهاية بدعوى انه لا يتاتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وقيل صورته مسافر
جنب ولا ما عنده فتيمم ولبس ثم احدث ووجد ما يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان الجنابة
سرت الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة لا يجوز له المسح على طهارته فينزعهما
ويغسلهما فاذا غسل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي للوضوء توضا ومسح لان هذا الحدث
لا يمنعه الخف السراية لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك بما كثير عاد
جنبا فاذا لم يغتسل حتى فقده تيمم له فاذا احدث بعد ذلك وعنده ما للوضوء فقط توضا
ومسح وعلى هذا تجري المسايل وقد ذكر شراح الهداية ان هذا تكلف غير محتاج اليه وفي
فتح القدير انه يفيد انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الما لا طهارة التيمم معللا
بان طهارة التيمم ليست بطهارة كاملة فان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو
ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة حسا فيمنع تاثيره في نفي الكمال المعتبر
في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف القياس
وانما وردت فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الما ولم يرد من قوله ما يوسع موردة
فيلزم فيه الما قصرا على مورد الشرع وحديث صفوان صريح في منعه للجنابة انتهى وهو
ما رواه الترمذي والنساي وابن ماجة وابن حبان وابن خزيمة بسند صحيح عن صفوان
ابن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا

ثلاثة ايام وليا ليها لا عن جنابة ولكن عن بول وغايط ونوم فروى الامن جنابة فى كتب
الحديث المشهورة وروى بحرف النفى وكلاهما صحيح ولكن المشهورة رواية الا الاستثنائية
ووقع فى كتب الفقه ولكن عن بول اوغايط اونوم باو والمشهور فى كتب الحديث بالواو
كذا ذكر النووى وفى معراج الدراية معزيا الى المجتبى سالت استادى نجم الايمة البخارى
عن صورته فقال توضا ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ثم
يغتسل ويمسح وما ذكر وامثال الصور ليس بصحيح لان الغاية لا تعود على الاصح انتهى ولم
يتعقبه ولا يخفى ضعفه فانهم صرحوا بان التيمم ينتقض برؤية الما فان كان جنبا وتيمم
عادت الجنابة برؤية الما وان كان محدثا عاد الحدث والذى يدلك على ان الصورة
المتقدمة تكلف انها لا تناسب وضع المسئلة اذا وضعها عدم جواز المسح للجنب فى المسح
للجنب فى الغسل وما ذكر انما هو عدم جوازه فى الوضوء فليتنبه لذلك وفى شرح منية
المصلى قوله من كل حدث موجب للوضوء احترازا للجنابة وما فى معناها مما يوجب الغسل
كالحيض على اصل ابى يوسف فى حق المراة اذا كانت مسافرة لان اقل الحيض عنده
يومان وليلتان والاكثر اليوم الثالث والنفاس فانه لا ينوب المسح على الخفين فى هذه
الاحداث عن غسل الرجلين لعدم حصول الخف مانعا من سرايتها الى الرجل شرعا كما صرح به
فى الجنابة حديث صفوان المتقدم وقياس الحيض والنفاس فى ذلك عليها ان لم يكن فيهما
اجماع انتهى وانما جعل الحيض مبنيا على اصل ابى يوسف لظهور انه لا ياتى على اصلهما
فانها اذا توضات ولبست الخفين ثم احدثت وتوضات ومسحت ثم حاضت كان ابتدا المدة
من وقت الحدث فاذا انقطع الدم لثلاثة ايام انتقض المسح قبلها فلا يتصور ان يمتنع
المسح لاجل غسل الحيض لانه امتنع لانتقاضه بمضى المدة وان لبستهما فى الحيض فغسل الرجلين
واجب لفوات شرط المسح وهو لبس الخفين على طهارة والمقصود تصوير المسئلة بحيث لا يكون
مانع من مسح الخفين سوى وجوب الاغتسال وصورة عدم مسح النفسا انها لبست على طهارة
ثم نفست وانقطع قبل ثلاثة وهى مسافرة او قبل يوم وليلة وهى مقيمة قوله ان لبسهما
على وضوء تام وقت الحدث يعنى المسح جايز بشرط ان يكون اللبس على طهارة كاملة وقت
الحدث وذكر التمام لدفع توهم النقصان الذى اخل به كما اذا بقى لمعة لم يصبها الما الا الاحتراز
عن طهارة اعذار الاعذار بالنسبة الى ما بعد الوقت اذا توضاوا ولبسوا مع وجود الحدث
الذى ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد من الشارح وعن طهارة التيمم ونبيذ التمر على
القول بتعين الوضوء به عند وجوده وفقد الما المطلق الطهور فانه فى الحقيقة
لا نقض فى شى من هذه الطهارات بل هى ما بقى شرطها كالتى بالما المطلق الطهور فى
حق الاصحا وتجويز المسح لاصحاب الاعذار انه اذا كان العذر غير موجود وقت
الوضوء واللبس فانه يمسح كالاصحاء اذا كان مقيما يوما وليلة من وقت الحدث
العارض له على الطهارة المذكورة بعد اللبس وان كان مسافرا فثلاثة ايام ولياليها من وقت

وقت الحدث المذكور لان الحدث المذكور صادف لبسهما على طهارة كاملة مطلقا
فجاز له المسح فى الوقت وبعده الى تمام المدة بخلاف ما اذا لبس بطهارة العذر بان وجد
العذر مقارنا للوضوء او للبس او لكليهما او فيما بينهما واستمر على ذلك حتى لبس فانه
حينئذ انما يمسح فى الوقت كلما توضا لحدث غير ما ابتلى به ولا يمسح خارج الوقت بنا
على ذلك اللبس لان الحدث فى هذه الصورة صادف بالنسبة الى الوقت لبسا على طهارة
كاملة بدليل ان الشارع الحق ذلك الحدث الذى ابتلى به بالعدم فيه حتى جوز له اداء الصلاة
معه فيه وصادف بالنسبة الى خارج الوقت لبسا على غير طهارة بدليل ان الشارع لم يجوز
له اداء الصلاة فيه وان لم يوجد منه حدث اخر فاذن هذه اية عمل الحدث السابق عمله
اذ خروج الوقت ليس بحدث حقيقة بالاجماع فبان ان اللبس فى حقه حصل لا على طهارة
فلا جرم ان جاز له المسح فى الوقت لا خارجه فحاصله انه لا يمسح بعد خروج الوقت فى ثلاثة
احوال ويمسح فى حال واحدة واما فى الوقت فيمسح مطلقا كذا فى النهاية وغيرها وشمل
كلام المصنف صورا منها ان يبدا بغسل رجليه ثم يلبسهما ثم يكمل الوضوء ومنها ان يتوضا
الا رجليه ثم يغسل واحدة ويلبس خفها ثم يغسل الاخرى ويلبسه ومنها ان يبدا بلبس
الخفين ثم يتوضا الا رجليه ثم يخوض فى الما فتبتل رجلاه مع الكعبين او عكسه بان
ابتل رجلاه ثم توضا وفى جميع هذه الصور يجوز له المسح اذا احدث لتمام الطهارة
وقت الحدث وان لم يوجد وقت اللبس فظهر بهذا ان قوله وقت الحدث قيد لا بد منه
وبه يندفع ما ذكره فى التبيين من انه زيادة بلا فايدة لان قوله ان لبسهما على وضوء
تام يغنى عنه لان اللبس يطلق على ابتدا اللبس وعلى الدوام عليه ولهذا يحنث بالدوام
عليه فى يمينه لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فيكون معناه ان وجد لبسهما على وضوء
تام سواء كان ذلك اللبس ابتدا او بالدوام عليه فلا حاجة الى تلك الزيادة انتهى ووجه دفعه
ان الفعل دال على الحدوث ولا دلالة له على الدوام والاستمرار قال المحقق التفتازانى
فى اول المطول الاسم يدل على الدوام والاستمرار والفعل انما يدل على الحقيقة دون
الاستغراق انتهى فالمعنى ان الشرط حدوث اللبس على طهر فى الجملة عند اللبس بشرط
ان تتم الطهارة عند الحدث ولو لم يقيد التمام بوقت الحدث يتبادر تقييده بوقت اللبس
وحصول الطهر التام قبله كما هو مقتضى لفظة على وبعد ما قيد بوقت الحدث لم يبق احتمال
تقييده بوقت اللبس وكون الفعل اطلق على الدوام فى مسئلة اليمين انما هو بطريق المجاز
والكلام فى تبادر المعنى الحقيقى فلولا التقييد بوقت الحدث لتبادر الفهم الى المعنى الحقيقى
فان قيل المفهوم من الكتاب عدم الجواز عند كون اللبس على طهور تام وقت اللبس مع انه
ليس كذلك قلنا التمام وقت الحدث اعم من التمام فيه فقط والتمام فيه وقبله ايضا والتمام
وقت اللبس يكون تاما وقت الحدث وقال الشافعى لا بد من لبسهما على وضوء تام ابتدا لما
فى الصحيحين عن المغيرة كنت مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر فاهويت لانزع خفيه

فقال دعهما فانى ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما واهويت بمعنى قصدت ولما اخرجه
ابن حبان وابن خزيمة فى صحيحيهما من حديث ابى بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح
عليهما ونص الشافعى على ان اسناده صحيح والبخارى على انه حديث حسن والجواب ان
معنى ادخلتهما ادخلت كل واحدة الخف وهى طاهرة لا انهما اقترنا فى الطهارة والادخال
لان ذلك غير مقصود عادة وهذا كما يقال دخلنا البلد ونحن ركبان يشترط ان يكون
كل واحد راكبا عند دخوله ولا يشترط ان يكون جميعهم ركبانا عند دخول كل واحد
منهم ولا اقترانهم فى الدخول كذا فى التبيين وغيره لكن لا يصدق على الصورة الاخيرة
التى ذكرناها وهى ما اذا بدا بلبسهما ثم توضا الى آخره نظرا الى ابتداء اللبس لا الى ما بعد
الوضوء الكامل المشتمل على غسلهما بعد ذلك لكن اهل المذهب ليس معتدين بابتداء
هذا اللبس فى هذه الصورة بل انما هم معتدون باستمراره لهما بعد الوضوء الكامل
تنزيلا لاستمرار اللبس من وقته الى حين الحدث بعده منزلة ابتداء لبس جديد وجد الحدث
بعده على طهارة كاملة لمعتبة ان المقصود وقوع المسح على خف يكون ملبوسا عند اول
حدث يحدث بعد اللبس على طهارة كاملة وهذا المقصود موجود فى هذه الصورة كما
فى الصورة الاخرى الا ترى ان فى الوجه الذى فعل فيه الوضوء تاما مرتبا لو نزع رجليه
من خفيه ثم اعادهما اليهما من غير اعادة لغسلهما انه يمسح على الخفين اذا احدث بعد
ذلك قبل مضى المدة بالاجماع وهذا ظاهر فى انه لا اثر لعدم الاكمال قبل ابتداء اللبس
فى المنع من جواز المسح اذا وجد الاكمال بعد ابتداء اللبس قبل الحدث على ان كلا من
الحديثين المذكورين ليس بمتعرض لعدم الجواز فى هذه الصورة اللهم الا ان كان حديث
ابى بكرة بطريق مفهوم المخالفة وهو طريق غير صحيح عند اهل المذهب على ما عرف
فى علم الاصول مع ان كلا منهما وما ضاهاهما يجوز ان يكون خرج مخرج البيان لما هو الاكمل
فى ذلك والاحسن واهل المذهب قائلون بان هذا الذى عينه مخالفهم محلا للجواز نظرا
الى هذه الاحاديث هو الوجه الاكمل واعلم ان فى قوله وقت الحدث توسعا والمراد قبيل
الحدث اى متصل به لان وقت الحدث لا يجامع مع الطهارة فكيف طرفا له وانما اراد
المبالغة فى اتصال الوضوء التام بالحدث حتى كانهما فى وقت واحد كذا ذكره مسكين فى
شرحه وقد افصح المصنف عن مراده فى الكافى فقال شرطه ان يكون الحدث بعد
اللبس طاريا على وضوء تام وقد ذكر فى التوشيح انه لو توضا للفجر وغسل رجليه ولبس
خفيه وصلى ثم احدث وتوضا للظهر وصلى ثم للعصر كذلك ثم تذكر انه لم يمسح راسه
فى الفجر ينزع خفيه ويعيد الصلوات لانه تبين ان اللبس لم يكن على طهارة تامة وان
تبين انه لم يمسح فى الظهر فعليه اعادة الظهر خاصة لتيقنه انه كان على طهارة فى
العصر تامة فتكون طهارته للعصر تامة ولا ترتيب عليه للنسيان وفى السراج الوهاج معزيا

معزيا الى الفتاوى رجل ليست له الا رجل واحدة يجوز له المسح على الخف وفى البدائع
لو توضا ومسح على جبائر قدميه ولبس خفيه او كانت احدى رجليه صحيحة فغسلها
ومسح على جبائر الاخرى ولبس خفيه ثم احدث فان لم يكن برا الجرح مسح على الخفين
لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحته فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو ادخلهما
مغسولتين حقيقة فى الخف وان كان برا الجرح نزع خفيه لانه صار محدثا بالحدث السابق
فظهر ان اللبس حصل لا على طهارة انتهى وفى المحيط وان لبس الخف ثم مسح على الجبيرة
ثم برا يكمل مدته لانه لزمه غسل ما برا بحدث متاخر عن اللبس فان لم يحدث حتى برا فغسل
موضعه ثم احدث فله ان يمسح على خفيه لانه لما غسل ذلك الموضع فقد كملت الطهارة
فيكون الحدث طاريا على طهارة كاملة وان احدث قبل ان يغسل موضع الجراحة بعد
البرء لا يمسح بل ينزع الخف لان الحدث طرا على طهارة ناقصة انتهى واعلم انا قد قدمنا
ان عدم مسح المتيمم بعد وجود الماء لم يستفد من اشتراط اللبس على الوضوء التام لان
طهارة التيمم تامة لما علمت من انها كالتى بالماء ما بقى الشرط بل لانه لو جاز المسح بعد وجود
الماء لكان الخف رافعا للحدث الذى حل بالقدم لان الحدث الذى يظهر عند وجود
الماء هو الذى قد كان حل به قبل التيمم لكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح بناء على
اعتبار الخف مانعا سراية الحدث الذى يطرا بعده الى القدمين وبهذا يظهر ضعف ما فى
شرح الكنز من جعله طهارة التيمم ناقصة كما لا يخفى قوله يوما وليلة للمقيم وللمسافر
ثلاثا هذا بيان لمدة المسح اى صح المسح يوما وليلة الى آخره وهذا قول جمهور العلماء
منهم اصحابنا والشافعى واحمد والحجة لهم احاديث كثيرة صريحة يطول سردها وقد
اختلف القول عن مالك فى جوازه للمقيم ومشى ابو زيد فى رسالته على جوازه للمقيم
قوله من وقت الحدث بيان لاول الوقت ولا يعتبر من وقت المسح الاول كما هو
رواية عن احمد واختاره جماعة منهم النووى وقال لانه مقتضى احاديث الباب
الصحيحة ولا من وقت اللبس كما هو محكى عن الحسن البصرى واختاره السبكى من متاخرى
الشافعية لانه وقت جواز الرخصة والحجة للجمهور ان احاديث الباب كلها دالة
على ان الخف جعل مانعا من سراية الحدث الى الرجل شرعا فتعتبر المدة من وقت المنع
لان ما قبل ذلك طهارة الغسل ولا تقدير فيها فان التقدير فى التحقيق انما هو
لمدة منعه شرعا وان كانت ظاهر اللفظ التقدير للمسح او للبس والخف انما منع من
وقت الحدث وفى المبسوط لشمس الائمة السرخسى وابتداؤها عقيب الحدث لانه لا يمكن
اعتبار المدة من وقت اللبس فانه لو لم يحدث بعد اللبس حتى مر يوما وليلة لا يجب
عليه نزع الخف ولا يمكن اعتباره من وقت المسح فانه لو لم يحدث ولم يمسح ولم يصل
اياما ما لا اشكال انه لا يمسح بعد ذلك فكان العدل فى الاعتبار من وقت الحدث انتهى
وكذا فى النهاية ومعراج الدراية معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام فاستفيد منه ان معنى

المدة رافع المسح لجواز اعم من كونه مسح اولا فالاولى ان لا يجعل مضى المدة ناقضا
للمسح لانه يوهم انه اذا لم يكن هناك مسح فلا اثر لمضيها كما لا يخفى وثمرة الاختلاف
تظهر في من توضا بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم احدث بعد طلوع
الشمس ثم توضا ومسح على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول الجمهور يمسح الى ما بعد
طلوع الشمس من اليوم الثانى ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول
من اعتبر من وقت المسح يمسح الى ما بعد الزوال من اليوم الثانى ان كان مقيما ومن
اليوم الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت اللبس يمسح الى ما بعد طلوع
الفجر من اليوم الثانى ان كان مقيما ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وفى معراج الدراية
معزيا الى المجتبى والمقيم فى مدة مسحه قد لا يتمكن الا من اربع صلوات وفتية للمسح كمن
توضا ولبس خفيه قبل الفجر ثم طلع الفجر وصلاها وقعد قدر التشهد فاحدث لا يمكنه
ان يصلى من الغد على هيئة الاولى لاعتراض ظهور الحدث فى اخر صلاته وقد
يصلى خمسا وقد يصلى ستا كمن اخر الظهر الى اخر الوقت ثم احدث وتوضا ومسح
وصلى الظهر في اخر وقته ثم صلى الظهر من الغد وقد يصلى به على هذا الوجه سبعا
على الاختلاف انتهى قوله على ظاهرهما مرة بيان لمحل المسح حتى لا يجوز مسح باطنه
او عقبه او ساقيه او جوانبه او كعبه وفى المبتغى بالغين المعجمة وظهر القدم من روس
الاصابع الى معقد الشراك انتهى وفى المحيط ولا يسن مسح باطن الخف مع ظاهره خلافا
للشافعى لان السنة شرعت مكملة للفرايض والاكمال انما يتحقق فى محل الفرض لا فى
غيره انتهى وفى غيره نفى الاستحباب وهو المراد واحتج الشافعى بحديث المغيرة
ابن شعبة قال وضات رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه اراد
ان اصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس وانما طريقها التوقيف وغير جائز استعمال
القياس فى رد التوقيف وكان القياس ان يكون باطن الخف اولى بالمسح لانه يلاقى
الارض بما عليها من طين وتراب وقذر ولا يلاقيها ظاهره الا انه لم يستعمل القياس لانه
راى رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهر الخف دون باطنه وهذا يدل على
ان مراده كان نفى القياس مع النص كذا ذكر الجصاص فى اصوله انتهى كذا فى غاية
البيان وهذا يفيد لظاهر ما فى النهاية وغيرها ان المراد بالباطن عندهم محل الوطى لا ما
يلاقى البشرة وتعقبهم المحقق فى فتح القدير بانه يتعذر لا بظهر او لو به مسح باطنه لو
كان بالراى بل المتبادر من قول على رضى الله عنه ذلك ما يلاقى البشرة وهذا لان
الواجب من غسل الرجل فى الوضوء ليس لازالة الخبث بل الحدث ومحل الوطى من باطن
الرجل فيه كظاهره وكذا ما روى عن على فيه بلفظ لكان اسفل الخف اولى بالمسح
من اعلاه يجب ان يراد بالاسفل الوجه الذى يلاقى البشرة لانه اسفل من الوجه الاعلى
المحاذى للسما كما ذكرنا انتهى وما روى انه مسح اعلاه واسفله فقد ضعفه الترمذى وابو

وابو داود وغيرهما ولو صح نعناه ما يلى الساق وما يلى الاصابع توفيقا بينه وبين حديث
على كذا فى غاية البيان واورد انه ينبغى جواز مسح الاسفل والعقب لانه خلف عن
الغسل فيجوز فى جميع محل الغسل كمسح الراس فانه يجوز فى جميع الراس وان ثبت مسحه عليه
السلام على الناصية واجيب بان فعله هنا ابتداء غير معقول فيعتبر جميع ما ورد به الشرع
من رعاية الفعل والمحل بخلاف مسحه على الناصية فانه بيان ما ثبت بالكتاب لان نصب الشرع
يجب العمل بقدر ما يحصل به البيان وهو المقدار لان المحل معلوم بالنص فلا حاجة الى جعل
فعله بيانا له وتعقب بانه ينبغى ان يجب المسح الى الساق رعاية لجميع ما ورد به الشرع فينبغى
ان لا يجوز بقدر ثلاث اصابع الابنص ولم يجب عنه فى فتح القدير وبانه ينبغى انه لو بدا من
الساق لا يجوز لما ذكرنا واجاب عن الثانى فى فتح القدير بانه لا يجب مراعاة جميع ما ورد به
فى محل الابتداء والانتهاء للعلم بان المقصود ايقاع البلة على ذلك المحل واجاب عن الاول
فى معراج الدراية بانه روى انه عليه السلام مسح على خفيه من غير ذكر مده الى الساق
كما روى المد فجعل المد من اصل المسح والمد سنة جمعا بين الادلة وتعقب بانه ينبغى حمل
المطلق على المقيد هنا لورودهما فى حكم واحد فى محل واحد كما فى كفارة اليمين واجيب
بان الروايتين لا يتساويان فى الشهرة بل المطلق هو المشهور دون المقيد ولئن سلمنا تساويهما
لا يجب الحمل ايضا لامكان الجمع فان مسحه عليه السلام لم يقتصر على مرة واحدة فلا يكون
الاطلاق والتقييد فى حكم واحد فى حادثة بل فى متعدد فى نفسه فيثبت فرضية اصل
المسح وسنية وتعقب بانه ينبغى ان يستحب الجمع بين مسح الظاهر والباطن لكونهما مرويين
والجمع ممكن فيثبت فرضية اصل المسح وسنية المسح على الظاهر والباطن واجيب بان فى
احدى الروايتين احتمالا كما قدمناه فلا تثبت السنة بالشك فقد يقال كان ينبغى على هذا ان
يكون فى صوم الكفارة مطلق الصوم واجبا والتتابع سنة ويكون هذا جمعا بين القراتين
ولهذا والله اعلم لم يرتض المحقق فى فتح القدير بما اجاب به فى معراج الدراية وفى البدايع
ما يصلح جوابا عن ما فى فتح القدير فانه استدل على فرضية ثلاث اصابع بحديث على
انه عليه السلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع قال وهذا اخرج مخرج التفسير
للمسح والاصابع اسم جمع واقل الجمع الصحيح ثلاثة فكان هذا تقديرا للمسح بثلاث اصابع
اليد انتهى وهكذا ذكر الاقطع واستدل المصنف فى المستصفى بان النبى عليه السلام
راى رجلا يغسل خفيه فقال صلى الله عليه وسلم اما يكفيك مسح ثلاثة اصابع انتهى
وهذا صريح فى المقصود وفى قوله مرة اشارة الى انه لا يسن تكراره كمسح الراس عملا بما روى
انه عليه السلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع بطريق الاشارة اذ الخطوط انما تكون
اذا مسح مرة كذا فى المستصفى ولم يذكر المصنف الخطوط للاشارة الى الرد على ما يفهم من
عبارة الطحاوى انها فرض كما هو ظاهر المجتبى فانه ذكر ان اظهار الخطوط فى المسح ليس
بشرط فى ظاهر الرواية ثم قال وقال الطحاوى المسح على الخفين خطوطا بالاصابع انتهى

والظاهر ظاهر الرواية لعموا ظها رالخطوط شرط السنة قوله بثلاث اصابع بيان لمقدار
الة المسح بطريق المنطوق ولمقدار المسح بطريق اللزوم واراد اصابع اليد لما ذكره في
المستصفى لذا اطلقه غير واحد من مشايخ المذهب وعزاه في الخلاصة الى ابى بكر الرازى
وفى الاختيار وغيره الى محمد رحمه الله وقيدها قاضى خان بكونها من اصغر اصابع اليد
وقال الكرخى ثلاث اصابع من اصابع الرجل والاول اصح كذا فى كثير من الكتب لان اليد الة
المسح والثلاثة اكثر اصابعها وقد تقدم دليله من السنة من البدايع وغيرها وقد ذكر كثير
من المشايخ ان الثلاث فرض المسح ونص عليه محمد كما فى المحيط ومرادهم به الواجب لانه
ثابت بالسنة فيكون المراد بالفرض التقدير دون الفرض الاصطلاحى فانه ليس ثابتا بدليل
قطعى ولانه مختلف فيه كذا فى التوشيح لكن لاحاجة الى هذا لان مشايخنا يطلقون اسم
الفرض على ما ثبت بظنى اذا كان الجواز يفوت بفوته كفسل المرافق والكعبين وقد بيناه
هناك وفى تقديرا لفرض بثلاث اصابع اشارة الى انه لو قطعت احدى رجليه وبقى منها
اقل منه او بقى ثلاث اصابع لكن من العقب لا من موضع المسح فليمسح على الصحيحة والمقطوعة
لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقى كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الجميع ولا يمسح
وهذا التقدير لا بد منه فى كل رجل فلا مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة
لم يجز واستفيد منه انه لو مسح باصبع واحدة ومدها حتى بلغ مقدار الثلاث من غير ان
ياخذ ماء جديدا لا يجوز ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات واخذ لكل مرة ماء جاز ان مسح
كل مرة غير الموضع الذى مسحه كانه مسحه بثلاثة اصابع كذا فى فتاوى قاضى خان ولو
مسح بالابهام والسبابة ان كانتا مفتوحتين جاز لان ما بينهما مقدار اصبع ولو مسح باصبع واحدة
بجوانبها الاربع فينبغى ان يجوز بالاتفاق على الاصح بخلاف مسح الراس فان فيه اختلافا
فصحح فى البدايع الجواز بناء على التقدير بثلاث اصابع وصحح شمس الايمة السرخسى ومن تابعه
عدم الجواز بناء على التقدير بالربع وهنا لما اتفقوا فى الاصح على الثلاث كان الاجزاء
متفقا عليه كما لا يخفى وانما قيدنا الاتفاق بالاصح لان المصنف فى الكافى قال والكلام فيه
كالكلام فى مسح الراس فمن شرط ثمة الربع شرط الربع هنا ومن شرط الاكثر شرطه هنا انتهى
وفيه نظر لان هناك الراجح الرابع وهنا الراجح الثلاث كما لا يخفى وفى منية المصلى ولو مسح
برؤس الاصابع وجافى اصول الاصابع والكف لا يجوز الا ان يكون الماء متقاطرا وفى الخلاصة
ولو مسح باطراف اصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا او لا هو الصحيح وما فى المنية اولى مما
فى الخلاصة كما لا يخفى وفى البدايع ولو مسح بثلاث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة
لا يجوز بلا خلاف بين اصحابنا ولو اصاب موضع المسح ماء او مطر قدر ثلاث اصابع جاز
وكذا لو مشى فى حشيش مبتل بالمطر ولو كان مبتلا بالطل او اصاب الخف طل قدر الواجب
قيل يجوز لانه ماء وقيل لا يجوز لانه نفس دابة فى البحر يجذبه الهواء والاول اصح وفى
الخلاصة ولو مسح بظاهر كفه جاز والمستحب ان يمسح بباطن كفه انتهى وكان المراد به باطن

باطن الكف والاصابع ولو قال بباطن اليد لكان اولى كذا فى شرح منية المصلى وفيه
نظر لان صاحب الخلاصة نقل انه قال ووضع الكف ومدها او وضع الكف مع الاصابع
ومدها كلاهما حسن والاحسن الثانى انتهى فوضع الكف وحدها دون الاصابع مستحب
حسن وان كانت مع الاصابع احسن ولو توضا ومسح ببلة بقيت على كفيه بعد الغسل يجوز
سواء كانت البلة قاطرة او لم تكن كذا فى فتاوى قاضى خان وغيرها وصرح فى الخلاصة
بانه الصحيح ولو مسح راسه ثم خفيه ببلة بقيت على كفيه لا يجوز ولذا لما اخذ من لحيته
والحاصل ان البلل اذا بقى فى كفيه بعد غسل عضو من المغسولات جاز المسح به لانه بمنزلة
ما لو اخذ من الاناء واذا بقى فى يده بعد مسح عضو ممسوح او اخذ من عضو من اعضائه
لا يجوز المسح به مغسولا كان ذلك العضو او ممسوحا لانه مسح ببلة مستعملة ويستثنى من
هذا الاطلاق مع الاذنين فانه جائز ببلة بقيت بعد مسح الراس بل سنة عندنا كما قدمنا
والاصبع يذكر ويونث كذا فى شرح الوقاية قوله يبدا من الاصابع الى الساق بيان
للسنة حتى لو بدا من الساق الى الاصابع او مسح عليه عرضا جاز لحصول المقصود الا
انه خالف السنة وكيفيته كما ذكره قاضى خان فى شرح الجامع الصغير ان اصابع يده اليمنى
على مقدم خفه الايمن واصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر من قبل الاصابع فاذا
تمكنت الاصابع يمدها حتى ينتهى الى اصل الساق فوق الكعبين يلحقهما فرضا لغسل
ويلحقهما سنة المسح وان وضع الكف مع الاصابع كان احسن هكذا روى عن محمد انتهى
ويدل للاحسنة ما رواه ابن ابى شيبة من حديث المغيرة انه وضع يده اليمنى على خفه
الايمن ويده اليسرى على خفه الايسر ثم مسح اعلاهما مسحة واحدة الحديث ولم ينقل وضع
كفه وفى الخلاصة وفتاوى الولوالجى وغيرهما وتفسير المسح على الخفين ان يمسح على
ظهر قدميه ما بين اطراف الاصابع الى الساق ويفرج بين اصابعه قليلا انتهى وهذا
يفيد ان الاصابع غير داخلة فى المحلية وما فى الكتاب كغيره من المتون والشروح يفيد
دخولها ويتفرع عليه انه لو مسح بثلاث اصابع يده على اصابع كل رجل دون القدم فعلى
ما فى الكتاب يجوز لوجود المحلية وعلى ما فى اكثر الفتاوى لا يجوز لعدمها وقد صرح به
قاضى خان فى فتاواه فقال لرجل خف واسع الساق ان بقى من قدمه خارج الساق
فى الخف مقدار ثلاث اصابع بعضه من القدم وبعضه من الاصابع لا يجوز المسح عليه
حتى يكون مقدار ثلاث اصابع كلها من القدم ولا اعتبار للاصابع انتهى فليتنبه لذلك
والله الموفق للصواب قوله والخرق الكبير يمنعه قال المصنف فى المستصفى يجوز
بالباء بنقطة من تحت والثاء بثلاث من فوق والتفاوت بينهما ان الاول يستعمل فى الكمية
المتصلة والثانى فى المنفصلة والثانى منقول عن العالم الكبير بدر الدين انتهى وفى
المغرب الكثرة خلاف القلة وتجعل عبارة عن السعة ومنها قولهم الخرق الكثير انتهى
فافاد ان الكثير يستعمل للكمية متصلة ايضا وصحح فى السراج الوهاج رواية المثلثة بدليل

قول القدوري وان كان اقل وفي شرح منية المصلي عن خواهر زاده الصحيح الرواية
بالباء الموحدة لان في الكم المنفصل تستعمل الكثرة والقلة وفي الكم المتصل يستعمل الكبير
والصغير والخف كم متصل فلا يذكر الا الكبير لا الكثير انتهى وقد علمت عن المغرب
استعمال الكثير لما وا الامر في ذلك قريب وعلى التقدير الاول اورد عليه ان الخرق
واحد فكيف يوصف بالكثرة واجيب بانه اسم مصدر وهو يقع على القليل والكثير ثم كون
الخرق الكبير مانعا دون القليل قول علمائنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان يمنع
القليل ايضا وهو قول زفر والشافعي في الجديد لانه لما ظهر شيء من القدم وان قل ظهر
غسله لحلول الحدث به والرجل في حق الغسل غير متجزية فوجب غسلها كلها ووجه
الاستحسان ان الخفاف لا تخلو عن قليل الخرق عادة والشرع لما جوز المسح سمي الخف وهو
الساتر المخصوص الذي يقطع به المسافة وما كان لذلك فهذا المعنى موجود فيه والاسم
مطلقا مطلق عليه فكان ذلك اعتبار الخرق عدما بخلاف الخف المشتمل على الكثير فان
هذا المعنى معدوم فيه وان ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييده بمخروق فهو يراد
للمطلق معنى فليس بخف مطلق ولانه لا تقطع المسافة به اذ لا يمكن تتابع المشي فيه والخف
مطلقا ما تقطع به فليس به وايضا الحرج لازم على اعتبار الاول اذ غالب الخفاف لا تخلو
عنه عادة والحرج منتف شرعا فبقي الامر محتاجا الى الحد الفاصل بين القليل والكثير فبينه
بقوله وهو قدر ثلاث اصابع القدم اصغرها اي الخرق الكبير لان هذا القدر اذا انكشف
منع من قطع المسافة ولانه اكثر الاصابع وللاكثر حكم الكل ثم اختلفوا فروى الحسن عن ابي
حنيفة ان المعتبر كون اصابع اليد ثم اعتبارها مضمومة او منفرجة اختلاف المشايخ ذكره
في الاجناس وقال محمد في الزيادات من اصابع الرجل اصغرها وصححه صاحب الهداية
كغيره واعتبر الاصغر للاحتياط وانما اعتبر على هذا اصابع الرجل في الخرق واصابع اليد
في المسح لان الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي وانه فعل الرجل فاما فعل المسح فانه
يتادى باليد والرجل محله واضافة الفعل الى الفاعل دون المحل هي الاصل ولا عدول
عن الاصل بلا موجب ولا موجب هنا وفي مقطوع الاصابع يعتبر الخرق باصابع غيره وقيل
باصابع نفسه لو كانت قائمة كذا في التبيين والاوجه الثاني لان من الاصابع ما يكون
طويلا ويكون قصيرا فلا يعتبر باصابع غيره كما لا يخفى وفي السراج الوهاج وكبر القدم دليل
على كبرها وصغره دليل على صغرها فيعرف من هذا الوجه انتهى وانما يعتبر الاصغر لان
كل اصبع اصل بنفسها فلا يعتبر بغيرها حتى لو انكشف الابهام مع جارتها وهما قدر ثلاث
اصابع من اصغرها يجوز المسح وان كان مع جارتيها لا يجوز وهذا هو الاصح كذا في تتمة
الفتاوى الصغرى وحكى القدوري عن الحاكم انه جعل الابهام كاصبعين وهو مردود وكذا
في شرح منية المصلي والخرق المانع هو المنفرج الذي يرى ما تحته من الرجل او يكون
منضما لكن ينفرج عند المشي ويظهر القدم منه عند الوضع بان كان الخرق عرضا وان

وان كان طويلا يدخل فيه ثلاث اصابع واكثر لكن لا يرى شيا من القدم ولا ينفرج عند
المشي لصلابته لا يمنع المسح ولو انكشفت الظهارة وفي داخلها بطانة من جلد او خرقة
مخرزة بالخف لا يمنع والخرق اعلا الكعب لا يمنع لانه لا عبرة بلبسه والخرق في الكعب
وما تحته هو المعتبر في المنع ولو كانت الخرق تحت القدم فان كان اكثر القدم منع كذا في
الاختيار وذكره الزيلعي عن الغاية بلفظ قيل وعلله بان مواضع الاصابع يعتبر باكثرها
فكذا القدم وتعقبه في فتح القدير بانه لو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع
اصغرها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع حينئذ انما يعتبر باكثره انتهى وظاهره
اختيار اعتبار ثلاث اصابع مطلقا وهو ظاهر المتون كما لا يخفى حتى العقب وهو اختيار
السرخسي وفي فتاوى قاضيخان هذا اذا كان الخرق في مقدم الخف او في اعلا القدم او
اسفله وان كان الخرق في موضع العقب ان كان يخرج اقل من نصف العقب جاز عليه
المسح وان كان الاكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة في رواية اخرى يمسح حتى يبدو اكثر من نصف
العقب انتهى وعلى هذه الرواية مشى في شرح الجامع الصغير مقتصرا عليها فقال وان كان
الخرق من مؤخر الخف بان العقب فان كان يبدو منه اكثر العقب منع المسح والا فلا انتهى
وفي اعتبار المصنف الاصابع تبعا لصاحب الهداية ولما اختاره صاحب البدائع شمس الائمة
السرخسي فانهما قالا واختلف مشايخنا فيما اذا كان يبدو ثلاثة من الانامل والاصح انه لا يجوز
المسح عليه انتهى وصحح ما في الكتاب صاحب الهداية والنهاية والمحيط والانامل اطراف
الاصابع والقدم من الرجل ما يطأ عليه الانسان من لدن الرسغ الى ما دون ذلك وهي مؤنثة
والعقب بكسر القاف مؤخر القدم قوله ويجمع في خف لا فيهما اي ويجمع الخروق في خف
واحد لا في خفين حتى لو كان الخرق في خف واحد قدر اصبعين في موضع او موضعين
وفي الاخر قدر اصبع جاز المسح عليهما بعد ان يقع المقدار الواجب على الخف نفسه
فان الظاهر انه لو مسح مقدار ثلاث اصابع من اصغر اصابع اليد على الصحيح منه
وعلى ما ظهر من الخرق اليسير كما في هذه المسئلة انه لا يجوز لان المسح على ما ظهر من
الخرق ليس مسحا على الخف حقيقة ولا حكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الخرق
المذكور انما جعل عفوا في جواز المسح على خف هو فيه لكن لا بحيث يكون ما يقع على
ما ظهر منه محسوبا من القدر الواجب لما تقدم من انه انما اعتبر عفوا فيه لان في
اعتباره مانعا من المسح حرجا لازما لما ذكرنا ولا حرج في عدم احتساب ما يقع من المسح
على ما ظهر منه من القدر الواجب لعدم العسر في فعله على غيره فظهر ان عدم
اعتباره مانعا من المسح على ما خف هو فيه للضرورة وانه لا ضرورة لاحتساب
ما يقع عليه من القدر الواجب من المسح وما يثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كذا
في شرح منية المصلي واذا امتنع المسح على احدهما لجمع الخروق المتفرقة امتنع المسح
على الاخر لما عرف حتى يلبس مكان المتخرق ما يجوز المسح عليه وهذا الحكم المذكور

فى الكتاب هو المشهور فى المذهب وقد بحث المحقق كمال الدين بحثا عليه فقال
لقائل ان يقول لا داعى الى جمع الخروق وهو اعتبارها كانها فى مكان واحد لمنع المسح
لان امتناعه فيما اذا اتحذ المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة
المعتادة به لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل
فى الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة كقدر الحمصة والفولة
لامكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب غسل البادى انتهى وقد قواه تلميذه ابن امير
حاج بان هذه الدراية موافقة لرواية عن ابى يوسف مذكورة فى خزانة الفتاوى
وفى بعض شروح المجمع انه لا يجمع الخرق سواء كان فى خف او خفين انتهى وقد رايت فى
التوشيح ان هذه الرواية قول ابى يوسف وجعل الجمع قول محمد انتهى ولا شك ان هذه
الدراية اولى مما فى المحيط من ان الخروق المتعددة فى الخف قدر ثلاثة اصابع تمنع
تتابع المشى فيه اذ لا يخفى ما فيه من المنع الظاهر ومما فى البدائع من ان الخرق انما
منع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا فى الخفين لم يظهر مقدار
فرض المسح من كل منهما لا يظهر له اثر فى المنع بعد امكان قطع المسافة به وتتابع المشى
فيه وبقاء شىء من ظهرها لقدم يقع فيه مقدار الواجب من المسح فكان الظاهر ما بحثه
المحقق والله اعلم واقل الخرق الذى يجمع ما يدخل فيه المسلة واما ما دونه فلا يعتبر
الحاقا بمواضع الخرز ذكره فى جوامع الفقه قوله بخلاف النجاسة والانكشاف اى بخلاف
النجاسة المتفرقة حيث يجمع وان كانت متفرقة فى خفيه او ثوبه او بدنه او مكانه او
فى المجموع وبخلاف انكشاف العورة المتفرقة كانكشاف شىء من فرج المراة وشىء من فخذها
وشىء من ظهرها وشىء من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلاة لان المانع فى العورة انكشاف
القدر المانع وفى النجاسة هو كونه حاملا لذلك القدر المانع وقد وجد فيهما واما الخرق
فى الخف فانما منع لامتناع قطع المسافة معه وهذا المعنى مفقود فيما اذا لم يكن فى كل خف
مقدار ثلاث اصابع اليه اشار فى الهداية وقد تقدم ما فيه وسياتى فى باب شروط
الصلاة كيفية الجمع وما فيه هذا وقد ذكر فى الخلاصة ان النجاسة لو كانت فى ثوب المصلى
اقل من قدر الدرهم وتحت قدميه اقل من قدر الدرهم ولكن لو جمع بلغ اكثر من قدر الدرهم
لا يجمع ولا يخفى انه مخالف لما قدمناه وهو مذكور فى التبيين وغيره وفى الخلاصة
ايضا والخرق فى اذنى الاضحية هل يجمع اختلف المشايخ فيه واعلام الثوب يجمع انتهى
يعنى اذا كان فى الثوب اعلام من الحرير وكانت اذا جمعت بلغت اكثر من اربع اصابع
فانها تجمع ولا يجوز لبسه كما لا يخفى قوله وينقضه ناقض الوضوء اى وينقض المسح كل شىء
نقض الوضوء حقيقيا او حكميا لان المسح بعض الوضوء فما نقض الكل نقض البعض وعلله
فى كثير من الكتب بانه بدل عن الغسل فينقضه ناقض اصله كالتيمم وقد يقال انه ليس ببدل
كما صرح به فى السراج الوهاج واختاره بعض الافاضل لان البدل لا يجوز مع القدرة على

مطلب

على الاصل والمسح يجوز مع القدرة على الاصل بل التحقيق ان التيمم بدل والمسح خلف
قوله ونزع خف اى وينقضه ايضا نزع خف لان الحدث السابق سرى الى القدم بين
لزوال المانع ولا يلزم عليه انه لو مسح الراس ثم حلق الشعر حيث لا يلزمه اعادة الشعر
لان الشعر من الراس خلقة فالمسح عليه مسح على الراس كما لو مسح على الخف ثم حكه بخلاف
ما نحن فيه كذا فى النهاية قوله ومضى المدة اى وينقضه ايضا مضى المدة للاحاديث الدالة
على التاقيت واعلم ان نزع الخف ومضى المدة غير ناقض على الحقيقة وانما الناقض له الحدث
السابق لكن الحدث يظهر عنده وجودهما فاضيف النقض اليهما مجازا كما تقدم فى التيمم فان
قيل لا حدث ليسرى لانه قد كان حل بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسببه من الخارج
النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر الشرع ارتفاع الحدث بمسح الخف مقيدا بمدة منعه ثم علمنا
وقوع مثله فى التيمم حيث اعتبر فى ارتفاعه باستعمال الصعيد تقييده بمدة اعتباره عاملا اعنى
مدة عدم القدرة على الماء ويناسب ذلك الوصف البدلية وهو فى المسح ثابت بل هو فيه
من وجهين فان المسح وان كان بالماء لكنه بدل عن وظيفة الغسل والخف عن الرجل فجاز
تقييد الارتفاع فيه بمدة اعتباره بدلا ليفيد ما يفيده الاصل كما تقييد فى التيمم بمدة كونه
بدلا ليفيد ما يفيده الاصل مع ان المقام مقام الاحتياط كذا فى فتح القدير قوله ان لم يخف
ذهاب رجله من البرد اى ينقضه مضى المدة بشرط ان لا يخاف على رجله العطب بالنزع ومفهومه
انه اذا خاف يجوز له المسح مطلقا من غير توقيت بمدة الى ان يزول هذا الخوف وظاهره
انه لا ينتقض عند الخوف وتعقبه فى فتح القدير بان خوف البرد لا اثر له فى منع السراية كما
ان عدم الماء لا يمنعها فغايته الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد وعن هذا نقل
بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة لا مسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف
على ما هو الاولى او الاكثر وهو غير المفهوم من اللفظ المأول مع انه انما يتم اذا كان مسمى
الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته محل وجع بل عضو صحيح غير انه يخاف من كشفه حدوث
المرض للبرد ويستلزم بطلان كلية مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو او اسوداده ويقتضى
ايضا على ظاهر مذهب ابى حنيفة جواز تركه راسا وهو خلاف ما يفيده اعطاؤهم حكم المسئلة
انتهى وفى معراج الدراية لو مضت وهو يخاف البرد على رجله بالنزع يستوعبه بالمسح كالجبائر
انتهى فافاد الاستيعاب وانه ملحق بالجبائر لا جبيرة حقيقة واما كلية مسئلة التيمم فمخصوصة
بما اذا لم يكن عليه جبيرة او ما هو ملحق بها واما جواز تركه راسا فالمحقق به عدمه فى الجبيرة
كما سياتى فكذا فى الملحق بها وفى فتاوى قاضى خان لو تمت المدة وهو فى الصلاة ولا ماء
يمضى على الاصح فى صلاته اذ لا فائدة فى النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ
تفسد انتهى وفى التبيين القول بالفساد اشبه لسراية الحدث الى الرجل لان عدم الماء لا يمنع
السراية ثم يتيمم له ويصلى كما لو بقى من اعضائه لمعة ولم يجد ما يغسلها به فانه يتيمم فكذا هذا
انتهى وتبعه المحقق فى فتح القدير قوله وبعدهما غسل رجليه فقط اى بعد النزع ومضى

المدة غسل رجليه فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء اذا كان على وضوء لان الحدث السابق هو الذي حل بقدميه وقد غسل بعد ساير الاعضاء وبقيت القدمان فقط فلا يجب عليه الا غسلهما ولا معنى لغسل الاعضاء المغسولة ثانيا لان الغايب الموالاة ليست بشرط في الوضوء عندنا وسياتي ان شاء الله تعالى ان الماسح على الخف اذا احدث فانصرف ليتوضا فانقضت مدة مسحه بطلت صلاته على الصحيح قوله وخروج اكثر القدم نزع وهو الصحيح كذا في الهداية وهو قول ابي يوسف وعنده بخروج نصفه وعن محمد ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلاثة اصابع اليد طولا لا ينتقض والا انتقض وعليه اكثر المشايخ كذا في الكافي والمعراج وهو الصحيح كذا في النصاب وقال ابو حنيفة ان خرج اكثر العقب يعني اذا اخرجه قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح كذا لو كان اعرج يمشي على صدور قدميه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح اما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها فانه يجوز له المسح كذا في فتح القدير وقيد في المحيط وفي البدايع وقال بعض مشايخنا يمشي فان امكنه المشي المعتاد بقي المسح والا ينتقض وهو موافق لقول ابي يوسف وهو اعتبار اكثر القدم ولا باس بالاعتماد عليه لان القصد من لبس الخف هو المشي فاذا تعذر المشي عدم اللبس فيما قصد له ولان للاكثر حكم الكل انتهى وهذا التصريح بترجيح هذا القول وهو به جدير فان الحكم اذا كان دايرا مع الاصل وجودا وعدما كان الاعتبار له وحينئذ يظهر انما قاله ابو حنيفة صحيح متجه لان بقاء العقب واكثرها في الساق يتعذر معه المداومة على المشي المعتاد مقدار ما يقطع به المسافة بواسطة ما فيه من الدوس على نفس الساق وقد صرح بهذا في فتح القدير وقد علم ان بنزع احدهما يجب نزع ه الاخر لئلا يكون جامعا بين الاصل والخلف كذا في الكافي وغيره وهل ينتقض ايضا بغسل الرجل او اكثرها فالصحيح انه ينتقض بغسل الاكثر وذكر في السراج الوهاج انه لا ينتقض المسح بغسل الرجل اصلا وهو الاظهر انتهى وهو موافق لما قدمناه من البحث فارجع اليه والى هنا صار نواقض المسح اربعة وزاد في السراج الوهاج خامسا وهو خروج الوقت في حق صاحب العذر وقد قدمناه قوله ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلاثا سواء سافر قبل انتقاض الطهارة او بعدها قبل كمال مدة المقيم ولا خلاف في ان مدته تتحول الى مدة المسافر في الاول وفي الثاني خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسح بخلاف ما بعد كمال مدة المقيم لان الحدث قد سرى الى القدم وانما يمسح على خف رجل لا حدث فيها اجماعا وما استدل به الشافعي من ان هذه عبادة ابتدات حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتداء كصلاة ابتداها مقيما في سفينة فسافرت وصوم فيه شرع مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فغني عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه الجمع بالمشترك المؤثر في الحكم كذا

كذا في فتح القدير وبيانه ان ائمتنا لا يرون العبادة وصفا لازما للمسح بل اذا كان الوضوء منويا والنية ليست بشرط فيه عندهم ولان المسحات في المدة ليست بمنزلة صوم اليوم بدلالة ان فساد بعض المسحات لا يوجب فساد البعض الاخر كما في صيام ايام رمضان ولا شك في ان من سافر في اواخر رمضان يسقط عنه وجوب الاداء فيما بقي ما دام مسافرا ولا يمنع كونه مقيما في اوله من ترخص رخصة المسافر بالمسح اذا كان في اخرها سفرا قال في السراج الوهاج فلو انه لما جاوز العمران قبل مضي يوم وليلة ودخل في الصلاة سبقه الحدث فيها وعاد الى مصره ليتوضا فمضى يوم وليلة قبل ان يعود الى مصلاه والقياس ان تفسد صلاته لانه لما عاد الى مصره فقد صار مقيما وقد انقضت مدته وهو في الصلاة فتفسد الا ان الصدر الشهيد ذكر في الواقعات ان الماسح اذا انقضت مدته وهو في حال انصرافه من الحدث لا تبطل صلاته استحسانا ولو عاد الى مصلاه في مسالتنا قبل مضي يوم وليلة انتقلت مدته الى السفر ووجب عليه الاتمام في هذه وهذه مسالة عجيبة وهو انه مسافر في حق المسح مقيم في حق اتمام الصلاة كذا في ايضاح الصيرفي انتهى وقد علمت فيما قدمناه ان الصحيح بطلان الصلاة ومسالة الاتمام المذكورة مذكورة في الخلاصة من باب المسافر قوله ولو اقام مسافر بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والشافعي يوافقنا في هذه على ما هو المنصوص عليه قوله وصح على الموق اي جاز المسح على الجرموق لما فرغ من بيان المسح على الخف شرع في الجرموق ولا بد من بيانه فنقول ذكر قاضي خان في فتاواه ثم الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحا لقطع المسافة والمشي المتتابع عادة ويستر الكعبين وما تحتهما وما ليس كذلك لا يجوز المسح عليه ثم قال ويجوز المسح على الخف الذي يكون من اللبد وان لم يكن منعلا لانه يمكن قطع المسافة به وفي الخلاصة واما المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية فالصحيح انه يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح حتى يكون الاديم على اصابع الرجل وظاهر القدمين انتهى فلو اتخذ خفا من زجاج او خشب او حديد لا يجوز المسح عليه عندنا خلافا للشافعي فيما يمكن متابعة المشي فيه بغير عصا واما الجرموق فهو فارسي معرب ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف وقال الشافعي لا يجوز المسح عليه لان الحاجة لا تدعو اليه ولان الخف بدل عن الرجل فلو جاز المسح على الجرموق لصار بدلا عن الخف والخف لا بدل له ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين رواه ابو داود من حديث بلال وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه الطبراني في معجمه والبيهقي من حديث انس بن مالك ولانه تبع للخف استعمالا من حيث المشي والقيام والقعود وغرضا فان الخف وقاية للرجل فكذا الجرموق وقاية للخف تبعا له وكلاهما تبع الرجل فصار كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف لا يقال كيف بطل المسح بنزع الجرموق ولم يبطل بنزع احد طاقي الخف لانا نقول بالمسح ظهرت اصالة الجرموق فصار نزعه كنزع الخف بخلاف نزع احد

طاقی الخف لانه جزوٴ من الخف لم یاخذ الاصالة اصلا کما اذا غسل رجله ثم زال جلدها لم
تجب علیه غسلها ثانیا ولا یقال ایضا لو کان بدلا عن الرجل لکان ینبغی ان لا یجوز المسح
علی الخف بعد نزعه لانا نقول الخف لم یکن محلا للمسح حال قیام الجرموق فاذا زال صار محلا
للمسح وما ذکره النووی من ان الموق هو الخف مخالف لما ذکره اهل اللغة کالجوهری
والمطرزی فانهما قالا ان الجرموق والموق یلبسان فوق الخف فعلم انهما غیر الخف وقولهم
ان الحاجة لا تدعو الیه ممنوع ومناقض لمذهبهم فی الخف من الزجاج او الحدید کما قدمناه
ویشترط لجواز المسح علی الجرموقین ان لا یحدث قبل لبسهما حتی لو لبس الخف علی طهارة ثم
احدث قبل لبس الجرموق ثم لبسه لا یجوز له ان یمسح علیه سواء لبسه قبل المسح علی الخف
او بعده لان حکم الحدث استقر علیه لحلول الحدث به فلا یزال بمسح غیره وکذا لو لبس الموق
قبل الحدث ثم احدث فادخل یده فمسح خفیه لا یجوز لانه مسح فی غیر محل الحدث ولو
نزع احد موقیه بعد المسح علیهما وجب مسح الخف البادی واعادة المسح علی الموق الاخر لانتقاض
وظیفتهما کنزع احد الخفین لان انتقاض المسح لا یتجزی وفی بعض روایات الاصل ینزع
الاخر ویمسح علی الخفین وجه الظاهر انه فی الابتداء لو لبس علی احدهما کان له ان یمسح علیه
وعلی الخف الاخر فکذا هذا والخف علی الخف کالجرموق عندنا فی سایر احکامه کذا فی الخلاصة
وکذا الخف فوق اللفافة یدل علیه ما فی غایة البیان من ان ما جاز المسح علیه اذا لم یکن
بینه وبین الرجل حایل جاز المسح علیه اذا کان بینهما حایل کخف اذا کان تحته خف او لفافة
انتهی فهذا صریح فی ان اللفافة علی الرجل لا تمنع المسح علی الخف فوقها ووقع فی شرح
ابن الملك عن الکافی انه لو لم یکن خفاه صالحین للمسح لخرقهما یجوز علی الموقین اتفاقا
ونقل من فتاوی الشادی انه ما یلبس من الکرباس المجرد تحت الخف یمنع المسح علی الخف
لکونه فاصلا وقطعة کرباس تلف علی الرجل لا یمنع لانه غیر مقصود باللبس لکن یفهم مما
ذکر فی الکافی انه یجوز المسح علیه لان الخف الغیر الصالح للمسح اذا لم یکن فاصلا فلان لا یکون
الکرباس فاصلا اولی انتهی وقد وقع فی عصرنا بین فقهاء الروم بالروم کلام کثیر فی هذه
المسئلة فمنهم من تمسك بما فی فتاوی الشادی وافتی بمنع المسح علی الخف الذی تحت الکرباس
ورد علی ابن الملك فی عزوه للکافی اذ الظاهر ان المراد به کافی النسفی ولم یوجد فیه
ومنهم من افتی بالجواز وهو الحق لما قدمناه عن غایة البیان وقد قال یعقوب باشا
انه مفهوم من الهدایة والکافی ویدل علیه ایضا ما ذکره الشارحون فی مسئلة نزع الخف
فی الکلام مع الشافعی فی قوله انه اذا اعادهما یجوز له المسح من غیر غسل الرجلین معللا
بانه لم یظهر من محل الفرض شیء فقالوا فی الرد علیه ان قوله لم یظهر من محل الفرض
شیء یشکل بما لو اخرج الخفین عن رجلیه وعلی الرجلین لفافة فانه یبطل المسح وان لم
یظهر من محل الفرض شیء انتهی فهذا ظاهر فی صحة المسح علی الخف فوق اللفافة وفی
المبتغی بالغین المعجمة ولو ادخل یده تحت الجرموق ومسح علی ظهر الخف لم یجز بخلاف ما لو کان

کان الخرق المانع ظاهر الجرموق وقد ظهر الخف فله المسح علی الخف او علی الجرموق
لانهما کخف واحد وان کان الخرق یسیرا فمسح علی بعض الصحیح وعلی بعض الخرق وهو کله
ثلاثة اصابع لم یجزه انتهی وفی منیة المصلی ولا یجوز المسح علی الجرموق المخرق وان
کان خفاه غیر مخرق انتهی وینبغی ان یقال ان کان الخرق فی الجرموق مانعا لا یجوز المسح
علیه وانما یجوز المسح علی الخف لا غیر لما علم ان المخرق خرقا مانعا وجوده کعدمه
فکانت الوظیفة للخف فلا یجوز المسح علی غیره وقد صرح به فی السراج الوهاج فقال
والشرط الثانی لجواز المسح علی الجرموق ان یکون الجرموق لو انفرد جاز المسح علیه حتی
لو کان به خرق کثیر لا یجوز المسح علیه ولا یجوز المسح علی الجرموق اذا کان من کرباس ونحوه
لانه لا یمکن قطع السفر وتتابع المشی علیهما کما لو لبسهما علی الانفراد الا ان یکونا رقیقین
یصل البلل الی ما تحتهما فحینئذ یجوز ویکون مسحا علی الخف کذا فی الذخیرة وغیرها
وفی الخلاصة وغیرها ولو کان الجرموقان واسعین فیفضل الجرموق من الخف ثلاثة اصابع
فمسح علی تلك الفضلة لم یجز الا اذا مسح علی الفضلة بعد ان یقدم رجلیه علی تلك الفضلة
حینئذ جاز ولو زال رجله عن ذلك الموضع اعاد المسح انتهی وفی التجنیس بعد ان نقل
هذا عن ابی علی الدقاق قال وفیه نظر ولم یذکر وجهه وفی القنیة جعل الخف کالجرموق
فی هذا من انه اذا فضل من الجرموق او الخف قدر ثلاثة اصابع لم یجز المسح علیها قوله
والجورب المجلد والمنعل والثخینین ای یجوز المسح علی الجورب اذا کان مجلدا او منعلا او
ثخینا یقال جورب مجلد اذا وضع الجلد علی اعلاه واسفله وجورب منعل ومنعل
الذی وضع علی اسفله جلدة کالنعل للقدم وفی المستصفی انعل الخف ونعله جعل له نعلا
هکذا فی کثیر من الکتب فیجوز فی المنعل تشدید العین مع فتح النون کما یجوز تسکین النون
وتخفیف العین وفی معراج الدرایة والمنعل بالتخفیف وسکون النون والظاهر ما قدمناه
کما لا یخفی وفی فتاوی قاضی خان ثم علی روایة الحسن ینبغی ان یکون النعل الی الکعبین
وفی ظاهر الروایة اذا بلغ النعل الی اسفل القدم جاز والثخینین ان یقوم علی الساق من غیر
شد ولا یسقط ولا یشف انتهی وفی التبیین ولا یری ما تحته ثم المسح علی الجورب اذا
کان منعلا جایز اتفاقا واذا لم یکن منعلا وکان رقیقا غیر جایز اتفاقا وان کان ثخینا
فهو غیر جایز عند ابی حنیفة وقالا یجوز لما رواه الترمذی عن المغیرة بن شعبة قال
توضا النبی صلی الله علیه وسلم ومسح علی الجوربین وقال حدیث حسن صحیح ورواه
ابن حبان فی صحیحه ایضا ولانه یمکن المشی فیه اذا کان ثخینا وله انه لیس فی معنی الخف
لانه لا یمکن مواظبة المشی فیه الا اذا کان منعلا وهو محمل الحدیث وعنه انه رجع الی قولهما
وعلیه الفتوی کذا فی الهدایة واکثر الکتب لانه فی معنی الخف فالتاویل المذکور للحدیث
وصرف لدلالته عن مقتضاه بغیر سبب فلا یسمع علی ان الظاهر انه لو کان المراد به ذلك
لنص علیه الراوی وهذا الخلاف الرقیق فان الدلیل یفید اخراجه من الاطلاق لکونه لیس فی

معنى الخف وما نقل من تضعيفه عن الامام احمد وابن مهدى ومسلم حتى قال النووى
كل منهم لو انفرد قدم على الترمذى مع ان الجرح مقدم على التعديل فلا يضر لكونه روى
من طرق متعددة ذكرها الزيلعى المخرج وهى وان كانت كلها ضعيفة اعتضد بعضها
ببعض والضعيف اذا روى من طرق صار حسنا مع ما ظهر من مسح كثير من الصحابة
من غير نكير منهم على فاعله كما ذكره ابو داود فى سننه ثم مع هذا كله لم يوجد من المعنى
ما يقوى على الاستدلال بالمنع فلا جرم ان كان الفتوى على الجواز وما فى البدايع من
انها حكاية حال لا عموم لها فلم لم يرد ما رواه الطبرانى عن بلال قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين والجوربين وفى الخلاصة فان كان الجورب
من مرعزى صوف لا يجوز المسح عليه عندهم المرعزى بهم مكسورة وقد تفتح فراء ساكنة
فعين مهملة مكسورة فزاء مشددة مفتوحة فالف مقصورة وقد تمد مع تخفيف الزاى وقد
تحذف مع بقا التشديد الزغب الذى تحت شعر العنز كذا فى شرح النقاية وفى
المجتبى لا يجوز المسح على الجورب الرقيق من غزل او شعر بلا خلاف ولو كان ثخينا
يمشى معه فرسخا فصاعدا كجورب اهل مرو فعلى الخلاف وكذا الجورب من جلد
رقيق على الخلاف ويجوز على الجورب اللبدية وعن ابى حنيفة لا يجوز قالوا ولو شاهد
ابو حنيفة صلابتها لافتى بالجواز ويجوز على الجاروق المشقوق على ظهر القدم وله
ازرار يشدها عليه يسده لانه كغير المشقوق وان ظهر من ظهر القدم شئ فهو كخروق
الخف قلت واما الخف الدوراخى الذى يعتاد لبسها زماننا فان كان مجلدا يستر
جلدة الكعب يجوز والا فلا كذا فى معراج الدراية وفى الخلاصة المسح على الجاروق ان
كان يستر القدم ولا يرى من الكعب ولا من ظهر القدم الجلد ان كان الجلد متصلا بالجاروق
بالخرز جاز المسح عليه وان شد بشئ لا ولو ستر القدم باللفافة جوز مشايخ سمرقند ولم
يجوز مشايخ بخارى انتهى ثم ذكر التفصيل المذكور للجورق عن المجتبى فى الجورب من
الشعر وفيها ايضا وتفسير المنعل ان يكون لجورب الصبيان الذى يمشون عليها فى تخونة
الجورب وغلظ النعل وفى فتاوى قاضى خان الجورق اسم فارسى لخف معروف
وعامة المشايخ على انه اذا كان يظهر منه ظهر القدم قدر ثلاثة اصابع لا يجوز وبعضهم
جوزوا ذلك لان عوام الناس يتارفون به خصوصا فى بلاد المشرق اما اذا كان يظهر
منه قدر اصبع او اصبعين فانه يجوز فى قولهم قوله لا على عمامة وقلنسوة وبرقع
وقفازين اى لا يجوز المسح على هذه الاشيا العمامة والقلنسوة بفتح القاف وضم السين
معروفتان والبرقع بضم البا الموحدة وسكون الرا وضم القاف وفتحها خرقة تثقب للعينين
يلبسها الدواب ونسا الاعراب على وجوههن والقفاز بالضم والتشديد شئ يعمل لليدين
يحشى بقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المراة فى يديها وهما
قفازين كما فى الصحاح وقد يكون من الحلى تتخذه المراة ليديها ورجليها ومن ذلك يقال

يقال تقفزت المراة بالحنا اذا نقشت يديها ورجليها كما فى الجمهرة لابن دريد وقد يتخذه
الصايد من جلد ولبد ليغطى الاصابع والكف ثم عدم جواز المسح على هذه ما عدا العمامة
لا يعرف فيه خلاف ثابت عن من يعتد به وفى معراج الدراية ولو مسحت على خمارها
ونفذت البلة الى راسها حتى ابتل قدر الربع به يجوز قال مشايخنا اذا كان الخمار جديدا
يجوز لان ثقوب الحديد لم ينسد بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم يكن جديدا لا يجوز
لانسداد ثقوبه انتهى واما على العمامة فاجمعوا على عدم جوازه الا احمد فانه اجازه بشرط
ان تكون ساترة لجميع الراس الا ما جرت العادة بكشفه وان يكون تحت الحنك منها شئ سوا
كانت لها ذوابة او لم تكن وان لا تكون عمامة محرمة فلا يجوز المسح على العمامة المغصوبة ولا
يجوز للمراة اذا لبست عمامة الرجل ان تمسح عليها والاظهر عند احمد وجوب استيعابها والتوقيت
فيها كالخف ويبطل بالنزع والانكشاف الا ان يكون يسيرا مثل ان يحك راسه او يرفعها
لاجل الوضو وفى اشتراط لبسها على طهارة روايتان واستدل بما ورد من مسحه صلى
الله عليه وسلم على العمامة كما رواه مسلم من حديث بلال والحجة للجمهور ان الكتاب العزيز
ورد بغسل الاعضا ومسح الراس فلا يزاد على الكتاب بخبر شاذ بخلاف الخف فان الاخبار
فيه مستفيضة تجوز الزيادة بمثلها على الكتاب وقد اخرج الترمذى عن ابى عبيدة بن
محمد بن عمار بن ياسر قال سالت جابر بن عبد الله عن المسح على الخفين فقال السنة
يا ابن اخى وسالته عن المسح على العمامة فقال امس الشعر وقال محمد بن الحسن فى موطاته اخبرنا
مالك قال بلغنى عن جابر بن عبد الله انه سئل عن المسح على العمامة فقال لا حتى تمس
الشعر الما قال محمد وبهذا ناخذ ثم قال اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رايت صفية
بنت ابى عبيد توضات وتنزع خمارها ثم تمسح براسها قال نافع وانا يومئذ صغير قال محمد
وبهذا ناخذ لا تمسح على الخمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على العمامة كان ثم ترك كذا فى
غاية البيان بعد ان ذكر تاويله بان بلالا كان بعيدا فمسح النبى صلى الله عليه وسلم
على راسه ولم يضع العمامة عن راسه فظن بلال انه عليه السلام مسح على العمامة او اراد
بلال المجاز اطلاقا لاسم الحال على المحل وفى معراج الدراية ان التاويل بعيد لانه حكم
يلزمه غير الراى والصواب ان نقول اذا ثبت روايته سالما عن المعارض ثبت جواز
المسح على العمامة انتهى يعنى ولو تسلم لما قدمناه من معارضة الكتاب لها قوله
والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة كالغسل اى لما تحتها وليس ببدل والجبيرة كما ذكره المغرب
فى الطلبة عيدان تربط على الجرح وتجبر بها العظام وفى المغرب جبر الكسر جبرا وجبر
بنفسه جبورا والجبران فى مصادره غير مذكور والجبر غير فصيح وجبر بمعنى اجبر لغة
ضعيفة وان قل استعمال المجبور بمعنى المجبر وقرحه قرحا جرحه وهو قريح ومقروح
وقرح انتهى وفى القاموس القرحة قد يراد بها الجراحة وقد يراد بها ما يخرج فى البدن من بثوث
انتهى واياما كان المراد هنا فالحكم المذكور له يختلف ثم الاصل فى شرعيته على ما ذكر غير

واحد من مشايخنا ما عن علي رضي الله عنه قال انكسرت احدى زندي فسالت رسول
الله صلى الله عليه وسلم فامرني ان امسح على الجبائر رواه ابن ماجة وفي اسناده عمرو
ابن خالد الواسطي متروك قال النووي في هذا الحديث اتفقوا على ضعفه وفي المغرب
انكسرت احدى زندي على صوابه كسر احد زنديه لان الزند مذكر والزندان عظما
الساعد ونقل المصنف في المستصفى خلافا في انه هل كان الكسر يوم احد او يوم خيبر
وذكر الزيلعي المخرج احاديث دالة على الجواز وضعفها ويكفي في هذا الباب ما صح عن
ابن عمر رضي الله عنهما انه مسح على العصابة كما ذكره الحافظ المنذري فان الظاهر ان
الموقوف في هذا كالمرفوع فان الابدال لا تنصب بالراي والباقي استيناس لا يضره
التضعيف ان تم اذا لم يقو بعضه ببعض اما اذا قوي فيستدل به كما قدمناه ولم يذكر المصنف
رحمه الله صفة المسح على الجبيرة والملحق بها لوجود الاختلاف في نقل المذهب فاعلم انه
لا خلاف في انه اذا كان المسح على الجبيرة يضره انه يسقط عنه المسح لان الغسل يسقط بالعذر
فالمسح اولى وانما الخلاف فيما اذا كان لا يضره ففي المحيط ولو ترك المسح على الجبائر والمسح
يضره جاز فان لم يضره لم يجز تركه ولا تجوز الصلاة بدونه عند ابي يوسف ومحمد ولم يحك
في الاصل قول ابي حنيفة وقيل عنده يجوز تركه والصحيح ان عنده مسح الجبيرة واجب
وليس بفرض حتى تجوز بدونه الصلاة لان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وحديث
علي من اخبار الآحاد فاوجبنا العمل به دون العلم فحكمنا بوجوب المسح عملا ولم نحكم بفساد
الصلاة حال عدم المسح لان الحكم بالفساد يرجع الى العلم وهذا الدليل لا يوجبه ويوافقه
ما في شرح الطحاوي والزيادات والذخيرة ان المسح ليس بفرض عنده وكذا ذكر القدوري
في تجريده انه الصحيح وكذا صحح في الغاية كما في المحيط وفي التجنيس الاعتماد على انه ليس
بفرض عنده وفي الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما بعدم جواز الترك انتهى ويوافقه
ما ذكره صاحب المجمع في شرحه من قوله وقيل الوجوب متفق عليه وهذا اصح وعليه
الفتوى لان المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها ووظيفة هذا العضو الغسل عند الامكان
والمسح على الجبيرة عند عدمه كالتيمم وكما لا يقال ان الوضوء لا يجب عند العجز عن الماء فلا
يجب التيمم كذلك لا يقال ان غسل ما تحتها سقط فيسقط المسح بل هو واجب بدليله كما
وجب التيمم بدليله انتهى فحاصله انه قد اختلف التصحيح في افتراضه او وجوبه ولم ار
من صحح استحبابه على قوله وقد جنح المحقق في فتح القدير الى تقوية القول بوجوبه حيث
قال ما معناه وغاية ما يفيد الوارد في المسح على الجبيرة الوجوب فعدم الفساد بتركه اوفق
بالاصول وحكم على قول الخلاصة الماضي بانه اشتهر عن ابي حنيفة شهرة نقيضه عنه ولعل
معنى ذلك ما قيل ان عنه روايتين انتهى وهذا مبني على ما ذكره في المحيط ان الحكم
بالفساد يرجع الى العلم فلا يثبت بدليل ظني وفيه بحث فان الكلام في الصلاة مفسد
لها مع ان ترك الكلام فيها ثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه

هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فلا يكون الحكم بالفساد من باب العلم فيجوز ثبوته
بظني كذا في التوشيح وقد يقال ان الحكم بالفساد بسبب الكلام ليس ثابتا بالحديث
لانه انما افاد كونه محظورا انتهى فيها والاتفاق على انه حظر يرتفع الى الافساد فهو
انما ثبت بالاتفاق لا بالحديث ولا يخفى انه على القول بوجوبه لا افساد بتركه اذا لم
يمسح وصلى فانه يجب عليه اعادة تلك الصلاة لما عرف من ان كل صلاة اديت مع
ترك واجب وجبت اعادتها هذا وقد ذكر الشيخ ابو بكر الرازي تفصيلا على قول
ابي حنيفة فقال ان كان ما تحت الجبيرة لو ظهر امكن غسله فالمسح واجب بالاصل
ليتعلق بما قام مقامه كمسح الخف وان كان ما تحتها لو ظهر لا يمكن غسله فالمسح عليها
غير واجب لان فرض الاصل قد سقط فلا يلزم ما قام مقامه كالمقطوع القدم اذا
لبس الخف قال الصيرفي وهذا احسن الاقوال ويؤيده ما ذكره المصنف في المصفى
ان الخلاف في المجروح اما المكسور فيجب عليه المسح بالاتفاق كذا في السراج الوهاج
فينبني ما في المصفى على تفصيل الرازي لا كما توهمه في فتح القدير من انه مبني على ان
خبر المسح عن علي في المكسور انتهى وهذا كله باطلاق شامل لما اذا كانت الجراحة
بالراس وقد صرح به في البدائع فقال ولو كانت الجراحة على راسه وبعضه صحيح فان
كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث اصابع لا يجوز الا ان يمسح عليه
لان المفروض من مسح الراس هذا القدر وهذا القدر من الراس صحيح فلا حاجة
الى المسح على الجبائر وان كان اقل من ذلك لم يمسح لان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة
ويمسح على الجبائر انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة ومن كان جميع راسه مجروحا لا يجب المسح
عليها لان المسح بدل عن الغسل ولا بدل له وقيل يجب انتهى والصواب هو الوجوب
وقوله المسح بدل غير صحيح لان المسح على الراس اصل بنفسه لا بدل كما لا يخفى وفي
شرح الجامع الصغير لقاضي خان والمسح على الجبائر على وجوه ان كان لا يضره غسل
ما تحته يلزمه الغسل وان كان يضره الغسل بالماء البارد ولا يضره الغسل بالماء الحار
يلزمه الغسل بالماء الحار وان كان يضره الغسل ولا يضره المسح يمسح ما تحت الجبيرة
ولا يمسح فوقها انتهى قالوا ينبغي ان يحفظ هذا فان الناس عنه غافلون لكن قال
في السراج الوهاج ولو كان لا يمكنه غسل الجراحة الا بالماء الحار خاصة ولا يمكنه تما
سواه لم يجب عليه تكلف الغسل بالماء الحار ويجزيه المسح لاجل المشقة انتهى والظاهر
الاول كما لا يخفى ولهذا اقتصر المحقق في فتح القدير عليه ولم ينقل غيره وقيده بان يكون
قادرا عليه وهو ظاهر وقد قدمنا ان المسح على الجبيرة ليس ببدل بخلاف المسح على
الخفين ولهذا لا يمسح على الخف في احد الرجلين ويغسل الاخرى لانه يؤدي الى الجمع
بين الاصل والبدل ولو كانت الجبيرة على احدى رجليه مسح عليها وغسل الاخرى ولا
يكون ذلك جمعا بين الاصل والبدل ولهذا ايضا لو مسح على خرق رجله المجروحة وغسل

مطلب مهم

الصحيحة ولبس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضأ وينزع الخف لان المجروحة مغسولة
حكما ولا تجتمع الوظيفتان في الرجل وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة ان ترك المسح
على الجبائر وهو لا يضره يجوز ينبغي ان يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت
كالزاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس على الجريحة ايضا بعد
ما مسح على جبيرتها فانه يمسح عليهما لان المسح عليها كالغسل لما تحتها كذا في الخلاصة
وهذا كله ظاهر في ان هذا المسح ليس ببدل عن الغسل وظاهر ما في الهداية انه
بدل وتعقبه بعض الشارحين بانه ليس ببدل بدليل ما ذكرنا من الفرق بينه وبين
مسح الخف فكان اصلا لا بدلا واجيب بانه في نفسه بدل بدليل انه لا يجوز عند القدرة
على الغسل لكن نزل منزل الاصل لعدم القدرة عليه فكان كالاصل بخلاف المسح على
الخفين فانه لم يعط له حكم الغسل بل هو بدل محض ولهذا الوجه جمع بينه وبين الغسل او بين
المسح على الجبيرة يلزم الجمع بين الاصل والبدل حقيقة او حكما ثم اعلم ان قوله فلا
فلا يتوقت اي لا يتوقت المسح على الجبيرة بوقت معين لانه كالغسل لما تحتها وانما قيدنا
بالوقت المعين لانه موقت بالبرء كما سيجي وهذه من المسائل التي يخالف فيها مسح الجبيرة
مسح الخف قوله ويجمع مع الغسل اي يجمع الغسل على الجبيرة مع الغسل وقد قدمناه وهذه
هي الثانية من المسائل قوله ويجوز وان شدها بلا وضوء لان في اعتباره في تلك الحالة
حرجا ولان غسل ما تحتها سقط وانتقل الى الجبيرة بخلاف الخف وهذه هي الثالثة وفي
تعبيره يجوز دون يجب اشارة الى ان المسح على الجبيرة ليس بفرض قوله ويمسح على كل
العصابة كان تحتها جراحة اولا فيه مسألتان الاولى ان استيعاب مسح العصابة واجب وكذا
الجبيرة ولم تذكر في ظاهر الرواية وذكر فيها روايتين صاحب الخلاصة في رواية الاستيعاب
شرط وفي رواية لو مسح على الاكثر يجوز وعليه الفتوى وقال المصنف في الكافي
ويكتفى بالمسح على اكثرها في الصحيح لئلا يودي الى فساد الجراحة انتهى فكان ينبغي
ان يقول في المتن ويمسح على اكثر العصابة الثانية جواز المسح على جميع العصابة ولا يشترط
ان تكون الجراحة تحت جميعها بل يكفي ان يكون تحت بعضها جراحة وهذا ليس على اطلاقه
وقد بينه في المحيط فقال اذا زادت الجبيرة على رأس الجرح ان كان حل الخرقة وغسل
ما تحتها يضر الجراحة يمسح على الكل تبعا وان كان الحل والمسح لا يضر بالجرح لا يجزيه مسح
الخرقة بل يغسل ما حول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة وان كان يضره المسح ولا يضره
الحل يمسح الخرقة التي على رأس الجرح ويغسل حواليها وتحت الخرقة الزائدة اذ الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها انتهى قال المحقق في فتح القدير ولم ار لهم ما اذا ضره الحل لا المسح لظهور
انه حينئذ يمسح على الكل انتهى ولا يخفى انه يستفاد من عبارة المحيط فانه اعتبر في القسم
الاول ضرر الحل مطلقا سواء ضره المسح معه اولا ولا فرق بين الجراحة وغيرها كالكي
والكسر لان الضرورة تشمل الكل ومن ضرر الحل ان تكون الجراحة في موضع لو زال عنه الجبيرة

الجبيرة او الرباط ما لا يمكنه ان يشد ذلك بنفسه فانه يجوز له المسح على الجبيرة والرباط
وان كان لا يضره المسح على الجراحة ذكره قاضي خان في فتاواه ولا يعرى اطلاقه عن
بحث فانه لو امكنه ان يستعين بغيره في شدها على الوجه المشروع ينبغي ان يتعين عليه
ذلك كما لا يخفى ثم قد عرف من هذا انه كان ينبغي للمصنف ان يقول ويمسح على اكثر
العصابة ونحوها وان لم يكن تحت بعضها جراحة ان ضره الحل ويشمل كلامه عصابة المفتصد
وفي الخلاصة وايضا لو سال الى الموضع الذي لم تستره العصابة فرض لانها بادية انتهى
ومنهم من قال لا ويكفيه المسح وعليه مشى في مختارات النوازل وفي الذخيرة وغيرها
وهو الاصح لانه لو كلف غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة وتنفذ البلة الى
موضع الفصد فيتضرر وفي تتمة الفتاوى الصغرى واذا علم يقينا ان موضع الفصد
قد اندمل يلزمه غسل ذلك الموضع ولا تجزيه المسح انتهى وفي امامة المفتصد لغيره
اقوال ثالثها انه لا يؤم على الفور ويؤم بعد زمان وظاهر ما في فتاوى قاضي خان اختيار
الجواز مطلقا ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء او علكا او دخل جلدة مرارة او مرهما
فان كان يضره نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان كان باعضائه شقوق امر الماء
عليها ان قدر والا تركه وغسل ما حوله كذا في فتح القدير وغيره وفي المغرب الشقاق بالضم
تشقق الجلد ومنه طال اشقاق رجله وهو خاص واما الشق فواحد الشقوق فهو عام قوله
وان سقطت عن برء بطل والا لا اي ان سقطت الجبيرة عن برء بطل المسح لزوال العذر
وان لم يكن السقوط عن برء لا يبطل المسح لقيام العذر المبيح للمسح والبرء بالضم
وهو الصحة وتمام الجواب في هذه المسألة على ما في عامة الكتب ان الجبيرة ان سقطت عن
برء فان كان خارج الصلاة وهو متطهر غسل موضع الجبيرة ولا يجب عليه غسل باقي الاعضاء
وان كان في الصلاة فان كان بعد ما قعد قدر التشهد فهي احدى المسائل الاثني عشر
الاتية في موضعها وان كان قبل القعود غسل موضعها واستقبل الصلاة لانه ظهر حكم
الحدث السابق على الشروع فصار كانه شرع من غير غسل ذلك الموضع وان سقطت عن
غير برء لم يبطل المسح سواء كان في الصلاة او خارجها حتى انه اذا كان في الصلاة مضى
عليها ولا يستقبل ولهذا اذا اعادها او غيرها لا يجب عليه اعادة المسح عليها والاحسن
ان يعيد المسح كذا في الخلاصة وفتاوى قاضي خان والولوالجي لان المسح على الاولى
كان بمنزلة الغسل فعلى هذا ما في الذخيرة عن ابي يوسف رجل به جرح يضره اصابة
الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها قال يمسح على العصابة الباقية بمنزلة
الخفين والجرموقين ولا يجزيه حتى يمسح انتهى ليس بظاهر بل الظاهر ما قدمناه ان
الاعادة مستحبة لا واجبة ومن الغريب ما نقله الزاهدي في القنية انها اذا سقطت
عن غير برء لا يبطل المسح عند ابي حنيفة ويبطل عندهما انتهى ولم يتعرض المصنف لما اذا
برأ موضع الجبيرة ولم تسقط قال الزاهدي ولم يذكر في عامة كتب الفقه اذا برأ موضع

للجبيرة قال الزاهدي ولم يذكر في عامة كتب الفقه اذا برا موضع الجبائر ولم تسقط
وذكر في الصلاة للنقي الكرابيسي انه يبطل المسح انتهى وينبغي ان يقال هذا اذا كان مع
ذلك لا يضره ان الها اما اذا كان يضره لشدة لصوقها به ونحوه فلا والله سبحانه اعلم
والدوا كالجبيرة اذا امر الما عليه ثم سقط كان على التفصيل ثم اعلم ان المسح على
الجبيرة يخالف المسح على الخف من وجوه الاول ان الجبيرة لا يشترط شدها على وضوء
بخلاف الخف الثاني ان مسح الجبيرة غير موقت بوقت معين بخلاف الخف الثالث ان
الجبيرة اذا سقطت عن غير برو لا ينتقض المسح بخلاف الخف الرابع اذا سقطت عن
برو لا يجب الا غسل ذلك الموضع اذا كان على وضوء بخلاف الخف فانه يجب عليه
غسل الرجلين الخامس ان الجبيرة يستوي فيها الحدث الاكبر والاصغر بخلاف الخف السادس
ان الجبيرة يجب استيعابها في المسح في رواية بخلاف الخف فانه لا يجب رواية واحدة
هكذا ذكر الزيلعي وقد يزاد عليها ايضا فنقول السابع ان الصحيح وجوب مسح الكثر
الجبيرة بخلاف الخف الثامن انهم اختلفوا هل يشترط تكرار مسح الجبيرة فمنهم من شرط
المسح ثلاثا الا ان تكون الجراحة في الراس فلا يلزمه تكرار المسح ومنهم من قال التكرار
ليس بشرط ويجوز له ان يمسح مرة واحدة كمسح الراس والخفين وهو الاصح عند علمائنا
كذا في الذخيرة بخلاف مسح الخف لم يشترط تكراره اتفاقا التاسع انه اذا مسح عليها ثم
شد عليها اخرى او عصابة جاز المسح على الفوقاني بخلاف الخف اذا مسح عليه لا يجوز المسح
على الفوقاني كما قدمناه العاشر انه اذا دخل الما تحت الجبائر لا يبطل المسح بخلاف
الخف ذكره الزاهدي الحادي عشر ان النية لا تشترط فيه باتفاق الروايات بخلاف
المسح على الخف كما سياتي الثاني عشر انه اذا زالت العصابة الفوقانية التي مسح عليها
لا يعيد المسح على التحتانية كما قدمناه بخلاف الخف الثالث عشر اذا كان الباقي من
العضو المعصوب اقل من ثلاث اصابع كاليد المقطوعة والرجل جاز المسح عليها بخلاف
المسح على الخفين كما قدمناه الرابع عشر ان مسح الجبيرة ليس ثابتا بالكتاب اتفاقا بخلاف
مسح الخف فان فيه خلافا كما قدمناه الخامس عشر ان مسح الجبيرة يجوز تركه في بعض
الروايات بخلاف المسح على الخفين فانه لا يجوز تركه مع ارادة عدم الغسل قوله ولا
يفتقر الى النية في مسح الخف والراس على الصحيح لانهما ليسا بعبادة على اصلنا لان النية
لا تشترط الا فيما هو عبادة او وسيلة دل الدليل على اشتراطها فيها كالتيمم ولم يوجد
فيما نحن فيه وبهذا ظهر ضعف ما في جوامع الفقه ان النية شرط في مسح الخف

مطلب المسح على الجبيرة يخالف المسح على الخف من خمسة عشر وجها

باب الحيض اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس
بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من ذهب الى الثاني ومنهم من ذهب الى الاول
وهو الانسب لان المصنف يقول بعد هذا باب الانجاس ولما فرغ من الاحداث التي
يكثر وقوعها ذكر ما هو اقل وقوعا منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته او لكونه

او لكونه حالة معهودة في بنات ادم دون النفاس كذا في العناية لكن الظاهر من كلام
المصنف انه من الانجاس بدليل التعريف وافرده لاختصاصه باحكام على حدة وقدمه
لكثرة مناسبته بالاحداث حتى كانت الاحكام المختصة بالاحداث ثابتة له ولا يضر اختصاصه
نوع من النجس باحكام وبهذا اندفع ما في النهاية كما لا يخفى واعلم ان باب الحيض من غوامض
الابواب خصوصا من المتحيرة وتفاريعها ولهذا اعتنى به المحققون وافرده محمد في كتاب
مستقل ومعرفة مسائل الحيض من اعظم المهمات لما يترتب عليها ما لا يحصى من الاحكام
كالطهارة والصلاة وقراة القران والصوم والاعتكاف والحج والبلوغ والوطي والطلاق
والعدة والاستبرا وغير ذلك من الاحكام فكان من اعظم الواجبات لان عظم منزلة العلم
بالشي بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض اشد من ضرر الجهل
بغيرها فيجب الاعتنا بمعرفتها وان كان الكلام فيها طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك
ولا التفات الى كراهة اهل البطالة ثم الكلام فيه في عشرة مواضع في تفسيره لغة
وشرعا وسببه وركنه وشرطه وقدره والوانه واوانه ووقت ثبوته والاحكام المتعلقة
به اما تفسيره لغة فقال اهل اللغة اصله السيلان يقال حاض الوادي اي سال فسمي
حيضا لسيلانه في اوقاته وقال الازهري الحيض دم يرخيه رحم المراة بعد بلوغها في
اوقات معتادة ويقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فهي حايض بحذف
التا لانه صفة المونث خاصة فلا يحتاج الى علامة تانيث بخلاف قايمة ومسلمة هذه
اللغة الفصيحة المشهورة وحكى الجوهري عن الفرا انه يقال ايضا حايضة وله عشرة
اسما حيض وكمث بالمثلثة وضحك واكبار واعصار ودراس وعراك وفراك بالفا
وطمس بالسين المهملة ونفاس وزاد بعضهم طمث بالمثناة وطمو بالهمز واما تفسيره
شرعا بناء على انه من الانجاس فما ذكره المصنف بقوله هو دم ينفضه رحم امراة سليمة عن
دا وصغر فدخل في قوله دم غير المعرف وشمل الدم الحقيقي والحكمي وخرج بقوله ينفضه
رحم امراة دم الرعاف والجراحات وما يكون منه لا من ادمية وما يخرج من الدبر من الدم
فانه ليس بحيض لكن يستحب لها ان تغتسل عند انقطاع الدم فان امسك زوجها عن الاتيان
احب الي كذا في الخلاصة ولم يخرج الاستحاضة لان المراد بالرحم هنا الفرج وانما خرجت
بقوله سليمة عن دا اي دا برحمها وانما قيدنا به لان مرض المراة السليمة الرحم لا يمنع كون
ما تراه في عادتها مثلا حيضا كما لا يخفى وخرج به النفاس ايضا لان بالرحم دا بسبب الولادة
وهذا اولى مما قالوا ان النفاس خرج به لان النفسا في حكم المريضة حتى اعتبر من عاتها
من الثلث فان ظاهره ان مرض المراة يمنع كونها حايضا وقد علمت خلافه وقد خرج به ايضا
ما تراه الصغيرة فانه دم استحاضة لكن قال بعضهم ان ما تراه المراة قبل استكمال تسع
سنين فهو دم فاسد ولا يقال له استحاضة لان الاستحاضة لا تكون الا على صفة لا تكون
حيضا ولهذا قال الازهري الاستحاضة سيلان الدم في غير اوقاته المعتادة فلهذا

ذكر ما يخرج ما تراه الصغيرة بقوله وصغر وبهذا التقدير يندفع ما ذكره في فتح القدير
من ان هذا التعريف لا يخلو عن تكرر واستدراك لان لفظ الصغر مستدرك والاستحاضة
تكرار اخراجها لخروجها بذكر الرحم وسليمة عن داء وتعريفه بلا استدراك ولا تكرار دم
من الرحم لا لولادة انتهى وقد سبقه الى هذا التعريف صاحب البدايع وفي الظهيرية
والخنثى اذا خرج منه المني والدم فالعبرة للمني دون الدم ثم هذا التعريف بناء على
ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسماه الحدث الكاين عن الدم المحرم للتلاوة والمس
كاسم الجنابة للحدث الخاص لا للماء الخاص فتعريفه ما نعية شرعية بسبب الدم المذكور
عما اشترط فيه الطهارة عن الصوم والمسجد والقران وقد جزم صاحب النهاية بانه من
الاحداث لا الانجاس وعرفه بما في الكتاب فكان تناقضا منه واما سببه فقد قيل
ان امنا حوا عليها السلام حين تناولت من شجرة الخلد فابتلاها الله تعالى بذلك
وبقي هو في بناتها الى يوم التناد بذلك السبب وثبت في الصحيح عن عايشة رضي الله
عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحيض هذا شي كتبه الله على
بنات ادم قال البخاري في صحيحه قال بعضهم اول ما ارسل الحيض على بني اسرايل
قال البخاري وحديث النبي صلى الله عليه وسلم اكبر قال النووي يعني انه عام
في جميع بني ادم واما ركنه فهو بروز الدم من محل مخصوص حتى تثبت الاحكام به
وعند محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فيما لو توضات ووضعت الكرسف ثم احست
بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني
اذا لم يحاذ حرف الفرج الداخل فان حاذته البلة من الكرسف كان حيضا ونفاسا
اتفاقا وكذا الحدث بالبول ولو وضعت ليلا فلما اصبحت رات الطهر تقضي العشا فلو
كانت طاهرة فرات البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع ان لا
لها طاهرة في الصورة الاولى من حين وضعته وحايضا في الثانية حين رفعته اخذ
بالاحتياط فيهما وهذا اولى مما ذكره في النهاية من ان ركنه امتداد درور الدم من
قبل المراة لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي والحيض لا يقوم به لان الامتداد الخا من
معرف له لا انه ركن لان الامتداد لو كان ركنه لما ثبت حكمه قبله وقد علمت ان حكمه
يثبت بمجرد البروز واما شرطه فتقدم نصاب الطهر حقيقة او حكما وعدم نقصانه عن
الاقل وعدم الصغر وفراغ الرحم عن الحبل الذي تنفس بوضعه لان الحامل لا تحيض
وانما قيدنا بقولنا تنفس لانه اذا سقط منها شي لم يستبن خلقه فرات قبل ذلك
يكون حيضا لانه لا يعلم انه حبل بل لحم من البطن فلا تسقط الصلاة بالشك والتحقيق ان لم
الشرطين الاولين واما ما تراه الحامل والصغيرة فليس من الرحم فلم يوجد الركن وعدم
الصغر يعرف بتقديره في مدة يحكم ببلوغها فيها اذا رات الدم واختلف فيها على اقوال
المختار منها تسع وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج واذا رات المبتداة في سن يحكم

يحكم ببلوغها فيه تركت الصلاة والصوم عند اكثر مشايخ بخارى وعند ابي حنيفة لا تترك
حتى يستمر ثلاثة ايام ثم الاصح ان الحيض موقت الى سن الاياس واكثر المشايخ قدروه
بستين سنة ومشايخ بخارى وخوارزم بخمس وخمسين فان رات بعدها لا يكون حيضا
في ظاهر المذهب وفي المجتبى والفتوى في زماننا ان يحكم بالاياس عند الخمسين وفي
شرح الوقاية والمختار انها ان رات دما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا ويبطل
الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده لا وان رات صفرة او خضرة او تربية فهي استحاضة
انتهى وفي فتح القدير ثم انما ينتقض الحكم بالاياس بالدم الخالص فيما يستقبل لا فيما مضى
حتى لا تفسد الانكحة المباشرة قبل المعاودة وفي القنية قضا القاضي ليس بشرط للحكم
بالاياس وهو الاظهر حتى اذا بلغت مدة الاياس فتعتد بالاشهر ولا يحتاج في ذلك
الى القضا انتهى وقد علم اوانه ووقت ثبوته وسيأتي مقداره والوانه واحكامه قوله
واقله ثلاثة ايام واكثره عشرة اي اقل الحيض ثلاثة ايام بالرفع والنصب اما الرفع فعلى
كونها خبر المبتدا وعلى هذا لابد من الاضمار لاستحالة كون الدم ثلاثة ايام فالتقدير
اقل مدة الحيض واما النصب فعلى الظرف ولا يخفى انه ليس بشرط ان يكون الدم ممتدا ثلاثة
ايام بحيث لا ينقطع ساعة حتى يكون حيضا لان ذلك لا يكون الا نادرا بل انقطاع الدم
ساعة او ساعتين فصاعدا غير مبطل للحيض كذا في المستصفى والمراد ان اقل مدته قدر
ثلاثة ايام بلياليها واكثرها قدر عشرة ايام بلياليها كما صرح به في الوافي وانما حذفه
هنا لان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول مثلها من الليالي قال الله تعالى ثلاثة ايام الا
رمزا وقال في موضع اخر ثلاث ليال سويا والقصة واحدة وهذا اهوظاهر الرواية
حتى لو رات عند طلوع الفجر يوم السبت وانقطع عند غروب الشمس يوم الاثنين لا تكون
حايضا وعن ابي يوسف روايتان الاولى وهي قوله انه مقدر بيومين والاكثر الثالث
وهو سبع وستون ساعة على ما في العناية عن النوادر الثانية انه مقدر بثلاثة ايام
وليلتان على ما في التجنيس وفي غيره انها رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي البدايع رواية
الحسن ضعيفة لان كل واحد من عدد الايام والليالي منصوص عليه فلا يجوز ان ينقص منه
وقال الشافعي واحمد اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم
لفاطمة بنت ابي حبيش دم الحيض اسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكي عن الصلاة رواه
ابو داود وغيره باسانيد صحيحة قال النووي وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة
ولنا قوله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام هكذا ذكره اصحابنا
وخرجه الزيلعي المخرج من حديث ابي امامة وواثلة ومعاذ وابي سعيد الخدري وانس
ابن مالك وعايشة بطرق ضعيفة واطال الكلام فيها قال في فتح القدير بعد سردها
فهذه عدة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف
الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا تدرك بالراي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن

وتفسير الايس

النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوى الضعيف وبالجملة فله اصل فى الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر لم تعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا وانما تمسكوا فيه بما رووه عنه عليه السلام قال فى صفة النساء تمكث احداكن شطر عمرها لا تصلى وهو لو صح لم يكن فيه حجة لكن قال البيهقى انه لم يجده وقال ابن الجوزى فى التحقيق هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح انتهى وقال النووى فى شرح المهذب انه حديث باطل لا يعرف وانما ثبت فى الصحيحين تمكث الليالى ما تصلى انتهى واحتج الطحاوى للمذهب بحديث ام سلمة اذ سالت عن المراة تهراق الدما فقال عليه السلام لتنظر عدد الليالى والايام التى كانت تحيضهن من الشهر فلتترك قدر ذلك من الشهر ثم تغتسل وتصلى فاجابها بذكر عدد الليالى والايام من غير ان يسالها عن مقدار حيضها قبل ذلك واكثر ما يتناوله الايام عشرة واقل ثلاثة انتهى واما ما استدلوا به على اقله فلا دليل فيه لانه لما جاز ان تكون الصفة موجودة فى اليوم والليلة جاز وجودها فيما دونه فلم تجعلوه حيضا قوله فما نقص من ذلك او زاد استحاضة اى ما نقص من الاقل او زاد على الاكثر فهى استحاضة لان هذا الدم اما ان يكون دم حيض او نفاس او استحاضة فانتفى الاولان فتعين الثالث ولان تقديرا لشرع يمنع الحاق غيره به قوله وما سوى البياض الخالص حيض لما فرغ من بيان كميته شرع فى بيان كيفيته اعلم ان الوان الدم ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية وهى التى على لون التراب نوع من الكدرة وهى نسبة الى التراب بمعنى التراب ويقال تربية بتشديد اليا وتخفيفها بغير همزة وتربية مثل ترعية وتربية بوزن ترعية وقيل هى من الرية لانها على لونها كذا فى المغرب ويقال ايضا الترابية وكل هذه الالوان حيض فى ايام الحيض الى ان ترى البياض وعند ابى يوسف لا تكون الكدرة حيضا اذا راتها فى اول ايام الحيض واذا راتها فى اخرها تكون حيضا لانها لو كانت دم رحم لتاخرت عن الصافى ولهما ما روى عن عايشة قالت كان النسا يبعثن الى عايشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض لتنظر اليه فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضا تريد بذلك الطهر من الحيض رواه مالك فى الموطا والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة وذكره البخارى تعليقا بصيغة الجزم فصح بهذا اللفظ عن عايشة وذكر فى الصحيح والسنن عن ام عطية قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر شيا وهذا يدل على انها فى ايام الحيض حيض لانها قيدت عدمها بعد الطهر وفى المجتبى امراة رات بياضا خالصا على الخرقة ما دام رطبا فاذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض لان المعتبر حال الروية لا حال التغير بعد ذلك وكذا لو رات حمرة او صفرة فاذا يبست ابيضت يعتبر حالة الروية لا حالة التغير بعد ذلك انتهى ومن المشايخ من انكر الخضرة فقال لعلها اكلت فضيلا استبعادها قلنا هى نوع من

من الكدرة ولعلها اكلت نوعا من البقول وفى الهداية واما الخضرة فالصحيح ان المراة اذا كانت من ذوات الاقرا يكون حيضا ويحمل على فساد الغذا وان كانت ايسة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا انتهى وفى البدايع قال بعضهم الكدرة والتربية والصفرة والخضرة انما تكون حيضا على الاطلاق من غير العجايز اما فى العجايز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدة الوضع قريبة فهى حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم تكن حيضا لان رحم العجوز يكون منتنا فيتغير الما فيه لطول المكث وما عرفت الجواب فى هذه الابواب من الحيض فهو الجواب فيها فى النفاس لانها اخت الحيض انتهى وفى معراج الدراية معزيا الى فخر الايمة لو افتى مفتى بشى من هذه الاقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا انتهى وفى فتح القدير ومقتضى المروى فى الموطا والبخارى ان مجرد الانقطاع دون روية القصة لا تجب معه احكام الطاهرات وكلام الاصحاب فيما ياتى كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها فكذا مع انه قد يكون مع انقطاع بجفاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة لم تجب تلك الصلاة وان كانت الانقطاع عن ساير الالوان وجبت وانا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى دليلهم وعباراتهم فى اعطا الاحكام والله اعلم ورايت فى المروى عبد الوهاب عن يحيى ابن سعيد عن ريطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنسا اذا ادخلت احداكن الكرسف فخرجت متغيرة فلا تصلى حتى لا ترى شيا وهذا يقتضى ان الغاية الانقطاع انتهى وقد يقال هذا التردد لا يتم الا اذا فسرت القصة بانها بياض ممتد كالخيط والظاهر من كلامهم ضعف هذا التفسير فقد قال فى المغرب قال ابو عبيد معناه ان تخرج القطنة او الخرقة التى تحتشى بها المراة كانها قصة لا يخالطها صفرة ولا تربية ويقال ان القصة شى كالخيط الابيض يخرج بعد انقطاع الدم كله ويجوز ان يراد انتفا اللون وان لا يبقى منه اثر البتة فضربت روية القصة مثلا لذلك لان راى القصة غير راى شيا من ساير الوان الحيض انتهى فقد علمت ان القصة مجاز عن الانقطاع وان تفسيرها بانها شى كالخيط ذكره بصيغة يقال الدالة على التمريض ويدل على ان المراد بها الانقطاع اخر الحديث وهو قوله تريد بذلك الطهر من الحيض فثبت بهذا ان دليلهم موافق لعباراتهم كما لا يخفى وفى شرح الوقاية ثم وضع الكرسف مستحب للبكر فى الحيض وللثيب فى كل حال وموضعه موضع البكارة ويكره فى الفرج الداخل انتهى وفى غيره انه سنة للثيب حالة الحيض مستحب حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف جاز قوله يمنع صلاة وصوما شروع فى بيان احكام فذكر بعضها ولا باس ببيانها فنقول ان الحيض يتعلق به احكام احدها يمنع صحة الطهارة واما اغتسال الحج فانها تاتى بها لان المقصود منها التنظيف لا الطهارة واما تحريم الطهارة عليها فنقول فى شرح المهذب للنووى واما اتفاقا لو انه يستحب لها ان تتوضا لوقت كل صلاة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل وتكبر وفى رواية يكتب لها ثواب احسن صلاة كانت تصلى وصحح

فى الظهيرية انها تجلس مقدار اداء الصلاة كيلا تنسى العادة الثانى يمنع وجوب الصلاة
وهو ظاهر ما فى الكتاب وظاهر ما فى القدوري ايضا فانه قال والحيض يسقط فافاد
ظاهرا عدم اصل تعلق الوجوب بها وهذا لان تعلقه يستتبع فايدته وهى اما الاداء او القضا
والاول منتف لقيام الحدث مع العجز عن رفعه والثانى كذلك فضلا منه تعالى دفعا للحرج
اللازم بالزام القضا لتضاعف الواجبات خصوصا فى من عادتها اكثره فانتفى الوجوب
لانتفا فايدته لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية
ما تقتضى فى السنة خمسة عشر يوما اذا كان حيضها عشرة وبهذا اندفع ما فى النهاية ومعراج
الدراية وغيرهما من ان قوله يسقط يقتضى سابقة الوجوب عليها ويقولون انه قول ابى
زيد واما على قول عامة المشايخ لا تجب وقد نقل النووى الاجماع على سقوط وجوب الصلاة
عنها الثالث يحرمها الرابع يمنع صحتها الخامس يحرم الصوم السادس يمنع صحته واما انه يمنع وجوبه
فلا لما قدمنا وسياتى ايضاحه السابع يحرم مس المصحف وحمله الثامن يحرم قراءة القران التاسع
يحرم دخول المسجد العاشر يحرم سجود التلاوة والشكر ويمنع صحته الحادى عشر يحرم
الاعتكاف الثانى عشر يمنع صحته الثالث عشر يفسده اذا طرا عليه الرابع يحرم الطواف
من جهتين دخول المسجد وترك الطهارة له لكن لا يمنع صحته كما هو المشهور من مذهبنا فاندفع
به ما نقله النووى فى شرح المهذب من نقل الاجماع على عدم صحة طوافها مطلقا الخامس عشر
يمنع وجوب طواف الصدر السادس عشر يحرم الوطى وما هو فى حكمه السابع عشر يحرم
الطلاق الثامن عشر تبلغ به الصبية التاسع عشر يتعلق به انقضا العدة العشرون يتعلق
به الاستبرا الحادى والعشرون يوجب الغسل بشرط الانقطاع على ما حققناه الثانى والعشرون
لا يقطع التتابع فى صوم كفارة القتل والفطر بخلاف كفارة اليمين ونحوها حيث يقطع على
ما حققه الامام الدبوسى فى التقويم وهذه الاحكام كلها تتعلق بالنفاس الا خمسة وهى انقضا
العدة والاستبرا والحكم ببلوغها والفصل بين طلاقى السنة والبدعة وعدم قطع التتابع فى
الصوم فان هذه مختصة بالحيض فظهر بما قررناه ان ما فى النهاية ومعراج الدراية وغيرهما
من ان الاحكام للحيض والنفاس اثنا عشر ثمانية مشتركة واربعة مختصة بالحيض ليس بجامع
ثم هذه الاحكام التى ذكرناها منها ما يتعلق بيرون الدم على الدم الحقيقى وعند محمد بالاحساس
ومنها ما يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه ومنها ما يتعلق بانقضائه فالثانى هو
الحكم ببلوغها ووجوب الغسل والثالث هو انقضا العدة والاستبرا وبقية الاحكام متعلقة
بالقسم الاول قوله فتقضيه دونها اى تقضى الصوم لزوما دون الصلاة لما فى الكتب الستة
عن معاذة قالت سالت عايشة فقلت ما بال الحايض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة فقالت
احرورية انت قلت لست بحرورية ولكنى اسال قالت كان يصيبنا ذلك فنومر بقضا الصوم
ولا نومر بقضا الصلاة وعليه انعقد الاجماع ولان فى قضا الصلاة حرجا بتكررها فى كل
يوم وتكرر الحيض فى كل شهر بخلاف الصوم حيث يجب فى السنة شهرا واحدا والمراة لا تحيض

عادة فى الشهر الا مرة فلا حرج وانما وجب عليها قضا الصوم وان نفست رمضان
كله لان وجوده فى رمضان كله نادر فلا يعتبر وذكر فى اخر الفتاوى الظهيرية ان حكمة
ان حوا لما رات الدم اول مرة سالت ادم فقال لا اعلم فاوحى اليه ان تترك الصلاة فلما
طهرت سالته فقال لا اعلم فاوحى اليه ان لا قضا عليها ثم رات فى وقت الصوم فسالته فامرها
بترك الصوم وعدم قضايه قياسا على الصلاة فامرها الله تعالى بقضا الصوم من قبل ان
ادم امرها بذلك بغير امر الله تعالى وفى معراج الدراية ان سبب قضايه ترك حوا السوال
له وقياسها الصوم على الصلاة فهو ذنب بقضايه بسبب ترك السوال فان قيل انها غير مخاطبة
بالصوم حال حيضها لحرمته عليها فكيف يجب عليها القضا ولم يجب عليها الادا قلنا اما من قال
من مشايخنا وغيرهم بان القضا يجب بامر جديد فلا اشكال واما على قول الجمهور من مشايخنا ان
القضا يجب بما يجب به الادا فانعقاد السبب يكفى لوجوب القضا وان لم تخاطب بالادا وهل
يكره لها قضا الصلاة لم اره صريحا وينبغى ان يكون خلاف الاولى كما لا يخفى والحرورية فرقة
من الخوارج منسوبة الى حروراء قرية بالكوفة كان بها اول تحكيمهم واجتماعهم والمراد انها فى
التعمق فى سوالها كانت خارجية لانهم تعمقوا فى امر الدين حتى خرجوا كذا فى المغرب قوله ودخول
مسجد اى يمنع الحيض دخول المسجد وكذا الجنابة وخرج بالمسجد غيره كمصلى العيد والجنايز
والمدرسة والرباط فلا يمنعان من دخولها ولهذا قال فى الخلاصة المتخذ لصلاة الجنازة والعيد
الاصح انه ليس له حكم المسجد واختار فى القنية من كتاب الوقف ان المدرسة اذا كان لا يمنع اهلها
الناس من الصلاة فى مسجدها فهى مسجد وفى فتاوى قاضيخان الجبانة ومصلى الجنازة لهما
حكم المسجد عند ادا الصلاة حتى يصح الاقتدا وان لم تكن الصفوف متصلة وليس لهما حكم المسجد
فى حق المرور وحرمة الدخول للجنب وفنا المسجد له حكم المسجد فى حق جواز الاقتدا بالامام وان
لم تكن الصفوف متصلة ولا المسجد ملان انتهى واما جواز دخول الحايض فليس للفنا حكم المسجد
فيه واما ما فى شرح ابن الهمام من ان سطح المسجد وظلة بابه فى حكمه فليس على اطلاقه بل مقيد
فى الظلة بانها حكمه فى حق جواز الاقتدا لا فى حرمة الدخول للجنب والحايض كما لا يخفى وقيد صاحب
الدرر والغرر المنع من دخولهما المسجد بان لا يكون عن ضرورة فقال وحرم على الجنب دخول
المسجد ولو للعبور الا لضرورة كان يكون باب بيته الى المسجد انتهى وهو حسن وان خالف
اطلاق المشايخ وينبغى ان يقيد بكونه لا يمكنه تحويل بابه الى غير المسجد وليس قادرا على السكنى
فى غيره كما لا يخفى والا لم تتحقق الضرورة يدل عليه ما رواه افلت عن جسرة بنت دجاجة
عن عايشة رضى الله عنها قالت جا رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه
شارعة فى المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيا رجاء ان ينزل
فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فانى لا احل المسجد لحايض ولا جنب
رواه ابو داود وابن ماجة والبخارى فى تاريخه الكبير وقد نقل الخطابى تضعيفه بسبب جهالة
افلت ورد عليه ودجاجة بكسر الدال بخلاف واحدة الدجاج وهو باطلاقه حجة على الشافعى فى

الفرق بين السوال وتركه

اباحته الدخول لعلى وجه العبور وعلى ابى اليسر من اصحابنا كما فى اباحة الدخول لغير
الصلاة كما نقله عنه فى خزانة الفتاوى واستدل الشافعى بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا
بناء منه على ارادة مكان الصلاة بلفظ الصلاة مجازا فيكون المنهى عنه قربان مكان الصلاة
للجنب الا حال العبور او بناء منه على استعمال لفظ الصلاة فى حقيقته ومجازه فيكون المنهى
عنه قربان الصلاة وموضعها ولا شك ان هذا امر بعيد وعدول عن الظاهر ولا موجب له الا توهم
لزوم جواز الصلاة جنبا حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وهذا
المتوهم ليس بلازم لوجوب الحكم بان المراد جوازها حال كونه عابر سبيل اى مسافرا بالتيمم
لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا حال عبور السبيل فلكم ان تقربوها
بغير سبيل اغتسال وبالتيمم يصدق بانه بغير اغتسال نعم تقتضى ظاهر الاستثناء اطلاق
القربان حال العبور لكن يثبت اشتراط التيمم فيه بدليل اخر وليس هذا ببدع فظهر بهذا
ان المراد بعابرى السبيل المسافرون كما هو منقول عن اهل التفسير وعلى هذا الاية دليلها
على منع التيمم للجنب المقيم فى المصر ظاهرا فانه استثنى من المنع المسافرين فكان المقيم داخلا فى
المنع وجوابه من قبل ابى حنيفة انه خص حال عدم القدرة على الماء فى المصر من المنع فى الاية
كما انها مطلقة فى المرض وقد اجمعوا على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر
على استعمال الماء واجماعهم انما كان للعلم بان شرعيته للحاجة الى الطهارة عند العجز عن الماء
فاذا تحقق فى المصر جاز واذا لم يتحقق فى المريض لا يجوز فان قيل فى الاية دليل حينئذ
على ان التيمم لا يرفع الحدث وانتم تابونه قلنا قد ذكرنا ان اصلها لا تقربوها جنبا الا عابرى
سبيل حتى تغتسلوا الا عابرى سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لا ان المعنى فاقربوها
جنبا بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه ثم استفيد كونه رافعا من خارج على
ما قدمناه فى باب التيمم ويدل للمذهب ايضا ما اخرجه الترمذى عن ابى سعيد الخدرى
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا على لا يحل لاحد يجنب فى هذا المسجد غيرى
وغيرك وقال حديث حسن غريب ثم ذكر عن على بن المنذر قلت لضرار بن صرد ما معنا
قال لا يحل لاحد يستطرقه جنبا غيرى وغيرك نعم تعقب تحسين الترمذى بان فى اسناده
سالم بن ابى حفصة وعطية العوفى وهما ضعيفان شيعيان متهمان لكن قال الحافظ سراج
الدين الشهير بابن الملقن ورواه البزار من حديث سعد بن ابى وقاص والطبرانى فى الكبير
معا من حديث ام سلمة انتهى وقال الحافظ ابن حجر وقد ذكر البزار فى مسنده ان حديث
سدوا كل باب فى المسجد الا باب على جاء من روايات اهل الكوفة واهل المدينة يروون
الا باب ابى بكر قال فان ثبتت روايات اهل الكوفة فالمراد بها هذا المعنى ثم ذكر حديث
ابى سعيد الذى ذكرناه ثم قال يعنى البزار على ان روايات اهل الكوفة جاءت من وجوه
باسانيد حسان واخرجه القاضى اسماعيل المالكى فى احكام القران عن المطلب بن

ابن عبد الله بن حنطب ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن اذن لاحد ان يمر فى المسجد
ولا يجلس فيه وهو جنب الا على بن ابى طالب لان بيته كان فى المسجد قال الحافظ ابن حجر
وهو مرسل قوى انتهى فقد منعهم من الاجتياز والقعود ولم يستثن منهم غيره على خصوصية
له كما خص الزبير باباحة لبس الحرير لما شكى من اذى القمل وخص غيره بغير ذلك وما
ينطق عن الهوى وقد صرح بهذا فى خصوص ما نحن فيه فقد اخرج غير واحد من الحفاظ
منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد عن زيد بن ارقم قال كان لنفر من اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم ابواب شارعة فى المسجد قال فقال يوما سدوا هذه الابواب الا باب على
قال فتكلم فى ذلك اناس قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه قال
اما بعد فانى امرت بسد هذه الابواب غير باب على فقال فيه قائلكم وانى والله ما سددت
شيئا ولا فتحته ولكنى امرت بشىء فاتبعته واعلم ان فى تتمة الفتاوى الصغرى ويستوى
فى المنع لمكث او عبور ال محمد صلى الله عليه وسلم وغيره خلاف ما قاله اهل الشيعة انه
رخص لال محمد صلى الله عليه وسلم الدخول فى المسجد لمكث او عبور وان كانوا جنبا لما
روى ان النبى صلى الله عليه وسلم رخص لعلى واهل بيته ان يمكثوا فى المسجد وان كانوا
جنبا وكذا رخص لهم لبس الا ان هذه احاديث شاذة لا ناخذ بها انتهى قال ابن امير حاج والظاهر
ان ما ذكره الشيعة لاهل على فى دخول المسجد ولبس الحرير اختلاف منهم على رسول الله
صلى الله عليه وسلم واما الحكم بالشذوذ على الترخيص لعلى فى دخول المسجد جنبا ففيه
نظر نعم قضى ابن الجوزى فى موضوعاته على حديث سدوا الابواب التى فى المسجد الا
باب على بانه باطل لا يصح وهو من وضع الرافضة وقد دفع ذلك شيخنا الحافظ ابن حجر
فى القول المسدد فى الذب عن مسند احمد وافاد انه جاء من طرق متظافرة من روايات
الثقات تدل على ان الحديث صحيح منها ما ذكرناه انفا وبين عدم معارضته لحديث الصحيحين
سدوا الابواب الشارعة فى المسجد الا خوخة ابى بكر فليراجع ذلك من رام الوقوف عليه
انتهى وقد علم ان دخوله صلى الله عليه وسلم المسجد جنبا ومكثه فيه من خواصه وذكره
النووى وقواه وفى منية المصلى وان احتلم فى المسجد تيمم للخروج اذا لم يخف وان خاف
يجلس مع التيمم ولا يصلى ولا يقرا انتهى وصرح فى الذخيرة ان هذا التيمم مستحب وظاهر
ما قدمناه فى التيمم عن المحيط انه واجب ثم الظاهر ان المراد بالخوف الخوف من لحوق
ضرر به بدنا ومالا كان يكون ليلا قوله والطواف اى ويمنع الحيض الطواف بالبيت
وكذا الجنابة لما فى الصحيحين انه عليه السلام قال لعائشة رضى الله عنها لما حاضت بسرف افعلى
ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت حتى تغتسلى فكان طوافها حراما ولو فعلته كانت عاصية
ومعاقبة وتتحلل به من احرامها لطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب كما سياتى فى محله
ان شاء الله تعالى وعلل للمنع صاحب الهداية بان الطواف فى المسجد وكان الاولى عدم الاقتصار
على هذا التعليل فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الى دخول المسجد بالذات بل لان

الطهارة واجبة فى الطواف فلو لم يمكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف كذا فى فتح القدير
وغيره وقد يقال ان حرمة الطواف عليها انما هى لاجل كونه فى المسجد واما اذا لم يكن
الطواف فى المسجد بل خارجه فانه مكروه كراهة تحريم لما عرف من ان الطهارة له واجبة
على الصحيح فتركها يوجب كراهة التحريم ولا يوجب التحريم الا ترك الفرض ولو حاضت بعد
ما دخلت وجب عليها ان لا تطوف وحرم مكثها كما صرحوا به قوله وقربان ما تحت الازار اى
ويمنع الحيض قربان زوجها ما تحت ازارها اما حرمة وطيها عليه فمجمع عليها لقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن ووطيها فى الفرج عالما بالحرمة عامدا مختارا كبيرة لا جاهلا ولا ناسيا
ولا مكرها فليس عليه الا التوبة والاستغفار وهل يجب التعزير لا ويستحب ان يتصدق بدينار
او نصفه وقيل بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه ان وطى فى اخره كان قائله راى ان لا معنى
للتخيير بين القليل والكثير فى النوع الواحد ومصرفه مصرف الزكاة كما فى السراج الوهاج
وقيل ان كان الدم اسود يتصدق بدينار وان كان اصفر فبنصف دينار ويدل له ما رواه
ابو داود والحاكم وصححه اذا واقع الرجل اهله وهى حايض ان كان دما احمر فليتصدق بدينار
وان كان اصفر فليتصدق بنصف دينار وفى السراج الوهاج اذا اخبرته بالحيض قال
بعضهم ان كانت فاسقة لا يقبل قولها وان كانت عفيفة قبل قولها وترك بعضهم وقال بعضهم
ان كان صدقها ممكنا بان كانت فى اوان حيضها قبلت ولو كانت فاسقة كما فى العدة وهذا
القول احوط واقرب الى الورع انتهى فعلم من هذا انها اذا كانت فاسقة ولم يغلب على
ظنه صدقها بان كانت فى غير اوان حيضها لا يقبل قولها اتفاقا كما قالوا فى اخبار الفاسق
انه يشترط لوجوب العمل به ان يغلب على الظن صدقه وبهذا علم ان ما فى فتح القدير
من ان الحرمة تثبت باخبارها وان كذبها ليس على طلاقه بل اذا كانت عفيفة او غلب على
الظن صدقها بخلاف من علق به طلاقها فاخبرته به فانه يقع الطلاق عليه وان كذبها
مطلقا لتقصيره فى تعليقه بما لا يعرف الا من جهتها وهذا اذا وطيها غير مستحل فان كان
مستحلا له فقد جزم صاحب المبسوط والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره وذكره القاضى
الاسبيجابى بصيغة قيل وصحح من الفصل الثانى فى الفاظ الكفر ان من اعتقد الحرام
حلالا او على القلب يكفر اذا كان حراما لعينه وثبتت حرمته بدليل مقطوع به اما اذا كان
حراما لغيره بدليل مقطوع به او حراما لعينه باخبار الاحاد لا يكفر اذا اعتقده حلالا انتهى
فعلى هذا لا يحكم بتكفير مستحله لما فى الخلاصة ان المسئلة اذا كان فيها وجوه توجب التكفير
ووجه واحد يمنع فعلى المفتى ان يميل الى ذلك الوجه انتهى واما الاستمتاع بها بغير
الجماع فمذهب ابى حنيفة وابى يوسف والشافعى ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة
وهو المراد بما تحت الازار كذا فى فتح القدير وفى المحيط وفتاوى الولوالجى وتفسير
الازار على قولهما قال بعضهم الازار المعروف ويستمتع بما فوق السرة ولا يستمتع بما تحتها
وقال بعضهم هو الاستتار فاذا استترت حل له الاستمتاع انتهى والظاهر ما اقتصر عليه

عليه فى فتح القدير وقال محمد بن الحسن واحمد لا يحرم ما سوى الفرج واختاره من المالكية
اصبغ ومن الشافعية النووى لما اخرج الجماعة الا البخارى ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة
منهم لم يواكلوها ولم يجامعوها فى البيوت فسالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن ذلك فانزل الله تعالى ويسالونك عن المحيض فقال النبى صلى الله عليه وسلم اصنعوا
كل شىء الا النكاح وفى رواية الا الجماع وللجماعة ما عن عبد الله بن سعد سالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم عما يحل لى من امراتى وهى حايض فقال لك ما فوق الازار رواه ابو
داود وسكت عليه فهو حجة واذن فالترجيح له لانه مانع وذلك مبيح والخبر من حام حول
الحمى يوشك ان يوقع فيه واما ترجيح الشروحى قول محمد بان دليله منطوق ودليلنا مفهوم
والمنطوق اقوى فكان مقدما ففير صحيح اما اولا فانه لا يسلم ان يكون دليلنا مفهوما بل
يحتمل ان يكون منطوقا فان السايل سال عن جميع ما يحل له من امراته الحايض فقوله لك ما فوق
الازار معناه جميع ما يحل لك ما فوق الازار ليطابق الجواب السوال واما ثانيا فلانه لو
سلم انه مفهوم كان هذا المفهوم اقوى من المنطوق لانه يدل على المفهوم بطريق اللزوم
لوجوب مطابقة جوابه عليه السلام لسوال السايل ولو كان هذا المفهوم من غير
مراد لم يطابق فكان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا لهذا
العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح فى خصوص المادة
بالمنطوقية ولا المرجوحية بالمفهومية وقد كان فعله عليه السلام على ذلك فكان لا يباشر
احداهن وهى حايض حتى يامرها ان تاتزر متفق عليه واما قوله تعالى فلا تقربوهن
حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمتنع ان تثبت حرمة اخرى فى محل اخر بالسنة
واياك ان تظن ان هذه من الزيادة على النص بخبر الواحد لانها تقييد مطلق النص فتكون
معارضة له فى بعض متناولاته وما اثبتته السنة فيما نحن فيه شرع ما لم يتعرض له النص
القرانى فلم يكن من باب الزيادة وان كان نهيا عن ما هو اعم من الجماع من افراد المنهى عنه
لنا ولحرمة الاستمتاع بها اعنى من الجماع وغيره من الاستمتاعات فقد يظهر تخصيص
بعضها بالحديث المفيد لحل ما سوى ما بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلا فى عموم النهى
عن قربانه وان لم يحتج الى هذا الاعتبار فى ثبوت المطلوب لما عينا كذا فى فتح القدير
مع بعض اختصار واعلم انه كما يحرم عليه الاستمتاع بما بين السرة والركبة يحرم عليها التمكين
منه ولم ار لهم صريحا حكم مباشرتها له ولقايل ان يمنعه لانه لما حرم تمكينها من استمتاعه بها
حرم فعلها بالاولى ولقايل ان يجوزه لان حرمته عليه لكونها حايضا وهو مفقود فى
حقه فحل لها الاستمتاع به ولان غاية مسها له كونه استمتاع بكفها وهو جايز قطعا تنبيهات
وقع فى بعض العبارات لفظ الاستمتاع وهو يشمل النظر واللمس بشهوة ووقع فى عبارة كثير
لفظ المباشرة والقربان ومقتضاها تحريم اللمس بلا شهوة فبينهما عموم وخصوص من وجه
والذى يظهر ان التحريم منوط بالمباشرة ولو بلا شهوة بخلاف النظر ولو بشهوة وليس هو

اعظم من نتبلها فى وجهها بتهوة كما لا يخفى وقد علم من عباراتهم انه يجوز الاستمتاع بالسره
وما فوقها بالركبة وما تحتها والمحرم الاستمتاع بما بينهما وهى احسن من عبارة بعضهم يستمتع
بما فوق السرة وما تحت الركبة كما لا يخفى فيجوز له الاستمتاع فيما عدا فيما ذكر بوطى وغيره
ولو بلا حايل وكذا بما بينهما بحايل بغير الوطى ولو تلطخ دما ولا يكره طبخها ولا استعمال ما مسته
من عجين او ما او غيرهما الا اذا توضات بقصد القربة كما هو المستحب على ما قدمناه فانه
يصير مستعملا وفى فتاوى الولوالجى ولا ينبغى ان يعزل عن فراشها لان ذلك يشبه فعل اليهود
وفى التجنيس وغيره امراة تحيض من دبرها لا تدع الصلاة لان هذا ليس بحيض ويستحب
ان تغتسل عند انقطاع الدم وان امسك زوجها عن الاتيان كان احب لى لمكان الصورة
وهو الدم من الفرج انتهى وقد قدمناه من الخلاصة قوله وقراءة القران اى يمنع الحيض
قراءة القران وكذا الجنابة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرا الحايض ولا الجنب شيا من
القران رواه الترمذى وابن ماجة وحسنه المنذرى وحسنه النووى وقال انه يقرا
بالرفع على النفى وهو محمول على النهى كيلا يلزم الخلف فى الوعد وبكسر الهمزة لالتقا
الساكنين على النهى وهما صحيحان وعن على رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقرينا القران على كل حال ما لم يكن جنبا رواه ابو داود والترمذى
وقال انه حسن صحيح ثم كل من الحديثين يصلح مخصصا لحديث مسلم عن عايشة انه صلى
الله عليه وسلم كان يذكر الله على كل احيانه بعد القول بتناول الذكر قراءة القران وبقولنا
قال اكثر اهل العلم من الصحابة والتابعين كما حكاه الترمذى فى جامعه وشمل اطلاقه
الاية وما دونها وهو قول الكرخى وصححه صاحب الهداية فى التجنيس وقاضى خان فى شرح
الجامع الصغير والولوالجى فى فتاواه ومشى عليه المصنف فى المستصفى وقواه فى الكافى
ونسبه صاحب البدايع الى عامة المشايخ وصححه معللا بان الاحاديث لم تفصل بين القليل
والكثير لكن ذكر ان القراءة مكروهة وفى كثير من الكتب انها حرام وفى رواية الطحاوى يباح
لهما ما دون الاية وصححه صاحب الخلاصة فى الفصل الحادى عشر فى القراءة ومشى
عليه فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير ونسبه الزاهدى الى الاكثر ووجهه صاحب المحيط
بان النظم والمعنى يقصر فيما دون الاية ويجرى مثله فى محاورات الناس وكلامهم فتمكنت
فيه شبهة عدم القران ولهذا لا تجوز الصلاة بها انتهى فحاصله ان التصحيح قد اختلف فى ما
دون الاية والذى ينبغى ترجيح القول بالمنع لما علمت من ان الاحاديث لم تفصل والتعليل
فى مقابلة النص مردود ولانه شى كما فى الكافى نكرة فى سياق النفى فتعم ما دون الاية قران
فيمتنع كالاية مع انه قد اجيب ايضا بالاخذ بالاحتياط فيهما وهو عدم الجواز فى الصلاة والمنع
للجنب ومن ممناه ويؤيده ما روى الدارقطنى عن على رضى الله عنه قال اقرؤا القران
ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفا واحدا ثم قال هو الصحيح عن على وهذا
كله اذا قرا على قصد انه قران اما اذا قرا على قصد الثنا او افتتاح امر لا يمنع فى اصح الروايات

الروايات وفى التسمية اتفاق انه لا يمنع اذا كان على قصد الثنا او افتتاح امر كذا فى الخلاصة
وفى العيون لابى الليث ولو انه قرا الفاتحة على سبيل الدعا او شيا من الايات التى فيها
معنى الدعا ولم يرد به القراءة فلا باس به انتهى واختاره الحلوانى وذكر فى غاية البيان انه
المختار لكن قال الهندوانى لا افتى بهذا وان روى عن ابى حنيفة انتهى وهو الظاهر فى
مثل الفاتحة فان المباح انما هو ليس بقران وهذا قران حقيقة وحكما لفظا ومعنى وكيف لا
وهو معجز يقع به التحدى عند المعارضة والعجز عن الاتيان بمثله مقطوع به وتغيير المشروع فى
مثله بالقصد المجرد مردود على فاعله بخلاف الحمد لله بنية الثنا لان الخصوصية القرانية فيه
غير لازمة والا لانتفى جواز التلفظ بشى من الكلمات العربية لاشتمالها على الحروف الواقعة
فى القران وليس الامر كذلك اجماعا بخلاف نحو الفاتحة فان الخصوصية القرانية فيه لازمة
قطعا وليس فى قدرة المتكلم اسقاطها عنه عن ما هو عليه من النظم الخاص كما هو فى المعروض
وقد انكشف بهذا ما فى الخلاصة من عدم حرمة ما يجرى على اللسان عند الكلام من اية قصيرة
من نحو ثم نظر ولم يولد ثم اعلم انهم قالوا هنا وفى باب ما يفسد الصلاة ان القران يتغير
بعزيمته فاورد الامام الخاصى كما نقله عنه السراج الهندى فى التوشيح بان العزيمة لو كانت
مغيرة للقراءة لكان ينبغى انه اذا قرا الفاتحة فى الاوليين بنية الدعا لا تكون مجزية وهنا
نصوا على انها مجزية واجاب بانها اذا كانت فى محلها لا تتغير بالعزيمة حتى لو لم يقرا فى الاوليين
فقرا فى الاخريين بنية الدعا لا تجزيه انتهى والمنقول فى التجنيس انه اذا قرا فى الصلاة فاتحة
الكتاب على قصد الثنا جازت صلاته لانه وجدت القراءة فى محلها فلا يتغير حكمها بقصده
انتهى ولم يقيد بالاوليين فلا شك ان الاخريين محل القراءة المفروضة فان القراءة فرض
فى ركعتين غير معين وان كان تعيينها فى الاوليين واجبا وذكر فى القنية خلافا فيما اذا قرا
الفاتحة على قصد الدعا فرقم لشرح شمس الايمة الحلوانى انها لا تنوب عن القراءة انتهى واما
الاذكار فالمنقول اباحتها مطلقا ويدخل فيها اللهم اهدنا الى اخره واما اللهم انا نستعينك الى
اخره الذى هو دعا القنوت عندنا فالظاهر من المذهب انه لا يكره لهما وعليه الفتوى كذا فى
الفتاوى الظهيرية وغيرها وعن محمد يكره لشبهة كونه قرانا لاختلاف الصحابة فى كونه
قرانا فلا يقراه احتياطا قلنا حصل الاجماع القطعى اليقينى على انه ليس بقران ومعه لا شبهة
توجب الاحتياط المذكور رغم المذكور فى الهداية وغيرها فى باب لا اذان استحباب الوضو
لذكر الله وترك المستحب لا يوجب الكراهة وفى الخلاصة ولا ينبغى للحايض والجنب ان يقرا
التوراة والانجيل كذا روى عن محمد والطحاوى لا يسلم هذه الرواية قال رضى الله عنه وبه
يفتى انتهى وفى النهاية وغيرها واذا حاضت المعلمة فينبغى لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع
بين الكلمتين على قول الكرخى وعلى قول الطحاوى تعلم نصف اية انتهى وفى المفروع نظر
على قول الكرخى فانه قايل باستوا الاية وما دونها فى المنع اذا كان ذلك بقصد قراءة القران
وما دون الاية صادق على الكلمة وان حمل على التعليم دون قصد القران فلا يتقيد بالكلمة ثم

فى كثير من الكتب التقييد بالحايض المعللة معللا بالضرورة مع امتداد الحيض وظاهره عدم
الجواز للجنب لكن فى الخلاصة واختلف المتاخرون فى تعليم الحايض والجنب والاصح انه
لا باس به ان كان يلقن كلمة كلمة ولم يكن من قصده ان يقرا اية تامة انتهى والاولى ولم يكن
من قصده قراة القران كما لا يخفى قوله ومسه الا بغلافه اى تمنع الحيض مس القران لما روى
الحاكم فى المستدرك وقال صحيح الاسناد عن حكيم بن حزام قال لما بعثنى رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى اليمن قال لا تمس القران الا وانت طاهر واستدلوا له ايضا بقوله تعالى
لا يمسه الا المطهرون وظاهر ما فى الكشاف صحة الاستدلال به هنا ان جعلت الجملة صفة
للقران ولفظه فى كتاب مكنون مصون من غير المقربين من الملائكة لا يطلع عليه من سواهم
وهم المطهرون من جميع الادناس ادناس الذنوب وما سواها ان جعلت الجملة صفة لكتاب
مكنون وهو اللوح وان جعلته صفة للقران فالمعنى لا ينبغى ان تمسه الا من هو على الطهارة
من الناس يعنى مس المكتوب منه انتهى لكن الامام الطيبى فى حاشيته ذكر صحة الاستدلال
به على الوجه الاول ايضا فقال فالمعنى على الوجه الاول ان هذا الكتاب كريم على الله تعالى
ومن كرمه انه اثبته عنده فى اللوح المحفوظ وعظم شانه بان حكم لا يمسه الا الملائكة المقربون
وصانه من غير المقربين فيجب ان يكون حكمه عند الناس كذلك بناء على ان ترتب الحكم على
على الوصف المناسب يشعر بالعلية لان سياق الكلام لتعظيم شان القران وعن الدارمى عن عبد
الله بن عمرو ان النبى صلى الله عليه وسلم قال القران احب الى الله تعالى من السموات
والارض ومن فيهن انتهى وذكر انه على الوجه الثانى اخبار فى معنى الامر كقوله الزانى
لا ينكح الا زانية انتهى وتعبير المصنف بمس القران اولى من تعبير غيره بمس المصحف لتنوله
كلامه ما اذا مس لوحا مكتوبا عليه اية وكذا الدرهم والحايط وتقييده بالسورة فى الهداية
اتفاقى بل المراد الاية لكن لا يجوز مس المصحف كله المكتوب وغيره بخلاف غيره فانه لا يمنع الا
مس المكتوب كذا ذكره فى السراج الوهاج مع ان فى الاول اختلافا فقال فى غاية البيان
وقال بعض مشايخنا المعتبر حقيقة المكتوب على ان مس الجلد ومس موضع البياض لا يكره
لانه لم يمس القران وهذا اقرب الى القياس والمنع اقرب الى التعظيم انتهى وفى تفسير الغلاف
اختلاف فقيل الجلد المشرز وفى غاية البيان مصحف مشرز اى مشد وبعضها الى
بعض من الشيرازة وليست بعربية وفى الكافى والغلاف الجلد الذى عليه فى الاصح وقيل
هو المنفصل كالخريطة ونحوها والمتصل بالمصحف منه حتى يدخل فى بيعه بلا ذكر انتهى وصحح
هذا القول فى الهداية وكثير من الكتب وزاد فى السراج الوهاج ان عليه الفتوى وقد
تقدم انه اقرب الى التعظيم والخلاف فى الغلاف المشرز جار فى الكم ففى المحيط لا يكره مسه
بالكم عند الجمهور واختاره المصنف فى الكافى وعلله بان المس محرم وهو اسم للمباشرة باليد
بلا حايل انتهى وفى الهداية ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له انتهى وفى الخلاصة
من فصل القراة وكرهه عامة مشايخنا فهو رخصة انتهى لما فى المحيط فكان هو الاولى وفى فتح

القدير والمراد بالكراهة كراهة التحريم ولهذا عبر بنفى الجواز فى الفتاوى وقال
لى بعض الاخوان هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا اعلم فيه
منقولا والذى يظهر انه ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته ينبغى ان لا يجوز وان كان
لا يتحرك بحركته ينبغى ان يجوز لاعتبارهم اياه فى الاول تابعا له كبدنه دون الثانى قالوا
فى من صلى وعليه عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان الفاء وهو يتحرك لا يجوز
والا يجوز اعتبارا له على ما ذكرنا انتهى وفى الهداية بخلاف كتب الشريعة حيث يرخص لاهلها
فى مسها بالكم لان فيه ضرورة انتهى وفى فتح القدير انه يقتضى انه لا يرخص بلا كم قالوا
يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن ايات القران وهذا التعليل يمنع
من شروح النحو ايضا انتهى وفى الخلاصة يكره مس كتب الاحاديث والفقه للمحدث عندهما
وعند ابى حنيفة الاصح انه لا يكره ذكره ذكره من كتاب الصلاة فى فصل القراة خارج
الصلاة وفى شرح الدرر والغرر ورخص المس باليد فى الكتب الشرعية الا التفسير ذكره
فى مجمع الفتاوى وغيره انتهى وفى السراج الوهاج معزيا الى الحواشى المستحب ان لا ياخذ كتب الشريعة
بالكم ايضا بل يجدد الوضوء كلما احدث وهذا اقرب الى التعظيم قال الحلوانى انما نلت هذا
العلم بالتعظيم فانى ما اخذت الكاغد الا بطهارة والامام السرخسى كان مبطونا فى ليلة وكان
يكرر درس كتابه فتوضا فى تلك الليلة سبع عشرة مرة فرع من التعظيم ان لا يمد رجله الى
الكتاب وفى التجنيس المصحف اذا صار خلقا اى عتيقا وصار بحال لا يقرا فيه وخاف ان يضيع
يجعل فى خرقة طاهرة ويدفن لان المسلم اذا مات يدفن فالمصحف اذا صار كذلك كان دفنه
افضل من وضعه موضعا يخاف ان تقع عليه النجاسة او نحو ذلك والنصرانى اذا تعلم القران
يعلم والفقه كذلك لانه عسى يهتدى لكن لا يمس المصحف واذا اغتسل ثم مس لا باس به فى
قول محمد وعندهما يمنع من مس المصحف مطلقا ولو كان القران مكتوبا بالفارسية يحرم على
الجنب والحايض مسه بالاجماع وهو الصحيح اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذلك عندهما لانه
قران عندهما حتى يتعلق به جواز الصلاة فى حق من لا يحسن العربية انتهى ذكره فى كتاب
الصلاة فى القنية اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام
فوق ذلك والفقه فوق ذلك والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير
فوق ذلك والتفسير الذى فيه ايات مكتوبة فوق كتب القراء مباطا وغيره كتب عليه الملك لله
يكره بسطه واستعماله الا اذا علق للزينة ينبغى ان لا يكره وينبغى ان لا يكره كلام الناس مطلقا
وقيل يكره حتى الحروف المفردة وراى بعض الايمة شبانا يرمون الى هدف كتب فيه ابو جهل
لعنه الله فنهاهم عنه ثم مر بهم وقد قطعوا الحروف فنهاهم ايضا وقال انما نهيتكم فى الابتداء
لاجل الحروف فاذا يكره مجرد الحروف لكن الاول احسن واوسع يجوز للمحدث الذى يعى
القران من المصحف تقلب الاوراق بقلم او سكين ويجوز ان يقول للصبى احمل الى هذا
المصحف ولا يجوز لف شىء فى كاغد فيه مكتوب من الفقه وفى الكلام الاولى ان لا يفعل

قال الامام الحلوانى انما نلت هذا العلم بالتعظيم فانى ما اخذت الكاغد الا بطهارة

وفي كتب الطب يجوز ولو كان فيه اسم الله تعالى واسم النبي عليه السلام فيجوز محوه
ليلف فيه شيء ومحو بعض الكتابة بالريق يجوز وقد ورد النهي في محو اسم الله تعالى
بالبزاق محا لوحا يكتب فيه القران واستعمله في امر الدنيا يجوز حانوت او تابوت فيه
كتب فالادب ان لا يضع الثياب فوقه يجوز قربان المراة في بيت فيه مصحف مستور

يجوز قربان المرأة في بيت فيه مصحف مستور

يجوز رمي براية القلم الجديد ولا يرمي براية القلم المستعمل لاحترامه كحشيش المسجد
وكناسته لا تلقى في موضع يخل بالتعظيم انتهى ذكره في الكراهية وتكره القراءة في المخرج
والمغتسل والحمام وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده ولو كانت رقيقة
في غلاف متجاف لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز عن مثله افضل كذا في فتح
القدير وفي الخلاصة لو كان على خاتمه اسم الله يجعل الفص الى باطن الكف انتهى وفي
التوشيح وتكره المسافرة بالقران الى دار الحرب صونا عن وقوعه في ايدي الكفرة
واستخفافه وفي السراج الوهاج الدرهم المكتوب عليه اية تكره اذابته الا اذا كسره
فلا باس به حينئذ وفي غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام فان غسل الجنب فمه ليقرا
او يديه ليمس وغسل المحدث يديه ليمس لم يطلق له المس ولا القراءة للجنب هذا هو الصحيح
لان الجنابة والحدث لا يتجزيان وجودا وزوالا وفي الخلاصة انما تكره القراءة في
الحمام اذا قرا جهرا فان قرا في نفسه لا باس به هو المختار وكذا التحميد والتسبيح وكذا لا
يقرا اذا كان عورته مكشوفة او امراته هناك تغتسل مكشوفة او في الحمام احد مكشوف
فان لم يكن فلا باس بان يرفع صوته قوله ومنع الحدث المس اي مس القران ومنعهما
اي المس وقراءة القران الجنابة والنفاس وقد تقدم بيان احكام النفاس قوله وتوطا
بلا غسل بتصرم لاكثره اي ويحل وطي الحائض اذا انقطع دمها لعشرة بمجرد الانقطاع
من غير توقف على اغتسالها قال في المغرب تصرم الشيء انقطع وسكن قوله ولاقله
لا حتى تغتسل او تمضي عليها ادنى وقت صلاة اعلم ان هذه المسئلة على ثلاثة اوجه
لان الدم اما ينقطع لتمام العشرة او دونها لتمام العادة او دونها ففيما اذا انقطع لتمام
العشرة يحل وطيها بمجرد الانقطاع ويستحب له ان لا يطاها حتى تغتسل وفيما اذا انقطع
لما دون العشرة دون عادتها لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفيما اذا انقطع
للاقل لتمام عادتها ان اغتسلت او مضى عليها وقت صلاة حل والا لا وكذا النفاس اذا
انقطع لما دون الاربعين لتمام عادتها ان اغتسلت او مضى الوقت حل والا لا كذا في المحيط
وقال الشافعي لا يجوز وطيها حتى تغتسل مطلقا عملا بقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
اي يغتسلن ونقله الاسبيجابي عن زفر ولنا ان في الاية قراءتين يطهرن بالتخفيف ويطهرن
بالتشديد ومودى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعدم الاغتسال فوجب الجمع ما امكن فحملنا
الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية عليه لتمام العادة التي ليست اكثر مدة الحيض
وهو المناسب لان في توقيت قربانها في الانقطاع للاكثر على الغسل انزالها حائضا حكما وهو

وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم انزالها اياها طاهرة قطعا بخلاف
تمام العادة فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده وكذا لو زادت ولم تجاوز
العشرة لان الكل حيضا بالاتفاق بقي ان مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع
الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب ان القراءة الثانية خص منها صورة
الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى كذا في فتح القدير وعبارته
في التحرير في فصل التعارض وقراءة التشديد في يطهرن المانعة الى الغسل والتخفيف
الى الطهر فيحل القرب بان قيل باحل الذي انتهت حرمته العارضة يحمل تلك على ما دون الاكثر
وهذه عليه ونطهرن بمعنى طهرن لانه ياتي به كتكبر وتعظم في صفاته تعالى محافظة على
حقيقة يطهرن بالتخفيق وكل وان كان خلاف الظاهر لكن هذا اقرب اذ لا يوجب تاخر حق
الزوج بعد القطع بارتفاع المانع انتهى فقوله ونطهرن بمعنى طهرن الى اخره جواب سوال
تقريره ان هذا الحمل يرده قوله تعالى فاذا تطهرن فانه لم يقرا الا بالتشديد واعلم ان المراد
بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع اخرا اعني في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة
لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله وتمضي منه هذا المقدار لان هذا لا يخرجها طاهرة
شرعا كما رايت بعضهم يغلط فيه الا يرى الى تعليلهم بان تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها
وذلك بخروج الوقت وكذا لم يذكر غير واحد لفظة ادنى وعبارة الكافي او تصير الصلاة
دينا في ذمتها بمعنى ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطع في اخر الوقت كذا
في فتح القدير وما قاله حق فقد رايت من غلط فيه ايضا ويؤيده ما في السراج الوهاج
من ان الانقطاع اذا كان في اول الوقت فلا يجوز قربانها الا بعد الاغتسال او بمضي جميع
الوقت واذا انقطع في وقت صلاة ناقصة كصلاة الضحى والعيد فانه لا يجوز وطيها
حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة الظهر انتهى وانما عبر بعضهم بالادنى ولم يقل مضي
وقت صلاة نفيا لما قد يتوهم ان مضي الوقت كله والدم منقطع شرط للحل وليس كذلك
ولهذا قال كثير من الشارحين ان هذا محمول على ما اذا كان الانقطاع اخر الوقت
فالحاصل ان الانقطاع ان كان في اول الوقت او في اثنائه فلا بد للحل من خروج الوقت
وان كان في اخره فان بقي زمان قدر الغسل والتحريمة وخرج الوقت حل والا فلا واما
الثالث وهو ما اذا كان الانقطاع لما دون العشرة لاقل من العادة فوق الثلاث لم يقربها
حتى تمضي عادتها وان اغتسلت لان العود في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب كذا
في الهداية وصيغة لم يقربها وكذا التعليل الاحتياط في الاجتناب تقتضي حرمة الوطي وقد
صرح به في غاية البيان والمنصوص عليه في النهاية والكافي للنسفي كراهة الوطي فان اريد
بالكراهة التحريم فلا منافاة بين العبارتين والا فالمنافاة بينهما ظاهرة وفي النهاية تاخير
الغسل الى الوقت مستحب فيما اذا انقطع لتمام عادتها وفيما اذا انقطع لاقلها واجب وفي
المبسوط اذا انقطع لاقل من عشرة تنتظر الى اخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه

محمد فى الاصل قال اذا انقطع فى وقت العشاء تؤخر الى وقت يمكنها ان تغتسل فيه وتصلى
قبل انتصاف الليل وما بعده نصف الليل مكروه انتهى وفى فتح القدير ان حكم الثالث
خلاف انها الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالاجماع انتهى ويعارضه
ما نقله فى الغاية عن ابن تيمية انه ذكر الاجماع على انها تغتسل وتصلى ولا يحرم وطيها كما
فى شرح المنظومة بن وهبان ولعله توهم من قول بعض الحنفية بالكراهة انها كراهة تنزيه
فنقل الاجماع على عدم الحرمة والا فلا يصح نقل الاجماع مع خلاف الحنفية كما لا يخفى وفى
التجنيس ما نوع طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت ماجاز للزوج ان يقربها لكن لا تقرأ
القران لانها لما تيممت خرجت من الحيض فلما وجدت الما فانها وجب عليها الغسل فصارت
كالجنب انتهى وظاهره ان التيمم من غير صلاة يخرجها من الحيض فيجوز قربانها وليس كذلك
فقد قال فى المبسوط ولم يذكر يعنى الحاكم الشهيد فى الكافى ما اذا تيممت ولم تصل
فقيل هو على الاختلاف عندهما ليس للزوج ان يقربها وعند محمد له ذلك والاصح انه
ليس له ان يقربها عندهم جميعا لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبنى على الاحتياط
وهو قطع الرجعة والاحتياط فى الوطى تركه فلم يجعل التيمم فيه قبل تاكده بالصلاة كالاغتسال
كما لم يجعله فى الحل للازواج انتهى فالحاصل ان التيمم لا يوجب حل وطيها وانقطاع الرجعة
وحلها للازواج الا بالصلاة على الصحيح من المذهب لكن قال القاضى الاسبيجابى فى
شرح مختصر الطحاوى واجمعوا انه يقربها زوجها وان لم تصل ولا تتزوج بزوج اخر ما لم
تصل فى انقطاع الرجعة الخلاف وفى الخلاصة اذا انقطع دم المراة دون عادتها المعروفة
فى حيض او نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت واجتنب زوجها قربانها احتياطا
حتى تاتى على عادتها لكن تصوم رمضان احتياطا ولو كانت هذه الحيضة هى الثالثة من
العدة انقطعت الرجعة احتياطا ولا تتزوج بزوج اخر احتياطا فان تزوجها رجل ان لم يعاودها
الدم جاز وان عاودها ان كان فى العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثانى وكذا صاحب
الاستبراء يجتنبها احتياطا انتهى قال فى فتح القدير ومفهوم التقييد انه اذا زاد لا يفسد ومراده
اذا كان العود بعد انقضا العادة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة لا توجب الرد الى
العادة والغرض انه عاودها فيها فظهر ان النكاح قبل انقضا الحيضة واعلم ان مدة الاغتسال
معتبرة من الحيض فى الانقطاع لاقل من العشرة وان كان لتمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة
حتى لو طهرت فى الاولى والباقى قدر الغسل والتحريمة فعليها قضا تلك الصلاة ولو طهرت
فى الثانية يشترط ان يكون الباقى قدر التحريمة فقط وفى المجتبى والصحيح انه يعتبر
مع الغسل لبس الثياب وهكذا جواب صومها اذا طهرت قبل الفجر لكن الاصح ان لا تعتبر
التحريمة فى حق الصوم ثم قال فان مشايخنا ما ان الغسل من الطهر فى حق صاحبة العشرة
ومن الحيض فيما دونها ولكن ما قالوه فى حق القربان وانقطاع الرجعة وجواز التزوج
بزوج اخر فى حق جميع الاحكام الا ترى انها اذا طهرت عقيب غيبوبة الشفق ثم اغتسلت

اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رات الدم فى الليلة السادسة عشر بعد زوال الشفق فهو
طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال انتهى وقوله الاصح ان لا يعتبر الصوم
للتحريمة ظاهره الاكتفا بمضى زمن الغسل وفى السراج الوهاج ولو انقطع دمها فى بعض ليالى
رمضان فان وجدت فى الليل مقدار ما تغتسل وتبقى ساعة من الليل فانه يجب عليها
قضا العشا ويجزيها صوم ذلك الغد وان بقى من الليل اقل من ذلك لا يجب عليها قضا العشاء
ولا يجزيها صوم ذلك الغد وفى التوشيح ان كانت ايامها دون العشرة لا يجزيها صوم هذا اليوم
اذا لم يبق من الوقت قدر الاغتسال والتحريمة لانه لا يحكم بطهارتها الا بهذا وان بقى مقدار
الغسل والتحريمة يجزيها صومها لان العشا صارت دينا عليها وانه من حكم الطاهرات فحكم
بطهارتها ضرورة انتهى وهذا هو الحق فيما يظهر وفى الكافى للحاكم ولو كانت نصرانية تحت
مسلم فانقطع عنها الدم فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطاها وسعها ان تتزوج لانه لا
اغتسال عليها لعدم الخطاب وهى مخرجة من حمل قراءة التشديد على ما دون الاكثر كما لا يخفى
فان اسلمت بعد الانقطاع لا تعتبر الاحكام لانا حكمنا بخروجها من الحيض بنفس الانقطاع فلا
يعود بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم فى وبدء الدم مؤثر فى اثبات الحيض به ابتداء فكذلك
يكون مؤثرا فى البقاء بخلاف الاسلام كذا فى المبسوط وفى الخلاصة فان ادركها الحيض فى
شى من الوقت سقطت الصلاة عنها وان افتتحا واجمعوا انها اذا طهرت وقد بقى من الوقت
قدر ما لا يسع فيه التحريمة لا يلزمها قضا هذه الصلاة واذا ادركها الحيض بعد شروعها فى
التطوع كان عليها قضا تلك الصلاة اذا طهرت انتهى وكذا اذا شرعت فى صوم التطوع ثم
حاضت فانه يلزمها قضاؤه لا فرق بين الصلاة والصوم ذكره فى فتح القدير من الصوم
وكذا فى النهاية وكذا ذكره الاسبيجابى هنا فتبين ان ما فى شرح الوقاية من الفرق بينهما
غير صحيح قوله والطهر بين الدمين فى المدة حيض ونفاس معنى ان التطهر المتخلل بين
دمين والدمان فى المدة حيضا وفى مدة النفاس يكون حيضا فى الاول ونفاسا فى الثانى
اعلم ان خمسة من اصحاب ابى حنيفة وهم ابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وعبد الله بن المبارك
روى كل منهم عنه فى هذه المسئلة رواية الا محمدا فانه روى عنه روايتين واحد
احداهما ان الاصل عند ابى يوسف وهو قول ابى حنيفة الاخر على ما فى المبسوط ان
الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يصير فاصلا بل يجعل كالدم
المتوالى لانه لا يصلح للفصل بين الحيضتين فلا يصلح للفصل بين الدمين وان كان خمسة
عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا لكنه لا يتصور ذلك الا فى مدة النفاس ثم ان كان فى احد
طرفيه لا يمكن جعله حيضا فهو حيض والا فهو استحاضة ثم ينظر ان كان لا يزيد على العشرة
فهو حيض كله ما رات الدم فيه وما لم تره وسوا كانت مبتداة اولا وما سواه قدم استحاضة
وطهر طهر ووافق محمد ابا يوسف فى الطهر المتخلل فى مدة النفاس ان كان خمسة عشر يوما
فصل بين الدمين فيجعل الاول نفاسا والثانى حيضا ان امكن بان كان ثلاثة ايام بلياليها

مطلب مهم فى الطهر المتخلل بين دمين

فصاعدا او يومين والكثر الثالث عند ابى يوسف والا كان استحاضة وعند ابى حنيفة
لا يفصل ويجعل احاطة الدم بطرفيه كالدم المتوالى فلو رات بعد الولادة يوما دما
وثمانية وثلاثين طهرا ويوما دما فالاربعون نفاس عنده وعندهما نفاسها الدم
الاول ومن اصل ابى يوسف ايضا انه يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه به بشرط ان يكون
قبله وبعده دم ويجعل الطهر باحاطة الدمين به حيضا وان كان قبله دم ولم يكن بعده
دم يجوز بداءة الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به وعلى عكسه بان كان بعده دم ولم يكن
قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به فلو رات مبتداة يوما دما واربعة
عشر طهرا ويوما دما كانت العشرة الاولى حيضا يحكم ببلوغها ولو رات المعتادة قبل
عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التى لم تر فيها الدم حيض ان كانت
عادتها العشرة فان كانت اقل ردت الى ايام عادتها والاخذ بقول ابى يوسف ايسر
وكثير من المتاخرين افتوا به لانه اسهل على المفتى والمستفتى لان فى قول محمد وغيره
تفاصيل تحرج الناس فى ضبطها وقد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير
بين امرين الا اختار ايسرهما وروى محمد عن ابى حنيفة ان الشرط ان يكون الدم محيطا
بطرفى العشرة فاذا كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا
فلو رات مبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها ولو كانت
معتادة فرات قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لا يكون شئ منه حيضا
ووجهه ان استيعاب الدم ليس بشرط اجماعا فيعتبر اوله واخره كالنصاب فى باب
الزكاة وقد اختار هذه الرواية اصحاب المتون لكن لم تصحح فى الشروح كما لا يخفى ولعله
لضعف وجهها فان قياسها على النصاب غير صحيح لان الدم منقطع فى اثناء المدة بالكلية
وفى المقيس عليه يشترط بقاء جزء من النصاب فى اثناء الحول وانما الذى اشترط وجوده
فى الابتداء والانتهاء تمامه وروى ابن المبارك عن ابى حنيفة انه يعتبر ان يكون الدم فى
العشرة مثل اقله وهو قول زفر ووجهه ان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ايام وهو اسم
للدم فاذا بلغ المرئى هذا المقدار كان قويا فى نفسه فجعل اصلا وما يتخلله من الطهر
تبع له وان كان الدم دون هذا كان ضعيفا فى نفسه لا حكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل
زمان الطهر تبعا له فلو رات يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما لم يكن شئ منه حيضا وقال
محمد الطهر المتخلل ان نقص عن ثلاثة ولو ساعة لا يفصل اعتبارا بالحيض فان كان ثلاثة
فصاعدا فان كان مثل الدمين او اقل فكذلك تغليبا للمحرمات لان اعتبار الدم يوجب
حرمات واعتبار الطهر يوجب حلها فغلب الحرام الحلال وان كان اكثر فصل ثم لينظر ان
كان فى احد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والاخر استحاضة وان لم يكن فالكل
استحاضة ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا
زاد على العشرة فيجعل الاولى حيضا لسبقه لا الثانى ومن اصله ان لا يبدا الحيض بالطهر

بالطهر ولا يختم به سوا كان قبله او بعده دم او لم يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض
باحاطة الدمين به فلو رات مبتداة يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض
ولو رات يوما دما وثلاثة طهرا ويومين يوما فالستة حيض للاستواء ولو رات يوما دما
وخمسة طهرا ويوما دما لا يكون حيضا لغلبة الطهر ولو رات ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما
دما فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا والمتقدم امكن جعله حيضا ولو رات يوما
دما وخمسة طهرا وثلاثة دما فالاخيرة حيض لما تقدم ولو رات ثلاثة دما وستة طهرا
وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى لسبقها ولا تكون العشرة حيضا لغلبة الطهر فيها وان
كان مساويا باعتبار الزايد عليها وقد صحح قول محمد فى المبسوط والمحيط وعليه الفتوى
لكن قال المحقق فى فتح القدير الاولى الافتاء بقول ابى يوسف لما قدمناه وفى معراج الدراية
جعل قول محمد رواية عن ابى حنيفة فثبت انه روى عنه روايتين اخذ باحداهما وروى
زفر عن ابى حنيفة انها اذا رات فى طرفى العشرة ثلاثة ايام دما فهى حيض والا فلا ذكر
هذه الرواية فى التوشيح والمعراج والخبازية الا ان المذكور فى المبسوط واكثر الكتب
المشهورة ان قول زفر رواية ابن المبارك المتقدمة ولم يذكروا له رواية عن ابى حنيفة
والظاهر ان هذه الرواية لا تخالف رواية ابن المبارك الا ان يقال ان هذه الرواية تفيد
اشتراط وجود الدم فى طرفى العشرة ورواية المبارك لا تفيد الا اشتراط وجود ثلاثة ايام
دما ولو فى طرف واحد وروى الحسن بن زياد عن ابى حنيفة ان نقص الطهر عن ثلاثة
لم يفصل وان كان ثلاثة فصل كيف ما كان ثم ينظر ان امكن ان يجعل احدهما بانفراده
حيضا يجعل ذلك حيضا كما قال محمد وانما خالفه فى اصل واحد وهو انه لم يعتبر غلبة
الدم ولا مساواته بالطهر وفى فتح القدير فرع على هذه الاصول رات يومين دما وخمسة
طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما فعند ابى يوسف العشرة الاولى حيض ان كانت
عادتها او مبتداة لان الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة فعادتها فقط لمجاوزة الدم
العشرة وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه لو تعذر جعل العشرة حيضا لاختتامها
بالطهر وتعذر جعل ما قبل الطهر الثانى حيضا لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول
والطهر الاول يبقى بعده يوم دم ويومان طهر ويوم دم والطهر اقل من ثلاثة فجعلنا
الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض لاشتراطه كون الدم ثلاثة فى العشرة ولا يختم عنده
بالطهر وقد وجد اربعة دما وكذلك هو ايضا على رواية محمد عن ابى حنيفة لخروج الدم
الثانى عن العشرة فرع اخر عادتها عشرة فرات ثلاثة وطهرت ستة عند ابى يوسف لا يجوز
قربانها وعند محمد يجوز لان للتوهم بعده من الحيض يوم والستة اغلب من الاربعة فيجعل
الدم الاول فقط حيضا بخلاف قول ابى يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة
اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها لاحتمال الدم فى يومين اخرين وقيل يباح وهو
الاولى لان اليوم الزايد موهوم لانه خارج العادة وفى نظم ابن وهبان افادة ان المحلين

للقرب ان يكره انتهى ما فى فتح القدير وعبارة النظم هذه ولو طهرت بعد الثلاث
وطهرت وعادتها لم تمض فالوطى يذكر كراهته بعض ويفعيه بعضهم وبالصوم تاتى
والصلاة وتذكر ولا يخفى بعد هذه الافادة من النظم لان ما فيه ليس هذه الصورة بل
بالاغتسال عقب الطهر من غير بيان ان الطهر غالب على الحيض اولا وهى المسئلة
التى قدمناها وهى ان الدم اذا انقطع لاقل من العادة هل وطيها حرام او مكروه وليس
فيها خلاف الامامين ولم ينقل فيها الجواز اصلا ونقل الكراهة لا يفيده لان الجواز
بمعنى الحل لا يجامع مع كراهة التحريم بخلافه بمعنى الصحة

قوله
واقل الطهر خمسة عشر يوما باجماع الصحابة رضى الله عنهم ولانه مدة اللزوم فصار
مدة الاقامة قوله ولا حد لاكثره الا عند نصب العادة فى زمن الاستمرار لانه قد
يمتد الى سنة والى سنتين وقد لا يحصل اصلا فلا يمكن تقديرا كثره الا عند الضرورة
وشمل كلامه ثلاث مسائل الاولى اذا بلغت مستحاضة فيانها يقدر حيضها بعشرة
من كل شهر وباقيه طهر والثانية اذا بلغت برؤية عشرة مثلا دما وسنة طهرا ثم
استمر بها الدم فقال ابو عصمة والقاضى ابو حازم حيضها ما رات وطهرها ما رات فتنقضى
عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما وهذا بناء على اعتباره للطلاق اول الطهر والحق
انه ان كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا التقدير بلازم
لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر من المذكور بعشرة ايام او اخر
الطهر فيقدر بسنتين واحد وثلاثين او اثنين او ثلاثة وثلاثين ونحو ذلك وان لم
يكن مضبوطا فينبغى ان تزاد العشرة انزالا له مطلقا اول الحيض احتياطا كذا فى فتح
القدير وقد يقال لما كان الطلاق فى الحيض محرما لم ينزل موقعا فيه حملا لحال المسلم
على الصلاح وهو واجب ما امكن والثالثة مسئلة المضللة وتسمى بالمحيرة وفيها ثلاثة
فصول الاول الاضلال بالعدد والثانى الاضلال بالمكان والثالث الاضلال بهما
والاصل انها متى تيقنت بالطهر فى وقت صلت فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وصامت
ومتى تيقنت بالحيض فى وقت تركتها فيه ومتى شكت فى وقت انه وقت حيض وطهر
تحرت فان لم يكن لها راى تصلى فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وتصوم وتقضيه دونها
ومتى شكت فى وقت انه حيض او طهر او خروج عن الحيض تصلى فيه بالغسل لكل صلاة
لجواز انه وقت الخروج من الحيض ولا ياتيها زوجها بحال لاحتمال الحيض اما الاول
وهو ما اذا نسيت عدد ايامها بعد ما انقطع الدم عنها اشهرا واستمر وعلمت ان حيضها فى

فى كل شهر مرة فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار لتيقنها
فيها ثم تغتسل سبعة ايام لكل صلاة لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر
والخروج من الحيض ثم تتوضا عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيه
بالطهر وياتيها زوجها واما اذا لم تعلم انه فى كل شهر مرة فهو على ثلاثة
اوجه احدها اذا لم تعلم عدد حيضها وطهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة
ايام من اول الاستمرار ثم تصلى سبعة بالاغتسال لوقت كل صلاة ثم تصلى
ثمانية بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيها وياتيها زوجها فيها ثم تصلى
ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الطهر والحيض ثم تصلى بالاغتسال
لكل صلاة كما قدمناه ثانيها اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولم تعلم عدد
حيضها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام ثم تصلى ثمانية بالوضوء باليقين ثم تصلى
ثلاثة بالوضوء بالشك فبلغ ذلك احدا وعشرين يوما فان كان حيضها
ثلاثة فابتدا طهرها الثانى بعد احد وعشرين يوما وان كان حيضها عشرة
فابتدا طهرها الثانى بعد خمسة وثلاثين فتصلى فى هذه الاربعة عشر التى بعد
الاحد والعشرين بالاغتسال لكل صلاة للتردد بين الثلاثة ثم تصلى يوما
بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين لتيقنها بالطهر لان اليوم الخامس عشر منه الذى
هو السادس والثلاثون ثم تصلى ثلاثة بالوضوء لوقت صلاة للتردد فيها
بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا لانه ما من ساعة الا ويتوهم
انه وقت خروجها من الحيض وثالثها اذا علمت ان حيضها ثلاثة ولا تعلم عدد
طهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار ثم تصلى خمسة عشر
يوما بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيه ثم تصلى ثلاثة بالوضوء للتردد
بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا لتوهم خروجها عن الحيض كل ساعة
وان علمت انها كانت تحيض فى كل شهر مرة من اوله او اخره ولا تدرى العدد تتوضا
ثلاثة ايام فى اول الشهر لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة ايام
للتردد بين الثلاثة ثم تتوضا الى اخر الشهر وتغتسل مرة واحدة لتمام الشهر
لجواز خروجها من الحيض لان الشك فى العشرة الاولى والاخيرة لا فى الوسطى
واما الثانى وهو الاضلال بالمكان فاصله انه متى ضلت ايامها فى ضعفها من العدد
او اكثر من الضعف فلا تتيقن بالحيض فى شى منه كما لو اضلت ثلاثة فى ستة او اكثر
ومتى اضلت ايامها دون ضعفها من العدد فانها تتيقن بالحيض فى شى منه كما لو
اضلت ثلاثة فى خمسة فانها تتيقن بالحيض فى اليوم الثالث فانه اول الحيض
او اخره فان علمت ان ايامها كانت ثلاثة او اربعة ولا تعلم موضعها من الشهر
فتصلى ثلاثة ايام من اول الشهر بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الحيض والطهر

ثم تغتسل سبعة وعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض في كل ساعة وان
علمت ان ايامها اربعة توضات في الاربعة ثم اغتسلت لكل صلاة الى اخر
الطهر وكذا لو علمت ان ايامها خمسة توضات خمسة ثم اغتسلت الى اخر العشر
ولو علمت ان ايامها ستة توضات اربعة من اول العشر وتدع الصلاة والصوم
يومين لتيقنها بالحيض فيهما لما قدمناه من الاصل ثم تغتسل لكل صلاة لتوهم
خروجها من الحيض في كل ساعة وان علمت ان ايامها سبعة صلت بالوضوء
ثلاثة ايام من اولها وتدع اربعة ايام لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل لكل صلاة
ثلاثة ايام وعلى هذا القياس الثمانية والتسعة واما الثالث وهو الاضلال
بهما كما اذا استحيضت ونسيت عدد ايامها ومكانها فانها تتحرى وان لم يكن لها راى
اغتسلت لكل صلاة على الصحيح وقيل لوقت كل صلاة وتصلى المكتوبات و
الواجبات والسنن الموكدة ولا تصلى تطوعا كالصوم تطوعا وتقرا القدر
المفروض والواجب على الصحيح وقيل تقتصر على المفروض وتقرا في الركعتين
الاخرتين على الصحيح لانها سنة وقيل لا ولا تقرا في الوتر اللهم انا نستعينك لانها
سورة عند عمر وغيره يقوم مقامه ولا تقرا شيا من القران خارج الصلاة ولا تمس
المصحف ولا تدخل المسجد ولو سمعت اية السجدة فسجدت في الحال لا تجب
الاعادة عليها لانها ان كانت طاهرة فقد صح اداوها والا لم تلزمها وان سجدت
بعد ذلك اعادت بعد العشرة لاحتمال طهارتها وقت السماع وحيضها وقت السجود
واما قضا الفوائت فان كان عليها فوائت فقضتها فعليها اعادتها بعد
عشرة ايام لاحتمال حيضها وقت القضا وقال ابو علي الدقاق تقضيها بعد
العشرة بعد ان تزيد على خمسة عشر وهو الصحيح لجواز ان يعود حيضها
بعد خمسة عشر يوما واما الصوم فانها تصوم كل شهر رمضان لاحتمال طهارتها
كل يوم وتعيد بعد رمضان عشرين يوما وهو على ثلاثة اوجه الاول ان
علمت ان ابتدا حيضها كان يكون بالليل فانها تقضي عشرين يوما لجواز ان حيضها
في كل شهر عشرة ايام فاذا قضت عشرة يجوز حصولها في الحيض فتقضي
عشرة اخرى والثاني ان علمت ابتدا حيضها كان يكون بالنهار فتقضي اثنين
وعشرين يوما لان اكثر ما فسد صومها في الشهر احد عشر يوما فتقضي ضعفه
احتياطا وان لم تعلم شيا قال عامة مشايخنا تقضي عشرين لان الحيض لا يزيد على
عشرة وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني تقضي اثنين وعشرين يوما وهو الاصح
احتياطا لجواز ان يكون بالنهار وهذا اذا علمت دورها في كل شهر فان لم تعلم
ذلك فان علمت ان ابتدا حيضها كان بالليل تقضي خمسة وعشرين يوما لجواز
انها حاضت عشرة في اوله وخمسة في اخره او على العكس فعليها قضا خمسة عشر يوما

يوما فاذا قضته موصولا بالشهر فعلى التقدير الاول فخمسة ايام من شوال بقية
حيضها الثاني فلا يجزئ الصوم فيها ويجزيها في خمسة عشر بعدها وعلى العكس
فيوم الفطر اول يوم من طهرها لا صوم فيه ثم يجزيها الصوم في اربعة
عشر يوما ثم لا يجزيها في عشرة ثم يجزيها في يوم اخر فجملته خمسة وعشرون
يوما وكذلك ان قضته مفصولا لتوهم ان ابتدا القضا كان وافق اول يوم
من حيضها فلا يجزيها الصوم في عشر ثم يجزيها في خمسة عشر وان علمت ان ابتدا
حيضها كان بالنهار تقضي اثنين وثلاثين يوما ان قضته موصولا برمضان
لان اكثر ما فسد من صومها من اول الشهر ستة عشر يوما وان قضته مفصولا
تقضي ثمانية وثلاثين يوما لتوهم ان ابتدا القضا وافق اول يوم من حيضها
فلا يجزيها الصوم في احد عشر ثم يجزيها في اربعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر
ثم يجزيها في يومين فجملته ثمانية وثلاثون وان كانت لا تعلم شيا قال عامة مشايخنا
تصوم خمسة وعشرين يوما وقال الفقيه ابو جعفر ان قضته موصولا صامت اثنين
وثلاثين وان قضته مفصولا صامت ثمانية وثلاثين يوما وهو الاصح لما بينا وهذا
كله اذا كان شهر رمضان كاملا فان كان ناقصا وعلمت ان ابتدا حيضها كان بالليل
او لم تعلم فان وصلت قضت ثلاثة وثلاثين يوما وان فصلت صامت سبعة وثلاثين
يوما واما ان حجت فلا تاتي بطواف التحية لانه سنة وتطوف للزيارة لانه ركن
ثم تعيده بعد عشرة وتطوف للصدر ولا تعيده لانها ان كانت طاهرة فقد سقط
والا فلا يجب على الحائض ولا ياتيها زوجها اجتناب وقوعه في الحيض ولا يطاوها بالتحري
لان التحري في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحري في باب الجواري وقال
وقال مشايخنا له ان يتحرى لان زمان الطهر اكثر فتكون الغلبة للحلال وعند
غلبة الحلال يجوز التحري كما في المسالخ اذا غلب الحلال منها كذا في المحيط مع حذف
للبعض ومن اشكل عليه شي مما كتبناه فليراجعه واما حكم العدة ففيه اختلاف
فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها ابدا لان التقدير لا يجوز الا توقيفا
والعامة قدروه فالميداني بستة اشهر الا ساعة لان الطهر بين الدمين اقل من
ادنى مدة الحبل عادة فتنقص عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث
ساعات لاحتمال انه طلقها اول الطهر وبحث الشارح الزيلعي انه ينبغي زيادة عشر
ما قلنا في المسئلة الثانية وجوابه بمثل ما قدمناه وعن محمد بن الحسن شهران
واختاره الحاكم الشهيد وعليه الفتوى لانه ايسر على المفتي والنسا كذا في النهاية
والعناية وفتح القدير ودم الاستحاضة لم اره قوله ولو زاد الدم على
اكثر الحيض والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة لان ما زاد في ايامها حيض
بيقين وما زاد على العشرة استحاضة بيقين وما بين ذلك متردد بين ان يلحق بما

قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين ان يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك
الصلاة بالشك فيلزمها قضاء ما تركت من الصلاة والمراد بالاكثر عشرة ايام وعشر
ليال في الحيض حتى اذا كان عشرة ايام وتسع ليال ثم زاد الدم فانه حيض حتى
يزيد على ليلة الحادي عشر كذا في السراج الوهاج وهل تترك بمجرد رويتها
الزيادة قيل لا اذا لم يتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة وقيل نعم
استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء وصححه
في النهاية وغيرها وكذا في النفاس فان زاد على الاربعين ولها عادة معروفة
فانها ترد اليها اطلقه فشمل ما اذا كان ختم عادتها بالدم او بالطهر وهذا عند ابي
يوسف وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك وان كان بالطهر فلا لان ابا
يوسف يرى ختم الحيض والنفاس بالطهر اذا كان بعده دم ومحمد لا يرى ذلك
وبيانه ما ذكر في الاصل اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع دمها
على راس عشرين يوما وطهرت عشرة ايام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها
الدم فاستمر بها حتى جاوز الاربعين ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلاثين ولا
يجزيها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء قال الحاكم الشهيد هذا على
مذهب ابي يوسف يستقيم فاما على مذهب محمد ففيه نظر لما قدمناه فنفاسها
عنده عشرون يوما فلا يلزمها اقضاء ما صامت في العشرة ايام بعد العشرين كذا في
البدايع وقيد بكونه زاد على الاكثر لانه لو زاد على العادة ولم يزد على الاكثر
فالكل حيض اتفاقا بشرط ان يكون بعده طهر صحيح وانما قيدنا به لانها لو كانت
عادتها خمسة ايام مثلا من اول كل شهر فرات ستة ايام فان السادس حيض ايضا
فان طهرت بعد ذلك اربعة عشر يوما ثم رات الدم فانها ترد الى عادتها وهي خمسة
واليوم السادس استحاضة فتقضي ما تركت فيه من الصلاة كذا في السراج الوهاج
وانما الخلاف في انه يصير عادة لها اولا الا ان رات في الثاني كذلك وهذا ابنا
على نقل العادة بمرة اولا فعندهما لا وعند ابي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي
ان الفتوى على قول ابي يوسف وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما لو استمر بها الدم
في الشهر الثاني فعند ابي يوسف تعتد بحيضها من كل شهر ما راته اخرا وعندهما
على ما كان قبله كذا في فتح القدير وفيه نظر بل ثمرة الاختلاف تظهر ايضا فيما
اذا رات في الشهر الاول زيادة على عادتها فان الامر موقوف عند ابي حنيفة
ان رات في الشهر الثاني مثله فهذا والاول حيض والا فهو استحاضة وثالاحيض
لان ابا يوسف يرى نقض العادة بمرة ومحمد يرى الابدال ان امكن كما صرح به
في الكافي فيما اذا رات يومين فيها ويوما قبلها وفي الفتاوى الظهيرية ولو رات
صاحبة العادة قبل ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما لا يكون حيضا او رات قبل

قبل ايامها ما يكون حيضا ولم ترى في ايامها شيئا لا يكون شيء من ذلك حيضا عند ابي حنيفة
والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رات في الشهر الثاني مثل ما رات في الشهر
الاول يكون الكل حيضا وعندهما يكون حيضا غير ان عند ابي يوسف بطريق
العادة وعند محمد بطريق البدل ولو رات قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفي ايامها
ما يكون حيضا فالكل حيض بالاتفاق وتجعل ما قبل ايامها تبعا لايامها ولو رات قبل
ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما يكون حيضا فعن ابي حنيفة روايتان وكذلك
الحكم في المتاخر غير انها اذا رات امها في ايامها ما يكون حيضا وبعد ايامها ما لا يكون
حيضا يكون الكل حيضا رواية واحدة عن ابي حنيفة وقد بين الابدال على قول
محمد والحال فيه فمن رامه فليراجعه وما في الظهيرية هو الانتقال من حيث المكان
وما تقدم هو انتقال العادة من حيث العدد وعلى هذا الخلاف لو انقطع دون
عادتها على ثلاثة او اربعة كذا في السراج الوهاج وفي الظهيرية والعادة كما
تنتقل برؤية الدم المخالف للدم المرئي في ايامها مرتين فكذلك تنتقل بطهر ايامها
مرتين وقيد بكونه معتادة لانه لو لم يكن لها عادة معروفة بان كانت ترى شهرا
ستا وشهرا سبعا فاستمر بها الدم فانها تاخذ في حق الصوم والصلاة والرجعة بالاقل
وفي حق انقضاء العدة والتشيان بالاكثر فعليها اذا رات ستة في الاستمرار ان
تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها
شهر رمضان لانه يحتمل ان يكون السابع حيضا ويحتمل ان لا يكون فوجب احتياطا فاذا
جاء الثامن فعليها الغسل ثانيا وتقضي اليوم الذي صامته في السابع لاحتمال كونها
حائضا فيه ولا تقضي الصلوات ولو كانت عادتها خمسة فحاضت ستة ثم حاضت
اخرى سبعة ثم حاضت اخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى ينبني الاستمرار
لان عند ابي يوسف يبنى الاستمرار على المرة الاخيرة واما عندهما فقد رات
الستة مرتين كذا في البدايع والمبسوط ومنهم كصاحب المحيط والمصنف جعل هذا
نظير العادة الجعلية وانها نوعان اصلية وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين
متفقين على الولا او اكثر وان الخلاف جار فيها والجعلية تنتقل برؤية المخالف
مرة واحدة اتفاقا وهي ان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة بان رات في الابتداء
خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم استمر
بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم يبنى على اوسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار
اربعة وتصلي ستة عشر وذلك دابها وعلى قول ابن مزاحم يبنى على اقل المرتين
الاخيرين فتدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادة جعلية لها في زمن الاستمرار
وكذلك سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة ولا يخفى ان ما في البدايع وغيره اولى
لانه احوط ثم اختلفوا في العادة الجعلية اذا طرات على العادة الاصلية هل تنتقض

الاصلية قال ايمة بلخ لا لانها دونها وقال ايمة بخارى نعم لانها لابد ان تتكرر
فى الجعلية خلاف ما كان فى الاصلية فان المراة متى كانت عادتها الاصلية فى
الحيض خمسة فلا تثبت العادة الجعلية الا بروية ستة وسبعة وثمانية ويتكرر فيها
خلاف العادة الاصلية مرارا والعادة الاصلية تنتقض بالتكرار بخلافها كذا فى
المحيط وفى المجتبى والعادة تنتقل عند ابى يوسف باحد امور ثلاثة بعدم روية
مكانها مرة وبطهر صحيح صالح لنصب العادة يخالفه الاول مرة ودم صالح يخالف مرة
وعندهما يتكرر هذه الامور مرتين على الولاء انتهى قوله ولو مبتداة فحيضها
عشرة ونفاسها اربعون اى لو كانت المستحاضة ابتدات مع البلوغ مستحاضة او
مع الولد الاول فحيضها ونفاسها الاكثر لان الاصل الصحة فلا يحكم بالعارض الا
بيقين وتترك الصلاة بمجرد روية الدم على الصحيح كصاحبة العادة وعن ابى
حنيفة انها لا تترك ما لم يستمر ثلاثة ايام وتثبت عادة هذه المبتداة بمرة واحدة
فلو رات خمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فانها تترك الصلاة من اول
الاستمرار خمسة ثم تصلى خمسة عشر وذلك عادتها لان الانتقال عن حالة الصغر
فى النسا لا يحصل بمرة واحدة بخلاف المعتادة ثم العادة فى حق المبتداة ايضا نوعان
اصلية وجعلية فالاولى على وجهين احدهما ان ترى دمين خالصين وطهرين
خالصين متفقين على الولاء بان رات مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا وثلاثة
دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلاة من اول الاستمرار ثلاثة
ايام وتصلى خمسة عشر لان ذلك صار عادة اصلية لها بالتكرار والثانى ان ترى
دمين وطهرين مختلفين بان رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة
عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعند ابى يوسف ايام حيضها وطهرها ما رات اول مرة
واختلفوا فى قولهما فقيل عادتها ما راته اول مرة وقيل عادتها اقل المرتين لان الاقل
موجود فى الاكثر فيتكرر الاقل معنى واما العادة الجعلية فهى ان ترى ثلاثة دما
واطهارا مختلفة ثم استمر الدم بها بان رات خمسة دما وسبعة عشر طهرا واربعة دما وستة
عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واختلفوا فقيل عادتها اوسط الاعداد
فتدع من اول الاستمرار اربعة وتصلى ستة عشر وقيل اقل المرتين الاخيرتين
فتدع من اول الاستمرار ثلاثة وتصلى خمسة عشر فلو رات مبتداة ثلاثة دما
وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وخمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر
بها الدم فعادتها اربعة فى الدم وستة عشر فى الطهر اتفاقا لان ذلك اقل المرتين
الاخيرتين واوسط الاعداد ولو رات ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما
وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فان عادتها ثلاثة فى الدم وخمسة
عشر فى الطهر لانا جعلنا ما راته اخرا مضموما الى ما راته اولا لانه تاكد بالتكرار فصار

فصار عادة جعلية لها كذا فى المحيط وبقية مسايل المبتداة مذكورة فيه فمن
رامها فليراجعه ولخوف الاطالة الموءدية الى الملل لم نوردها اطلق العشرة
فتشمل الاولى والوسطى والاخيرة لان المراد عشرة من اول ما رات قوله
وتتوضا المستحاضة ومن به سلس بول او استطلاق بطن او انفلات ريح
او رعاف دايم او جرح لا يرقا لوقت كل فرض لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه
ثم اعقبه الاستحاضة لانه اكثر وقوعا من النفاس فانها تكون مستحاضة بما
اذا رات الدم حالة الحبل او زاد الدم على العشرة او زاد الدم على عادتها وجاوز
العشرة او رات قبل تمام الطهر او رات قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه
العامة وكذا من اسباب الاستحاضة اذا زاد الدم على اربعين فى النفاس او زاد
على عادتها وجاوز الاربعين وكذا ما تراه الايسة بخلاف النفاس فان سببه
شى واحد وقدم حكم الاستحاضة ومن معناها على تعريفها لان المقصود بيان الحكم
ودم الاستحاضة اسم لدم خارج من الفرج دون الرحم وعلامته انه لا رايحة له ودم
الحيض نتن الرايحة ومن به سلس البول وهو من لا يقدر على استمساكه والرعاف الدم
الخارج من الانف الجرح الذى لا يرقا اى الذى لا يسكن دمه من رقا الدم سكن وانما
كان وضوءها لوقت كل فرض لا لكل صلاة لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضا
لوقت كل صلاة رواه سبط بن الجوزى عن ابى حنيفة وحديث توضاى لكل صلاة
محمول عليه لان اللام للوقت وفى الفتاوى الظهيرية رجل رعف او سال من جرحه
دم ينتظر اخر الوقت ان لم ينقطع الدم توضا وصلى قبل خروج الوقت فان توضا
وصلى ثم خرج الوقت ودخل وقت صلاة اخرى وانقطع الدم ودام الانقطاع
الى وقت صلاة اخرى توضا واعاد الصلاة وان لم ينقطع فى وقت الصلاة الثانية
حتى خرج الوقت جازت الصلاة انتهى وسياتى ايضاحه وقيد بالوضوء لانه لا
يجب عليها الاستنجاء لوقت كل صلاة كذا فى الظهيرية ايضا وفى البدايع وانما
تبقى طهارة صاحب العذر فى الوقت اذا لم يحدث حدثا اخر اما اذا احدث
حدثا اخر فلا تبقى كما اذا سال الدم من احد منخريه فتوضا ثم سال من المنخر الاخر
فعليه الوضوء لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الصلاة فاما اذا
سال منهما جميعا فتوضا ثم انقطع احدهما فهو على وضوئه ما بقى الوقت انتهى
قوله ويصلون به فرضا ونفلا اى يصلى ارباب الاعذار بوضوئهم ما شاءوا فرضا
كان او واجبا او نفلا فالمراد بالنفل ما زاد على الفرض فيشمل الواجب فروع
وينبغى لصاحب الجرح ان يربطه تقليلا للنجاسة ولو سال على ثوبه فعليه ان يغسله
اذا كان مفيدا بان لا يصيبه مرة اخرى وان كان يصيبه المرة بعد الاخرى اجزاه
ولا يجب غسله ما دام العذر قايما وقيل لا يجب غسله اصلا واختار الاول السرخسى

والمختار ما في النوازل ان كان لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز ان
لا يغسله والا فلا ومتى قدر المعذور على رد السيلان برباط او حشو او كان
لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده وخرج برده عن ان يكون صاحب عذر
بخلاف الحايض اذا منعت الدرور فانها حايض واختلفوا في المستحاضة اذا
احتشت قيل كصاحب العذر وقيل كالحايض كذا في السراج الوهاج ويجب ان
يصلي جالسا بايما ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث
ولا يجوز ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه
حدث ونجاسة فكان صاحب عذرين والماموم صاحب عذر واحد ولو كان في
عينيه رمد يسيل دمعها يومر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وفي فتح القدير
واقول هذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا
لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة
الظن باخبار الاطبا او علامات تغلب على ظن المبتلى يجب انتهى وهو حسن لكن
صرح في السراج الوهاج بانه صاحب عذر فكان الامر للايجاب قوله ويبطل
بخروجه فقط اي ولا يبطل بدخوله ومراده يظهر الحدث السابق عند خروجه
فاضافة البطلان الى الخروج مجاز لانه لا تاثير للخروج في الانتقاض حقيقة
ولهذا لا يجوز لهم المسح على الخفين بعد الوقت اذا كان العذر موجودا وقت
الوضوء او اللبس ولا البنا اذا خرج الوقت وهم في الصلاة وظهور الحدث السابق
عنده انما هو مقتصر من كل وجه على التحقيق لا انه مستند الان المراد بظهوره ان
ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا الا انه يظهر
قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حقق انه اعتبار شرعي لم يشكل عليه مثله ثم انما
يبطل بخروجه اذا توضأ واعلا السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما ان كان
على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا اخر
او يسيل دمها وافاد انه لو توضأ بعد طلوع الشمس ولو لعيد او ضحى على الصحيح
فلا ينتقض الا بخروج وقت الظهر لا بدخوله خلافا لابي يوسف وانه لو توضأ قبل
الطلوع انتقض بالطلوع اتفاقا خلافا لزفر وانه لو توضأ في وقت الظهر للعصر
بطل بخروج وقت الظهر على الصحيح فالحاصل انه ينتقض بالخروج لا بالدخول
عندهما وعند ابي يوسف بايهما وجد وعند زفر بالدخول فقط قوله وهذا اذا
لم يمض عليهم وقت الا وذلك الحدث يوجد فيه اي وحكم الاستحاضة والعذر
يبقى اذا لم يمض على اصحابها وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه
ولو قليلا حتى لو انقطع وقتا كاملا خرج عن كونه عذرا وقيد بكونه شرط البقا
لان الشرط في ثبوته ابتدا ان يستوعب وقتا كاملا كذا في اكثر الكتب وفي النهاية
يشترط في الابتدا دوام السيلان من اول الوقت الى اخره اعتبارا بالسقوط
فانه لا يتم حتى ينقطع في الوقت كله وفي شرح الشيخ حميد الدين الضرير فالشرط
في الابتدا ان يكون الحدث مستغرقا جميع الوقت حتى لو لم يستغرق كل الوقت
لا تكون مستحاضة وظاهره انه لو انقطع في الوقت زمنا يسيرا لا تكون مستحاضة
وفي الكافي ما يخالفه فانه قال انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد وقت صلاة
زمانا يتوضأ فيه خاليا عن الحدث وفي التبيين ان الاظهر خلاف ما في الكافي وفي
فتح القدير ان ما في الكافي يصلح تفسيرا لما في غيره اذ قل ما يستمر كمال وقت بحيث
لا ينقطع لحظة فيودي الى نفي تحققه في الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه
يدوم انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق انتهى وفي شرح الدرر والغرر للاخي
لا مخالفة بين ما في عامة الكتب وما ذكره في الكافي بدليل ان شراح الجامع الكبير
قالوا في شرح قوله لان زوال العذر يثبت باستيعاب الوقت كالثبوت ان الانقطاع
الكامل معتبر في ابطال رخصة المعذور والقاصر غير معتبر اجماعا فاحتيج الى حد
فاصل فقدرنا بوقت الصلاة كما قدرنا به ثبوت العذر ابتدا فانه يشترط لثبوته
ابتدا دوام السيلان من اول الوقت الى اخره لانه انما يصير صاحب عذر ابتدا اذا
لم يجد في وقت صلاة زمانا يتوضأ فيه ويصلي خاليا عن الحدث الذي ابتلي به
انتهى فالحاصل ان صاحب العذر ابتدا من استوعب عذره تمام وقت صلاة ولو
حكما لان الانقطاع اليسير ملحق بالعدم وفي البقا من وجد عذره في جزء من الوقت
وفي الزوال يشترط استيعاب الانقطاع حقيقة وفي السراج الوهاج للمستحاضة
وضوان كامل وناقص فالكامل ان تتوضأ والدم منقطع فهذا لا يضرها خروج
الوقت اذا لم يسل الى خروجه والناقص ان تتوضأ وهو سايل فهذا يضرها خروج
سال بعد ذلك اولا ولها انقطاعان كامل وناقص فالكامل ان ينقطع وقتا كاملا
فهذا يوجب الزوال ويمنع اتصال الدم الثاني بالاول والناقص ان ينقطع دونه
فهذا لا يزيله ويكون ما بعده كدم متصل وبيانه اذا زالت الشمس ودمها سايل
فتوضأت على السيلان ثم انقطع قبل الشروع في صلاة الظهر او بعده قبل القعود
قدر التشهد او بعده قبل السلام عند الامام ودام الانقطاع حتى خرج وقت
الظهر انتقض وضوها لانه ناقص فافسده خروج الوقت ثم اذا توضأت للعصر
فتم الانقطاع حتى غربت الشمس لم ينتقض وضوها لانه كامل فلا يضره الخروج
ولكن عليها اعادة الظهر لان دمها انقطع وقتا كاملا وتبين انها صلت الظهر
بطهارة العذر والعذر زايل ولا يجب عليها اعادة العصر لان فساد الظهر انما
عرف بعد الغروب واما اذا كان دمها انقطع بعد ما فرغت من صلاة الظهر
او بعد القعود قدر التشهد على قولهما فانها لا تعيد الظهر لان عذرها زال بعد

الفراغ كالمتيمم اذا راى الماء بعد الفراغ من الصلاة انتهى وظن العوام انه لا تنافي في غاية البيان ان ما ذكر في المتن تعريف للمستحاضة فاورد عليه الحائض والنفساء لان الحائض قد تكون بهذه المثابة بان لا يمضي عليها وقت الا وهو يوجد فيه واختار تعريفا للمستحاضة بانها هي التي ترى الدم مستغرقا وقت صلاة في الابتداء من غير شرط استمراره في البقاء في زمان لا يعتبر من الحيض والنفاس انتهى وليس كما ظن بل هو شرط لها لا تعريف وقد قدمنا تعريف الاستحاضة قوله والنفاس دم يعقب الولد شرعا وفي اللغة هو مصدر نفست المراة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهو نفاس وانما سمي الدم به لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم وقولهم النفاس هو الدم الخارج عقيب الولد تسمية بالمصدر كالحيض فاما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب وافاد المصنف انها لو ولدت ولم تر دما لا تكون نفساء ثم يجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند ابي يوسف لا يجب لانه متعلق بالنفاس ولم يوجد كذا في فتح القدير وفيه نظر بل هي نفساء عند ابي حنيفة لما في السراج الوهاج انه يبطل صومها عند ابي حنيفة ان كانت صائمة وعند ابي يوسف لا غسل عليها ولا يبطل صومها انتهى فلو لم تكن نفساء لم يبطل صومها وصحح الشارح الزيلعي قول ابي يوسف معزيا الى المفيد وقال لكن يجب عليها الوضوء لخروج النجاسة مع الولد اذ لا يخلو عن رطوبة وصحح في الفتاوى الظهيرية قول الامام بالوجوب وكذا صححه في السراج الوهاج وقال وبه كان يفتي الصدر الشهيد فكان هو المذهب وفي العناية واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة واراد المصنف بالدم الدم الخارج عقب الولد من الفرج فانها لو ولدت من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة ام ولد ولو علق طلاقها بولادتها وقع لوجود الشرط كذا في الفتاوى الظهيرية الا اذا سال الدم من الاسفل فانها تصير نفساء ولو ولدت من السرة لانه وجد خروج الدم من الرحم عقب الولادة كذا في المحيط والدم الخارج عقب خروج اكثر الولد كالخارج عقب كله فيكون نفاسا وان خرج الاقل لا يكون حكمها حكم النفساء ولا تسقط عنها الصلاة ولو لم تصل تكون عاصية لربها ثم كيف تصلي قالوا يؤتى بقدر فيجعل القدر تحتها او يحفر لها حفيرة وتجلس هناك وتصلي كيلا يؤذي ولدها كذا في الظهيرية ونقله في المحيط عن ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر اذا خرج الاكثر لا يكون نفاسا لان عندهما النفاس لا يثبت الا بوضع الحمل كله قوله ودم الحامل استحاضة لانسداد فم الرحم بالولد فلا يخرج منه دم ثم يخرج بخروج الولد للانفتاح به وكذا حكم الشارع بكون

يكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرئن بحيضة وافاد ان ما تراه من الدم في حال ولادتها قبل خروج اكثر الولد استحاضة فتتوضا ان قدرت في هذه الحالة او تتيمم وتومي بالصلاة ولا تؤخر فما عذر الصحيح القادر كذا في المجتبى قوله والسقط ان ظهر بعض خلقه ولد وهو بالكسر والتثليث لغة كذا في المصباح وهو الولد الساقط قبل تمامه وهو كالساقط بعد تمامه في الاحكام فتصير المراة به نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة به ام ولد اذا ادعاه المولى ويحنث به لو كان علق يمينه بالولادة ولا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت النسب والمراد نفخ الروح والا فالمشاهد ظهور خلقته قبلها وقيد بقوله ان ظهر لانه لو لم يظهر من خلقته شيء فلا يكون ولدا ولا تثبت هذه الاحكام فلا نفاس لها لكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان يدوم الى اقل مدة الحيض وتقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يمكن كان استحاضة كذا في العناية وان كان لا يدري امستبين هو ام لا بان اسقطت في المخرج واستمر بها الدم ان اسقطت اول ايامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بالشك لاحتمال كونها نفساء او طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما نفساء او حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين ان كانت استوفت اربعين من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد ايامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا الكلام انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من الناسخ فاحذر منه كذا في فتح القدير وفي النهاية فان رات دما قبل اسقاط السقط ورات دما بعده فان كان مستبين الخلق فما راته قبله لا يكون حيضا وهي نفساء فيما راته بعده وان لم يكن مستبين الخلق فما راته بعده حيض ان امكن كما قدمنا قوله ولا حد لاقل اي النفاس لان تقدم الولد علم للخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رات الدم عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رات نفاسا لا خلاف في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي اي مقدار يعتبر لاقل النفاس مع ثلاث حيض عند ابي حنيفة يعتبر اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر وعند محمد بساعة فاما في حق الصوم والصلاة فاقله ما يوجد كذا في النهاية وانما لم ينقص عن خمسة وعشرين عند ابي حنيفة لانه لو نصب لها دون ذلك ادى الى نقض العادة عند عود الدم في الاربعين لان من اصله ان الدم اذا كان في الاربعين فالطهر

المتخلل فيه لا يفصل طال الطهر او قصر حتى لو رات ساعة دما واربعين الا ساعتين طهرا ثم ساعة دما كان الاربعون كله نفاسا وعندهما ان لم يكن الطهر خمسة عشر يوما فكذلك وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن والا كان استحاضة وهو رواية ابن المبارك عنه وكذا في خواهر الاخبار بانقضا العدة مقدر بخمسة وعشرين يوما عنده وابو يوسف قدره باحد عشر يوما لكون الاكثر من اكثر الحيض كذا في التبيين فعلى هذا لا تصدق في اقل من خمسة وثلاثين يوما عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وفي رواية الحسن لا تصدق في اقل من مائة يوم وتوضيحه بتمامه في السراج الوهاج قوله واكثره اربعون يوما والزايد استحاضة وهو مروي عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر وعايشة ولانهم اجمعوا على اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان اكثر مدته عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان كذلك لان الروح لا تدخل في الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع الدما اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذا للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدما اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام كذا في العناية ومراده المبتداة واما صاحبة العادة اذا زاد دمها على الاربعين فانها فانها ترد الى ايام عادتها وقد ذكرناه من قبل كذا في التبيين وقد قدمنا ان ابا يوسف يجوز ختم عادتها بالطهر ومحمد يمنعه فراجعه قوله ونفاس التوامين من الاول وهما الولدان الذين بين ولادتهما اقل من ستة اشهر وهذا مذهب ابي حنيفة وابي يوسف لان بالولد الاول ظهر انفتاح الرحم فكان المرئي عقيبه نفاسا وعند محمد وزفر نفاسها من الثاني والاول استحاضة وافاد المصنف ان ما تراه عقب الثاني ان كان قبل الاربعين فهو نفاس الاول لتمامها واستحاضة بعد تمامها عند ابي حنيفة وابي يوسف فتغتسل وتصلي كما وضعت الثاني وهو الثاني وهو الصحيح كذا في النهاية وفي السراج الوهاج ومن فوايد الاختلاف اذا كان عادتها عشرين فرات بعد الاول عشرين وبعد الثاني احدا وعشرين فعند ابي حنيفة وابي يوسف العشرون الاولى نفاس وما بعده الثاني استحاضة وعند زفر ومحمد العشرون الاولى استحاضة تصوم وتصلي معها وما بعد الثاني نفاس ولو رات بعد الاول عشرين وبعد الثاني عشرين وعادتها عشرون فالذي بعد الثاني نفاس اجماعا والذي قبله نفاس ايضا عندهما خلافا لمحمد وزفر وقيد باليومين لانه لو كان بينهما ستة اشهر فاكثر فهما حملان ونفاسان ولو ولدت ثلاثة اولاد وبين الاول والثاني اقل من ستة اشهر وكذا بين الثاني والثالث ولكن بين الاول والثالث اكثر من ستة اشهر فالصحيح انه يجعل حملا واحدا

باب الانجاس لما فرغ من الحكمية وتطهيرها شرع في الحقيقية وازالتها وقدم الحكمية لانها اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلاة اتفاقا ولا يسقط وجوب ازالتها بعذر ما اما اصلا او خلفا بخلاف الحقيقية كذا في النهاية واما من به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فقط انما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعد فيكون محصلا للطهارتين لا لانها اغلظ من الحدث كذا في فتح القدير والانجاس جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال الله تعالى انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقي يطلق على الحكمي الا انه لما قدم بيان الحكمي امن اللبس فاطلقه كذا في العناية وفي الكافي الخبث يطلق على الحقيقي والحدث على الحكمي والنجس عليهما انتهى والنجاسة شرعا عين مستقذرة شرعا وازالتها عن الثوب والبدن والمكان فرض ان كانت لعذر المانع كما سيأتي وامكن ازالتها من غير ارتكاب ما هو اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابدا عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة فسق اذ من ابتلي ببليتين وهما محظوران عليه ان يرتكب اهونهما كذا في فتح القدير وفي البزازية ومن لم يجد سترة تركه ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار وفي الخلاصة اذا تنجس طرف من اطراف الثوب ونسيه فغسل طرفا من اطراف الثوب من غير تحر حكم بطهارة جميع الثوب هو المختار فلو صلى مع هذا الثوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في الطرف الاخر يجب عليه اعادة الصلوات التي صلى مع هذا الثوب انتهى وفي الظهيرية المصلي اذا راى على ثوبه نجاسة ولا يدري متى اصابه ففيه تقاسيم واختلافات والمختار عند ابي حنيفة انه لا يعيد الا الصلاة التي هو فيها واختار في البدائع في المسئلة الاولى غسل الجميع احتياطا لان موضع النجاسة غير معلوم وليس البعض باولى من البعض وفي شرح النقاية ولو وجب غسل على رجل ولم يجد ما يستره من رجال يرونه يغتسل ولا يؤخر ولو وجب عليه الاستنجا يتركه والفرق ان النجاسة الحكمية اقوى من النجاسة الحقيقية بدليل عدم جواز الصلاة معها وان كانت دون الدرهم ولو وجب غسل على امراة لا تجد سترة من الرجال تؤخر ولو كانت لا تجد سترة من النسا فكالرجل بين الرجال انتهى وينبغي ان تتيمم المراة وتصلي لعجزها شرعا عن استعمال الما فينتقل الحكم الى التيمم وسيأتي تعاريفها في شروط الصلاة قوله يطهر البدن والثوب بالما وهذا بالاجماع واراد به الما المطلق وقد تقدم تعريفه في بحث المياه واراد بطهارة البدن طهارته من الخبث لا من الحدث لانه عطف عليه المايع الطاهر وان كان الحدث يجوز ازالته بالما قوله ومايع مزيل كالخل وماء الورد قياسا على ازالتها بالما بناء على ان الطهارة بالما معلولة بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة والمايع قالع فهو محصل ذلك المقصود فتحصل به الطهارة دما

وطل

تتيم المراة

عن اسما بنت الصديق رضي الله عنهما قالت جاءت امراة الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع قال تحته ثم تقرضه بالما
ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق عليه فلا يدل على خلافه لانه مفهوم لقب وهو ليس
بحجة كما عرف في الاصول والحت القشر بالعود والطرف ونحوه والقرص باطراف
الاصابع وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد قياسا على النجاسة الحكمية
وقيد بكونه مزيلا ليخرج الدهن والسمن واللبن وما اشبه ذلك لان الازالة انما
تكون بان يخرج اجزا النجاسة مع المزيل شيا فشيا وذلك انما يتحقق فيما ينعصر بالعصر
بخلاف الخل وما الباقلا الذي لم يثخن فانه مزيل وكذا الريق وعلى هذا فرع
طهارة الثدي اذا قا عليه الولد ثم رضعه حتى ازال اثر القي وكذا اذا لحس اصبعه
من نجاسة بها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه في فمه مرارا طهر حتى لو
صلى صحت وعلى قول محمد صحت لا يصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لانه لا يجيز
ازالتها الا بالما المطلق ولم يقيده بالطاهر كما في الهداية للاختلاف فيه فقيل
لا يشترط حتى لو غسل الثوب المتنجس بالدم ببول ما يوكل لحمه زالت نجاسة الدم
وبقيت نجاسة البول فلا يمنع وصحح السرخسي ان التطهير بالبول لا يكون واختاره
المحقق في فتح القدير ووجهه ان سقوط التنجس حال كون المستعمل في المحل ضرورة
التطهير وليس البول مطهر للتضاد بين الوصفين فيتنجس بنجاسة الدم فان اد
الثوب بهذا الاعتبار اذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم
يبق عين الدم وتظهر ثمرة الاختلاف ايضا في من حلف ما فيه دم وقد غسله
بالبول لا يحنث على الضعيف ويحنث على الصحيح اليه اشار في النهاية وفي العناية
وكذا الحكم في الما المستعمل يبنى على القول بنجاسته فقيل يزيل النجاسة والاصح
لا واما على القول بطهارته فهو مايع مزيل طاهر فيزيل النجاسة الحقيقية وقد
صرح بكونه المستعمل مزيلا القدوري في مختصره وفي النهاية انما يتصور على رواية
محمد عن ابي حنيفة واما على رواية ابي يوسف فهو نجس فلا يزيل النجاسة وقد
قدمنا الكلام عليه في بحث الما المستعمل ثم اعلم ان القياس يقتضي تنجس الما باول
الملاقاة للنجاسة لكن سقط للضرورة سوا كان الثوب في اجانة واورد الما عليه
او كان الما فيها واورد الثوب المتنجس عليه عندنا فهو طاهر في المحل نجس اذا انفصل
سوا تغير او لا وهذا في المايين بالاتفاق اما الما الثالث فهو طاهر عندهما اذا
انفصل ايضا لانه كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعند ابي حنيفة نجس
لان طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وانما حكم شرعا بطهارة المحل عند
انفصاله ولا ضرورة في اعتبار الما المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس بخلاف الما
الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا واما عند الشافعي

الشافعي فانما سقط هذا القياس في الما الوارد على النجاسة اما في الما الذي ورد
عليه النجاسة فلا يطهر عنده وعلى هذا فالاولى في غسل الثوب النجس وضعه
في الاجانة من غير ما ثم صب الما عليه لا وضع الما اولا ثم وضع الثوب فيه
خروجا من الخلاف ولما سقط ذلك القياس عندنا مطلقا لم يفرق محمد بين تطهير
الثوب النجس في الاجانة والعضو النجس بان يغسل كلا منهما في ثلاث اجانات
طاهرات او ثلاثا في اجانة بمياه طاهرة ليخرج من الثالث طاهرا وقال ابو يوسف
بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات طاهرة تنجس الجميع
ولا يطهر بحال بل ان يغسل في ما جار او يصب عليه لان القياس يابى حصول الطهارة
لهما بالغسل في الاواني فسقط في الثياب للضرورة وبقي في العضو لعدمها وهذا يقتضي
انه لو كان المتنجس من الثوب موضعا صغيرا فلم يصب الما عليه وانما غسل في الاواني
فانه لا يطهر عند ابي يوسف لعدم الضرورة لتيسر الصب وعلى هذا اجنب اغتسل في ابار
ولم يكن استنجى تنجس كلها وان كثرت وان كان استنجى صارت فاسدة ولم يطهر عند
ابي يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وان
كان استنجى يخرج من الاولى طاهرا وسايرها مستعملة كذا في المصفى وينبغي تقييد
الاستعمال بما اذا قصد القربة عنده كذا في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الما
المستعمل انه لا يحتاج الى قصد القربة عند محمد على الصحيح وقدمنا ان ما البير لا يصير
مستعملا على الصحيح لان الملاقي للعضو المنفصل عنه وهو قليل بالنسبة الى ما البير
فلا يصير ماوها مستعملا كما اوضحناه في الخير الباقي في جواز الوضو في الفساقي وكلما
عليه في شرحنا هذا فراجعه قوله لا الدهن اي لا يجوز التطهير بالدهن لانه ليس بمزيل
وما روي عن ابي يوسف من انه لو غسل الدم من الثوب بدهن حتى ذهب اثره
جاز فخلاف الظاهر عنه بل الظاهر عن ابي حنيفة وصاحبيه خلافه كذا في شرح
منية المصلي وكذا ما روي في المحيط من كون اللبن مزيلا في رواية فضعيف
وعلى ضعفه فهو محمول على ما اذا لم يكن فيه دسومة وفي المجتبى والما المقيد
ما استخرج بعلاج كما الصابون والحرض والزعفران والاشجار والاثمار والبطيخ
والباقلا فهو طاهر غير طهور يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن
جميعا كذا قاله الكرخي والطحاوي وفي العيون لا يزيل عن البدن في قولهم جميعا
والصحيح ما ذكره انتهى قوله والخف بالدلك بنجس ذي جرم والا يغسل بالرفع عطفا
على البدن اي يطهر الخف بالدلك اذا اصابته نجاسة لها جرم وان لم يكن لها
جرم فلا بد من غسله لحديث ابي داود اذا جا احدكم المسجد فلينظر فان راى
في نعله اذى او قذرا فليمسحه وليصل فيهما وفي حديث ابن خزيمة فطهورهما
التراب وخالف فيه محمد والحديث حجة عليه ولهذا روي رجوعه كما في النهاية

قيد بالخف لان فى الثوب والبدن لا يطهران بالدلك الا فى المنى لان الثوب لتخلخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة فلا يخرجها الا الغسل والبدن للينه ورطوبته وما به من العرق لا يجف فعلى هذا ما روى عن محمد فى النوادر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب محمول على ان المسح لتقليل النجاسة لا للتطهير والا فمحمد لا يجوز الازالة بغير الماء وهما لا يقولان بالدلك الا فى الخف والنعل كذا فى فتح القدير وظاهر ما فى النهاية ان المسح للتطهير فيحمل على ان عن محمد روايتين ولم يتقيد بالجفاف للاشارة الى ان قول ابى يوسف هنا هو الاصح فان عنده لا تفصيل بين الرطب واليابس وهما قيداه بالجفاف وعلى قوله اكثر المشايخ وفى النهاية والعناية والخانية والخلاصة وعليه الفتوى وفى فتح القدير وهو المختار لعموم البلوى ولاطلاق الحديث وفى الكافى والفتوى انه يطهر لو مسحه بالارض بحيث لم يبق اثر النجاسة انتهى فعلم به ان المسح بالارض لا يطهر الا بشرط ذهاب اثر النجاسة والا لا يطهر واطلق الجرم فشمل ما اذا كان الجرم منها او من غيرها بان ابتل الخف بخمر فمشى به على رمل او رماد فاستجسد فمسحه بالارض حتى تناثر طهر وهو الصحيح كذا فى التبيين ثم الفاصل بينهما ان كل ما يبقى بعد الجفاف على ظاهر الخف كالعذرة والدم فهو جرم وما لا يرى بعد الجفاف فليس بجرم قوله الا الكل لانه لو اصابه بول فيبس لم يجز حتى يغسله لان الاجزاء تشربت فيه فاتفق الكل على ان المطلق مقيد فقيده ابو يوسف بغير الرقيق وقيداه بالجرم والجفاف وانما قيده ابو يوسف به لانه معتاد بقوله طهور اى مزيل ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول لا يزيله المسح فاطلاقه مصروف الى ما يقبل الازالة بالمسح كذا فى النهاية والعناية وتعقبه فى فتح القدير بانه لا يخفى ما فيه اذ معنى طهور مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به فى الحديث الاخر الذى ذكرناه مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما تشرب به من الرقيق كذلك لا يزيل ما تشرب به من الكثيف حال الرطوبة على ما هو المختار للفتوى باعتراف هذا المجيب والحاصل فيه بعد ان الجرم لا يخاصم قبل الدلك فى الرقيق فانه لا يشرب الا ما فى استعداده قبوله وقد يصيبه من الكثيفة الرطوبة مقدار كثير يشرب من رطوبته مقدار ما يشرب من بعض الرقيق انتهى وقد يفرق بان التشرب وان كان موجودا فيهما لكن عفى عنه فى التشرب من الكثيف حال الرطوبة للضرورة والبلوى ولانا نعلم ان الحديث يفيد طهارتها بالدلك مع الرطوبة اذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة تجف فى مدة قطعها ما اصاب الخف رطبا ولم يعف عن التشرب فى الرقيق لعدم الضرورة والبلوى اذ قد جوز ان يكون الجرم من غيرها بان يمشى به على رمل او تراب فيصير لها جرم فتطهر بالدلك بحيث امكنه ذلك لا ضرورة فى التطهير بدونه

والله سبحانه اعلم ذكر المصنف والدلك بالارض تبعا لرواية الاصل وهو المسح فانه ذكر فى الاصل اذا مسحهما بالتراب يطهر وفى الجامع الصغير انه ان حكه او حته بعد ما يبس طهر قال فى النهاية قال مشايخنا لولا المذكور فى الجامع الصغير لكنا نقول انه اذا لم يمسحهما بالتراب لا يطهر لان المسح بالتراب له اثر فى باب الطهارة فان محمدا قال فى النوادر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فاما الحك فلا اثر له فى باب الطهارة فالمذكور فى الجامع الصغير بين ان له اثرا ايضا انتهى وقد قدمنا مسألة مسح المرآة والسيف المتنجسة واعلم انا قد قدمنا ان الطهارة بالمسح خاصة بالخف والنعل وان المسح لا يجوز فى غيرهما كما قالوا وينبغى ان يستثنى منه ما فى الفتاوى الظهيرية وغيرها اذا مسح الرجل محاجمه بثلاث خرقات نظاف اجزاه عن الغسل هكذا ذكره الفقيه ابو الليث ونقله فى فتح القدير واقره عليه ثم قال وقياسه ما حول محل الفصد اذا تلطخ ويخاف من الاسالة السريان الى الثقب انتهى وهو يقتضى تقييد مسألة المحاجم بما اذا خاف من الاسالة ضررا كما لا يخفى والمنقول مطلق وفى الفتاوى الظهيرية خف بطانته ساقه من الكرباس فدخل فى خروقه ماء نجس فغسل الخف ودلكه باليد ثم ملأه الماء واراقه طهر الخف حينئذ من غير توقف على عصر الكرباس كما صرح به البزازى فى فتاواه ثم قال الظهيرية ايضا الخف يطهر بالغسل ثلاثا اذا جففه فى كل مرة بخرقة وعن القاضى الامام صدر الاسلام ابى اليسر انه لا يحتاج الى التجفيف وفى السراج الوهاج الخف اذا دهن بدهن نجس ثم غسل بعد ذلك فانه يطهر قوله ومنى يابس بالفرك والا يغسل معطوف على قوله بالماء يعنى يطهر البدن والثوب والخف اذا اصابه منى بفركه ان كان يابسا ويغسله ان كان رطبا وهو فرع نجاسة المنى خلافا للشافعى لحديث مسلم عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يغسل المنى ثم يخرج الى الصلاة فى ذلك الثوب وانا انظر الى اثر الغسل فيه فان حمل على حقيقته من انه فعله بنفسه فظاهر لانه لو كان طاهرا لم يغسله لانه اتلاف الماء لغير حاجة وهو سرف او على مجازه وهو امره بذلك فهو فرع علمه اطلق مسألة المنى فشمل منيه ومنيها وفى طهارة منيها بالفرك اختلاف قال الفضلى لا يطهر به لرقته والصحيح انه لا فرق بين منى الرجل ومنى المرأة كذا فى فتاوى قاضيخان وشمل البدن والثوب فى ان كلا منهما يطهر بالفرك وهو ظاهر الرواية للبلوى وعن ابى حنيفة ان البدن لا يطهر بالفرك لرطوبته كذا فى شرح المجمع لابن الملك وشمل ما اذا تقدمه مذى اولا وقيل انما يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذى فان سبقه لا يطهر الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة مسألة المنى مشكلة لان كل فحل يمذى ثم يمنى الا ان يقال انه مغلوب بالمنى مستهلك فيه فيجعل تبعا انتهى وفى فتح القدير وهذا ظاهر فى انه اذا كان الواقع انه لا يمنى حتى يمذى وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم ان يكون اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما اذا بال ولم يستنج بالماء حتى امنى فانه

لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم الملجئ كما قيل وقيل ولو بال ولم ينتشر البول على
راس الذكر بان لم يتجاوز الثقب فامنى لا يحكم بتنجس المنى وكذا اذا جاوز لكن خرج
المنى دفقا من غير ان ينتشر على راس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول
فى مجراه ولا اثر لذلك فى الباطن انتهى وظاهر المتون الاطلاق اعنى سواء بال
واستنجى او لم يستنج بالماء فان المنى يطهر بالفرك لانه مغلوب مستهلك كالمذى ولم
يعف فى المذى الا لكونه مستهلكا لا لاجل الضرورة واطلق فى الثوب فشمل
الجديد والغسيل فيطهر كل منهما بالفرك وقيد فى غاية البيان بكون الثوب غسيلا
احترازا عن الجديد فانه لا يطهر بالفرك ولم اره فيما عندى من الكتب لغيره وهو
بعيد كما لا يخفى وشمل ما اذا كان للثوب بطانة نفذ اليها وفيه اختلاف والصحيح
ان البطانة تطهر بالفرك كالظهارة لانه من اجزاء المنى كذا فى النهاية وغيرها ثم
نجاسة المنى عندنا مغلظة كذا فى السراج الوهاج معزيا الى خزانة الفقيه ابى
الليث وحقيقة الفرك الحك باليد حتى يتفتت كذا فى شرح ابن الملك وقد صحح المصنف
طهارة المحل بالفرك وكذا فى الكافى وفيه اختلاف نذكره فى آخرها ان شاء الله تعالى
وفى المجتبى وبقاء اثر المنى بعد الفرك لا يضر كبقائه بعد الغسل وفى المسعودى منى الانسان
نجس وكذا منى كل حيوان واشار الى ان العلقة والمضغة نجسان كالمنى وقد
صرح بذلك فى النهاية والتبيين وكذا الولد اذا لم يستهل فهو نجس وبهذا قال
قاضى خان فى فتاواه الولد اذا نزل من المراة ولم يستهل وسقط فى الماء افسده
سواء غسل او لا وكذا لو حمله المصلى لا تصح صلاته انتهى وفى المجتبى اصاب
الثوب دم غليظ فيبس فحته طهر الثوب كالمنى انتهى وفيه نظر لتصريحهم
بان طهارة الثوب بالفرك انما هو فى المنى لا فى غيره وفى البدائع واما ساير
النجاسات اذا اصابت الثوب او البدن ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سواء
كانت رطبة او يابسة وسواء كانت سائلة او لها جرم ولو اصاب ثوبه خمر
فالقى عليها الملح ومضى عليه من المدة مقدار ما يتخلل فيها لم يحكم بطهارته حتى
يغسله ولو اصابه عصير فمضى عليه من المدة مقدار ما يتخمر العصير فيها لا يحكم
بنجاسته انتهى قوله ونحو السيف بالمسح اى يطهر كل جسم صقيل لا مسام له بالمسح
حديدا كان او غيره فخرج الحديد اذا كان عليه صدى او منقوشا فانه لا يطهر
الا بالغسل وخرج الثوب الصقيل لوجود المسام ودخل الظفر اذا كان عليه
نجاسة فمسحها وكذلك الزجاجة والزبدية الخضراء اعنى المدهونة والخشب الخراطى
والبوريا القصب كما فى فتح القدير وزاد فى السراج الوهاج العظم والآبنوس
وصفائح الذهب والفضة اذا لم تكن منقوشة وانما اكتفى بالمسح لان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها

يمسحونها ويصلون معها ولانه لا تتداخله النجاسة وما على ظاهره يزول بالمسح
اطلقه فشمل الرطب واليابس والعذرة والبول وذكر فى الاصل ان البول والدم
لا يطهر الا بالغسل والعذرة الرطبة كذلك واليابسة تطهر بالحت عندهما
خلافا لمحمد والمصنف كانه اختار ما ذكره الكرخى ولم يذكر خلاف محمد وهو المختار
للفتوى لما قدمناه من فعل الصحابة كذا فى العناية وقد افاد المصنف طهارته
بالمسح كنظايره وفيه اختلاف فقيل تطهر حقيقة وقيل تقل واليه يشير قول
القدورى حيث قال اكتفى بمسحهما ولم يقل طهرتا وسياتى بيان الصحيح فيه وفى
نظايره وفايدته فيما لو قطع البطيخ او اللحم بالسكين الممسوح من النجاسة فانه
يحل اكله على الاول دون الثانى ولا يخفى ان المسح انما يكون مطهرا بشرط زوال
الاثر كما قيد به قاضى خان فى فتاواه ولا فرق بين ان يمسحه بتراب او خرقة او
صوف الشاة او غير ذلك كما فى الفتاوى ايضا والمسام منافذ الشئ قوله
والارض باليبس وذهاب الاثر للصلاة لا للتيمم اى تطهر الارض المتنجسة بالجفاف
اذا ذهب اثر النجاسة فتجوز الصلاة عليها ولا يجوز التيمم منها لاثر عائشة ومحمد
ابن الحنفية زكاة الارض يبسها اى طهارتها وانما لم يجز التيمم منها لان الصعيد علم
قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا
احدهما اعنى الطهارة فيبقى الآخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به
وهذا اولى مما ذكره الشارحون فى الفرق بان طهارة المكان تثبت بدلالة النص
التى خص منها حالة غير الصلاة والنجاسة القليلة والعام المخصوص من الحجج المجوزة
لخبر الواحد فجاز تخصيصه بالاثر بخلاف قوله تعالى فتيمموا فانه من الحجج الموجبة
التى لم يدخله تخصيص فان المصنف فى الكافى قال بعده ولى فيه اشكال لان
النص لا عموم له فى الاحوال لانها غير داخلة تحت النص وانما تثبت ضرورة فى
التخصيص يستدعى سبق التعميم ولان الطيب يحتمل الطاهر والمنبت وعلى الثانى
حمله ابو يوسف والشافعى ولا يجوز ان يكونا مرادين لان المشترك لا عموم له فيكون
مؤولا وهو من الحجج المجوزة كالعام المخصوص قيد بالارض احترازا عن الثوب والحصير
والبدن وغير ذلك فانها لا تطهر بالجفاف مطلقا ويشارك الارض فى حكمها كل
ما كان ثابتا فيها كالحيطان والاشجار والكلا والقصب وغيره ما دام قائما عليها
فيطهر بالجفاف وهو المختار كذا فى الخلاصة فان قطع الخشب والقصب واصابته
نجاسة فانه لا يطهر الا بالغسل يدخل فى القصب الخص بضم الخاء المعجمة وبالصاد
المهملة البيت من القصب والمراد به هنا السترة التى تكون على السطوح من القصب
كذا فى شرح الوقاية وكذا الجص بالجيم كما فى الخلاصة حكمه حكم الارض بخلاف
اللبن الموضوع على الارض واما الحجر فذكر الخجندى انه لا يطهر بالجفاف وقال فى

الصغير فان كان الحجر املس فلا بد من الغسل وان كان تشرب النجاسة كحجر الرحا
فهو كالارض والحصى بمنزلة الارض واما اللبن والاجر فان كان موضوعا يتنقلان ويحولان فانهما لا يطهران بالجفاف لانهما ليسا بالارض وان كان اللبن
مفروشا فجف قبل ان يقلع طهر بمنزلة الحيطان وفي النهاية ان كانت الاجر مفروشة
بالارض فحكمها حكم الارض وان كانت موضوعة تنقل وتحول فان كانت النجاسة
على الجانب الذي قام عليه المصلي لا تجوز صلاته كذا في السراج الوهاج واذا
رفع الاجر عن الفرش هل يعود نجسا فيه روايتان كذا في البزازية وسياتي
بيان الصحيح في نظايره واطلق في اليبس ولم يقيده بالشمس كما قيده القدوري
لان التقييد به مبني على العادة والا فلا فرق بين الجفاف بالشمس والنار والريح
والظل وقيد باليبس لان النجاسة لو كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل فان كانت
رخوة تتشرب الما كلما صب عليها فانه يصب عليها الما حتى يغلب على ظنه انها
طهرت ولا توقيت في ذلك وعن ابي يوسف يصب بحيث لو كانت هذه النجاسة
في الثوب طهر واستحسن هذا صاحب الذخيرة وان كانت صلبة ان كانت منحدرة
حفر اسفلها حفيرة وصب عليها الما فاذا اجتمع في تلك الحفيرة كبسها اعني الحفيرة
التي فيها الغسالة وان كانت صلبة مستوية فلا يمكن الغسل بل يحفر ليجعل اعلاه
في اسفله واسفله في اعلاه وان كانت الارض مجصصة قال في الواقعات يصب
عليها الما ثم يدلكها وينشفها بخرقة او صوفة ثلثا فتطهر وجعل ذلك بمنزلة غسل
الثوب في الاجانة والتنشيف بمنزلة العصر فان لم يفعل ذلك ولكن صب الما
عليها كثيرا حتى زالت النجاسة ولم يوجد عليها لها لون ولا ريح ثم تركها حتى نشفت
طهرت كذا في السراج الوهاج والخلاصة والمحيط وقيد بذهاب الاثر الذي
هو الطعم واللون والريح لانها لو جفت وذهب اثرها بالروية وكان اذا وضع
انفه شم الرايحة لم تجز الصلاة على مكانها كذا في السراج الوهاج وفي الفتاوى
اذا احترقت الارض بالنار فتيمم بذلك التراب قيل يجوز التيمم وقيل لا يجوز
والاصح الجواز ثم اعلم ان ما حكم بطهارته بطهر غير الما يعفى اذا اصابه ما هل
يعود نجسا فذكر الشارح الزيلعي ان فيها روايتين وان اظهرهما ان النجاسة
تعود بنا على ان النجاسة قلت ولم تزل وحكى خمس مسايل المني اذا فرك والخف
اذا ذلك والارض اذا جفت مع ذهاب الاثر وجلد الميتة اذا دبغ دبغا حكميا
بالتتريب والشمس والبير اذا غار ماوها ثم عاد وقد اختلف التصحيح في بعضها
ولا باس بسوق عباراتهم فاما مسئلة المني فقال قاضي خان في فتاواه والصحيح
انه يعود نجسا وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجسا واما مسئلة الخف فقال في
الخلاصة هو كالمني في الثوب يعني المختار عدم العود وقال الحدادي في السراج
السراج الوهاج الصحيح انه يعود نجسا واما مسئلة الارض فقال قاضي خان
في فتاواه الصحيح انها لا تعود نجسة وقال في المجتبى الصحيح عدم عود
النجاسة الخلاصة بعد ما ذكر ان المختار عدم نجاسة الثوب من المني اذا اصابه
الما بعد الفرك قال وكذا الارض على الروايات المشهورة واما مسئلة جلد
الميتة اذا دبغ ثم اصابه الما فافاد الشارح انها على الروايتين لكن المتون مجمعة
على الطهارة بالدباغ فانهم يقولون كل اهاب دبغ فقد طهر وهو يقتضي عدم
عودها واما مسئلة البير اذا غار ماوها ثم عاد ففي الخلاصة لا تعود نجسة وعزاه
الى الاصل وبزاد على هذه الخمسة الاجرة المفروشة اذا تنجست فجفت ثم
قلعت فعلى روايتين وفي الخلاصة المختار عدم العود وبزاد السكين اذا مسحت
فعلى الروايتين قال وفي السراج الوهاج اختار القدوري عود النجاسة واختار
الاسبيجابي عدم العود وفي المحيط الارض اذا اصابتها النجاسة فيبست وذهب
اثرها ثم اصابها الما والمني اذا فرك والخف اذا دلك والجب اذا غار ماوها ثم
عاد فيه روايتان في رواية يعود نجسا وهو الاصح انتهى فالحاصل ان التصحيح
والاختيار قد اختلف في كل مسئلة منها كما ترى فالاولى اعتبار الطهارة في الكل
كما يفيده اصحاب المتون حيث صرحوا بالطهارة في الكل وملاقاة الما الطاهر للطاهر
لا توجب التنجيس وقد اختاره في فتح القدير فان من قال بالعود بناه على ان
النجاسة لم تترك وانما قلت ولا يرد المستنجي بالحجر ونحوه اذا دخل في الما القليل
فانهم قالوا بانه ينجسه لانه غير المايع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في المني وجواز
الاستنجا بغير الما يعات انما هو لسقوط ذلك المقدار عفوا لا للطهارة المحل فعند
احد واكون قدر الدرهم في النجاسات عفوا على ان المختار طهارته ايضا كما سنبينه
في اخر الباب ثم اعلم انه قد ظهر الى هنا ان التطهير يكون باربعة امور بالغسل
والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما والفرك يدخل في الدلك والحت
مسح المحاجم بالما بالخرق كما قدمناه والسادس النار كما قدمناه في الارض اذا احترقت
بالنار والسابع انقلاب العين فان كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة وان كان
في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا يوكل والسرقين والعذرة تحترق
فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وضم الى محمد ابا حنيفة في المحيط
وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد وفي الخلاصة وعليه الفتوى وفي فتح القدير
انه المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفا
بعض اجزا مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار ملحا ترتب
حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة
فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا ان استحالة

مطلب التطهير باربعة امور

العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة
صابون صنع من زيت نجس انتهى وفي المجتبى جعل الدهن النجس في صابون
يفتى بطهارته لانه تغير والتغير مطهر عند محمد ويفتى به للبلوى ورماد
السرقين طاهر عند ابي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابي يوسف وهو
عكس الخلاف المنقول فانه يقتضي الرماد طاهر عند محمد نجس عند ابي يوسف
كما لا يخفى وفيها ايضا العذرات اذا دفنت في موضع حتى صارت ترابا قيل تطهر
كالحمار والميت اذا وقع في المملحة فصار ملحا يطهر عند محمد وفي الخلاصة فارة وقعت
في دن خمر فصارت خلا يطهر اذا رمي بالفارة قبل التخلل وان تفسخت الفارة فيها
لا يباح ولو وقعت الفارة في العصير ثم تخمر العصير ثم تخلل وهو لا يكون بمنزلة ما لو
وقعت في الخمر هو المختار وكذا لو ولغ الكلب في العصير ثم تخمر ثم تخلل لا يطهر انتهى
وفي الظهيرية اذا صب الماء في الخمر ثم صارت الخمر خلا تطهر هو الصحيح وادخل
في فتح القدير التطهير بالنار في الاستحالة ولا ملازمة بينهما فانه لو احرق موضع
الدم من راس الشاة طهر والتنور اذا رش بماء نجس لا باس بالخبز فيه وكذا في
المجتبى وكذا الطين النجس اذا جعل منه الكوز او القدر وجعل في النار يكون
طاهرا كذا في السراج الوهاج والثامن الدباغ وقدمناه والتاسع الذكوة فكل حيوان
يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكوة كما قدمناه والعاشر النزح في الابار كما بيناه
فظهر بهذا ان المطهرات عشرة كما ذكره في المجتبى نا قلا عن صلاة الجلابي قوله
وعلى قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم والخمر وخرء الدجاج وبول
ما لا يؤكل والروث والخثى لان ما لا ياخذه الطرف كوقع الذباب مخصوص من نص
التطهير اتفاقا فيخص ايضا قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محله قدره
ولم يكن الحجر مطهرا حتى لو دخل في قليل ما نجسه او بدلالة الاجماع عليه والمعتبر
وقت الاصابة فلو كان دهنا نجس قدر درهم فانفرق فصار اكثر منه لا يمنع في
اختيار المرغيناني وجماعة ومختار غيرهم المنع فلو صلى قبل اتساعه جازت
وبعده لا وبه اخذ الاكثرون كذا في السراج الوهاج ولا يعتبر نفوذ المقدار الى
الوجه الاخر اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا
يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان ذا طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع
لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جواهر شمله
ولانه مما لا ينفذ نفس ما في احد الوجهين فيه فلم تكن النجاسة متحدة فيهما ثم
انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر
المصلي وهو يستمسك او الحمام المتنجس على راسه جازت صلاته لانه الذي يستعمله فلم
يكن حامل النجاسة بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز

يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كافرا لا تصح مطلقا وان مسلما لم
يغسل فكذلك وان غسل فان استهل صحت والا فلا ومراده من العفو صحة الصلاة
بدون الفتح لا عدم الكراهة لما في السراج الوهاج وغيره ان كانت النجاسة قدر
الدرهم تكره الصلاة معها اجماعا وان كانت اقل وقد دخل في الصلاة نظر ان كان
في الوقت سعة فالافضل ازالتها واستقبال الصلاة وان كان تفوته الجماعة فان كان
يجد الماء ويجد جماعة اخرين في موضع اخر فكذلك ايضا ليكون مؤديا للصلاة
الجائزة بيقين وان كان في اخر الوقت او لا يدرك الجماعة في موضع اخر يمضي على
صلاته ولا يقطعها انتهى والظاهر ان الكراهة تحريمية لتجويزهم رفض الصلاة لاجلها
ولا يرفض لاجل الكراهة التنزيهية وسوى في فتح القدير بين الدرهم وما دونه في الكراهة ورفض
الصلاة وكذا في النهاية والمحيط وفي الخلاصة ما يقتضي الفرق بينهما فانه قال وقدر
الدرهم لا يمنع ويكون مسيئا وان كان اقل فالافضل ان يغسلها والمحيط ولا يكون
مسيئا انتهى والمراد بالدرهم المثقال الذي وزنه عشرون قيراطا وعن شمس الائمة
انه يعتبر في كل زمان درهمه والاول هو الصحيح كذا في السراج الوهاج وافاد بقوله
كعرض الكف ان المعتبر بسط الدرهم من حيث المساحة وهو قدر عرض الكف وصححه
في الهداية وغيرها والمصنف في كافيه وقيل من حيث الوزن ووفق الهندواني
بينهما بان رواية المساحة في الرقيق كالبول ورواية الوزن في الثخين واختار
هذا التوفيق كثير من المشايخ وفي البدائع وهو المختار عند مشايخ ما وراء
النهر وصححه الشارح الزيلعي وصاحب المجتبى واقره عليه في القدير لان اعمال
الروايتين اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع وروي ان عمر رضي
الله عنه يسأل عن قليل النجاسة في الثوب فقال اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع
جواز الصلاة حتى يكون اكثر منه وظفره كان مثل المثقال كذا في السراج الوهاج
وقال النخعي ارادوا ان يقولوا مقدار المقعد فاستقبحوا ذلك وقالوا مقدار الدرهم
والمراد بعرض الكف ما وراء مفاصل الاصابع كذا في غاية البيان وكل من هذه الروايات
خلاف ظاهر الرواية فانه لم يذكر في ظاهر الرواية صريحا ان المراد من الدرهم
من حيث العرض او الوزن وانما رجح في الهداية رواية العرض لانها صريحة في النوادر
ورواية الوزن ليست صريحة وانما اشير اليها في كتاب الصلاة حيث قال الدرهم
الكبير المثقال اليه اشار في البدائع ولم يصرح المصنف رحمه الله بما يثبت به التغليظ
والتخفيف وفيه اختلاف فعند ابي حنيفة التغليظ بتعارض النصين وعدمه وقالا
بالاختلاف وعدمه كذا في المجمع وحاصله انه ان ورد نص واحد بنجاسة شيء فهو
مغلظ وان تعارض نصان في طهارته ونجاسته فهو مخفف عنده وعندهما ان اتفق
العلماء على النجاسة فهو مغلظ وان اختلفوا فهو مخفف هكذا اوردت كلمتهم وزاد في

الاختيار فى تفسير المغليظة عنده ولا حرج فى اجتنابه وفى تفسيرها عندهما و لا
بلوى فى اصابته فظهر به ان عنده كما يكون التخفيف بالتعارض يكون بعموم
البلوى بالنسبة الى جنس المكلفين وان ورد نص واحد فى نجاسة غير معارض
وكذا عندهما كما يكون التخفيف بالاختلاف يكون ايضا بعموم البلوى فى اصابته
وان وقع الاتفاق على النجاسة فيقع الاتفاق على صدق القضيه المشهوده المنقوله
فى الكافى وهى ان ما عمت بليته خفت قضيته نعم قد يقع النزاع بينه وبينهما فى
وجود هذا المعنى فى بعض الاعيان فيختلف الجواب بسبب ذلك ثم قال
ابن الملك فى شرح المجمع اذا كان النص الوارد فى نجاسة شئ يضعف حكمه بمخالفة
الاجتهاد عندهما فيثبت به التخفيف فضعفه بما اذا ورد نص اخر بمخالفته يكون
بطريق اولى فيكون حينئذ التخفيف بالاختلاف فعنده لا يثبت وعندهما يثبت
واقره عليه ابن امير حاج فى شرح منية المصلى قال وكان من هنا والله
اعلم قال فى الكافى ولا يظهر الاختلاف فى غير الروث والخثى لثبوت الخلاف
المذكور مع فقد تعارض النصين ثم على طرد انه يثبت التخفيف عندهما بالتعارض
كما باختلاف المجتهدين تقع الحاجة الى الاعتذار لمحمد عن قوله بطهارة بول الحيوان
الماكول ثم لا يخفى ان المراد باختلاف العلما المقتضى للتخفيف عندهما الخلاف
المستقر بين العلما الماضين من اهل الاجتهاد قبل وجودهما او الكاينين فى
عصرهما لا ما هو اعم من ذلك انتهى واورد بعضهم على قول ابى حنيفة سور الحمار
فان تعارض النصين قد وجد فيه مع انه لم يقل بالنجاسة اصلا وعلى قولهما
المنى فانه مغلظ اتفاقا مع وجود الاختلاف وفى الكافى وخفة النجاسة تظهر
فى الثياب لا فى الما انتهى والبدن كالثياب واراد بالدم الدم المسفوح غير دم
الشهيد فخرج الدم الباقى فى اللحم المهزول اذا قطع والباقى فى العروق والدم
الذى فى الكبد الذى يكون مكنا فيه لا مكان من غيره واما دم قلب الشاة
ففى روضة الناطفى انه دم كدم الكبد والطحال وفى القنية انه نجس وقيل طاهر
وخرج الدم الذى لم يسل من بدن الانسان كما سياتى ودم البق والبراغيث
والقمل وان كثر ودم السمك على ما ياتى ودخل دم الحيض والنفاس والاستحاضة
ومحل دم اوجب الوضو والغسل ودم الحلمة والوزغ وقيده فى الظهيرية
بان يكون سايلا وفى المحيط ودم الحلمة نجس وهى ثلاثة انواع قراد اصغر انواعه
والحمنانة اوسطها وليس لهما دم سايل والحلمة اكبرها ولها دم سايل ودم كل عرق
نجس وكذا الدم السايل من سائر الحيوانات واما دم الشهيد فهو طاهر ما دام عليه
فاذا ابين منه كان نجسا كذا فى الظهيرية حتى لو حمله ملطخا به فى الصلاة فصحت
واراد بالبول كل بول سواء كان بول ادمى او غيره الا بول الخفاش فانه طاهر

طاهر كما سياتى والا بول ما يوكل لحمه فانه سيصرح بتخفيفه واطلق فشمل بول
الصغير الذى لم يطعم وشمل بول الهرة والفارة وفيه اختلاف ففى البزازية
مطلب بول الهرة والفارة
بول الهرة او الفارة اذا اصاب الثوب لا يفسده وقيل ان زاد على قدر الدرهم
افسده وهو الظاهر انتهى وفى الخلاصة اذا بالت الهرة فى الانا او على الثوب
تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه ابو جعفر ينجس الانا دون الثوب انتهى
وهو حسن لعادة تخمير الاوانى كذا فى فتح القدير وفى المحيط وخرء الفارة وبولها
نجس لانه يستحيل الى نتن وفساد والاحتراز عنه ممكن فى الما وغير ممكن فى الطعام
والثياب فصار معفوا فيهما انتهى وهو يفيد ان المراد بقول ابى جعفر ينجس الانا
اى انا الما لا مطلق الانا وفى فتاوى قاضى خان بول الهرة والفارة وخرؤهما نجس
فى اظهر الروايات يفسد الما والثوب وبول الخفافيش وخرؤها لا يفسد لتعذر
الاحتراز عنه انتهى وبهذا كله ظهر ان مراد صاحب التجنيس بنقل الاتفاق بقوله
ان السنور فى البير ينزح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات الظاهرة لا مطلقا
لوجود الخلاف كما علمت وفى الظهيرية وبول الخفافيش ليس بنجس للضرورة وكذلك
بول الفارة لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وهو صريح فى نفى النجاسة ثم قال واخوا
وبول الهرة نجس الا على قول شاذ وفيها ايضا ومراده كل شئ كبوله وخرء البعير
حكم سرقينه لانه توارى فى جوفه والجرة بالكسر ما يخرجه البعير من جوفه الى فمه
فاكله ثانيا والسرقين الزبل واشار بالبول الى ان كل ما خرج من بدن الانسان مما
يوجب خروجه الوضو او الغسل فهو مغلظ كالغايط والبول والمنى والمذى والودى
والقيح والصديد والقى اذا ملا الفم اما ما دونه فطاهر على الصحيح وقيد بالخمر
لان بقية الاشربة المحرمة كالطلا والسكر ونقيع الزبيب فيها ثلاث روايات فى رواية
مغلظة وفى اخرى مخففة وفى اخرى طاهرة ذكرها فى البدايع بخلاف الخمر فانه
مغلظ باتفاق الروايات لان حرمتها قطعية وحرمة غير الخمر ليست قطعية لا يوجب
التخفيف لان دليل التغليظ لا يشترط ان يكون قطعيا واما قول صاحب الهداية
بعد ذكر النجاسات الغليظة لانها تثبت بدليل مقطوع به فقال فى فتح القدير معناه
مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظنى واجب قطعا فى الفروع وان كان نفس
وجوب مقتضاه ظنيا والاولى ان يريد دليل الاجماع انتهى وفى العناية المراد
المراد بالدليل القطعى
بالدليل القطعى ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النصين
وتجاذب الاجتهاد والضرورات المخففة انتهى واشار بخرء الدجاج الى خرء كل طير
لا يزرق فى الهوا كالدجاج والبط لوجود معنى النجاسة فيه وهو كونه مستقذرا
لتغيره الى نتن وفساد رايحة فاشبه العذرة وفى الاوز عن ابى حنيفة روايتان
روى ابو يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس كذا فى البدايع

وفي البزازية وخرء البط ان كان يعيش بين الناس ولا يطير فكالدجاج وان
كان يطير ولا يعيش بين الناس فكالحمامة وقيد به لان خرء الطيور التي
تذرق في الهواء نوعان ما يوكل لحمه كالحمام والعصفور فقد قدم في بحث
الآبار انه طاهر وما لا يوكل لحمه كالصقر والباز والحداة فسيذكر انه مخفف
وفيه خلاف نبينه ان شاء الله تعالى وصرح ببول ما لا يوكل لحمه مع كونه داخلا
في عموم البول لئلا يتوهم ان المراد بالبول بول الآدمي ولا خلاف في نجاسته
وانما الخلاف في بول ما يوكل لحمه كما سيأتي واشار بالروث والخثي الى نجاسة
خرء كل حيوان غير الطيور فالروث للحمار والفرس والخثي للبقر والبعر للابل والغنم
والغائط للآدمي ولا خلاف في تغليظ غائط الآدمي ونحو الكلب ورجيع السباع
واختلفوا فيما عداه فعنده غليظة لقوله عليه السلام في الروثة انها ركس
اي نجس ولم يعارض وعندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها ولعموم البلوى
لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يوكل لحمه لان الارض تنشفه
حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما دخل الري مع الخليفة
ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله
هذا طين بخارى لان ممشى الناس والدواب فيها واحد وعند ذلك يروى
رجوعه في الخف حتى اذا اصابته عذرة يطهر بالدلك وفي الروث لا يحتاج
الى الدلك عنه ولابي حنيفة ان الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوى في
النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زائد على ذلك يكون
بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في النص عنده كبول الانسان ممنوع
بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالرأي كذا في
فتح القدير وفي الظهيرية والشعير الذي يوجد في بعر الابل والشاة يغسل
ويوكل بخلاف ما يوجد في خثي البقر لانه لا صلابة فيه خبز وجد في خلاله
خرء الفأرة فان كان صلبا يرمي الخرء ويوكل الخبز لانه طاهر ثم قال خرء الفأرة
اذا وقع في اناء الدهن او الماء لا يفسده وكذلك لو وقع في الحنطة انتهى وقد تقدم
انه يفسده وفيه ايضا البعر اذا وقع في المحلب عند الحلب فرمي قبل التفتت لا ينجس
وفي البزازية مشى في الطين او اصابه لا يجب في الحكم غسله ولو صلى به جاز ما
لم يتبين به اثر النجاسة والاحتياط في الصلاة التي هي وجه دينه ومفاتيح رزقه
واول ما يسأل في الموقف واول منظر الآخرة لا غاية له ولهذا قلنا حمل المصلي
اي السجادة اولى من تركه في زماننا دخل مربطا واصاب رجله الارواث جازت
الصلاة معه ما لم يفحش انتهى وهو ترجيح لقولهما في الارواث كما لا يخفى وقد نقلوا
في كتب الفتاوى والشروح فروعا ونصوا على النجاسة ولم يصرحوا بالتغليظ والتخفيف

حمل المصلي السجادة
اولى من تركه

والظاهر انها مغلظة وانها المرادة عند اطلاقهم ودخل فيها بعض
الطاهرات تبعا في الذكر فمنها الاسآر النجسة ومنها في الفتاوى الظهيرية جلد
الحية نجس وان كانت مذبوحة لان جلدها لا يحتمل الدباغة بخلاف قميصها
فانه طاهر والدودة الساقطة من السبيلين نجسة بخلاف الساقطة من اللحم
لانها طاهرة الحمار اذا شرب من العصير لا يجوز شربه الريح اذا مرت بالعذرات
واصابت الثوب الثوب المبلول يتنجس ان وجدت رائحة النجاسة فيه وما يصيب
الثوب من بخارات النجاسات قيل ينجس الثوب بها وقيل لا ينجس الثوب بها
وقيل لا ينجس وهو الصحيح ولو اصاب الثوب ما سال من الكنيف فالاحب ان
يغسله ولا يجب ما لم يكن اكبر رأيه انه نجس جلد الآدمي اذا وقع في الماء القليل
تفسده اذا كانت قدر الظفر والظفر لو وقع بنفسه لا يفسده الكافر الميت نجس قبل
الغسل وبعده وكذلك الميت وعظم الآدمي نجس وعن ابي يوسف انه طاهر والاذن
المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما وان كانتا اكثر من قدر
الدرهم وهذا قول ابي يوسف وقال محمد في الاسنان الساقطة انها نجسة وان
كانت اكثر من قدر الدرهم وفي قياس قوله الاذن نجس وبه ناخذ وقال محمد في
صلاة الاثر وقعت في الماء القليل يفسد واذا طحنت في الحنطة لا يوكل وعن
ابي يوسف انها سنة طاهرة في حقه حتى اذا اثبتها جازت الصلاة وان اثبت سن
غيره لا يجوز وقال بينهما فرق وان لم يحضرني وسن الكلب والثعلب طاهرة
وجلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار وماء فم الميت انه نجس بخلاف ماء فم
النائم فانه طاهر انتهى وفي الخلاصة ولو استنجى بالماء ولم يمسحه في المنديل حتى
فسا اختلف المشايخ فيه وعامة المشايخ على انه لا يتنجس والمختار انه يتنجس وكذا
لو لم يستنج ولكن ابتل السراويل بالعرق او بالماء ثم فسا وفي فتاوى قاضي خان
ماء الطابق نجس قياسا وليس بنجس استحسانا وصورته اذا احترقت العذرة
في بيت فاصاب ماء الطابق ثوب انسان لا يفسده استحسانا ما لم يظهر اثر النجاسة فيه
وكذا الاصطبل اذا كان حارا وعلى كوته طابق ونقاطر منه وكذا الحمام اذا اهرق
فيه النجاسات فعرق حيطانها وكوتها ونقاطر وكذا لو كان في الاصطبل كوز معلق
فيه ماء فترشح في اسفل الكوز في القياس يكون نجسا لان البلة في اسفل الكوز صار
نجسا ببخار الاصطبل وفي الاستحسان لا ينجس لان الكوز طاهر والماء الذي فيه
طاهر فما ترشح منه يكون طاهرا اذا صلى ومعه فارة او هرة او حية تجوز صلاته
وقد اساء وكذلك ما يجوز التوضي بسوره وان كان في كمه ثعلب او خرء كلب لا
تجوز صلاته لان سوره نجس ثوب اصابه عصير ومضى على ذلك ايام جازت
الصلاة فيه عند علمائنا لانه لا يصير خمرا في الثوب والمسك حلال على كل حال

الميت وعظم الآدمي نجس

يوكل فى الطعام ويجعل فى الادوية ولا يقال بان المسك دم لانها وان كانت دما
فقد تغيرت فيصير طاهرا كرماد العذرة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالما
النجس او على العكس الصحيح ان الطين نجس ايهما كان نجسا واذا بسط الثوب
الطاهر اليابس على ارض نجسة مبتلة فظهرت البلة فى الثوب لكن لم يصر
رطبا ولا بحال لو عصر يسيل منه شى متقاطر لكن موضع الندوة تعرف من ساير
المواضع الصحيح انه لا يصير نجسا وكذا لو لف الثوب النجس فى ثوب طاهر
والنجس رطب مبتل وظهرت ندوته فى الثوب الطاهر لكن لم يصر بحال لو عصر
يسيل منه شى متقاطر لا يصير نجسا انتهى وفى الفتوى البزازية على انه المختار
للطاهر ايهما كان فى مسئلة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالما النجس او عكسه
فهو مخالف لتصحيح قاضى خان المتقدم وفيها طين الحمامات فيه لا يفسد عند
الامام وفى غيره لفسد الاتفاق وعليه الفتوى وفى السراج الوهاج غسالة
الميت نجسة اطلق ذلك محمد فى الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة
يصير الما مستعملا ولا يكون نجسا الا ان محمدا انما اطلق ذلك لان بدن الميت لا يخلو
عن نجاسة غالبا ودخان النجاسة اذا اصاب الثوب والبدن ففيه اختلاف
والصحيح انه لا ينجسه بيض ما لا يوكل لحمه اذا انكسر على ثوب انسان فاصابه
من مايه ومحه فيه اختلاف منهم من قال انه نجس اعتبارا للحم ما لا يوكل ولبنه
ولبنه لانه محرم الاكل وقيل هو طاهر اعتبارا ببيض الدجاجة الميتة انتهى وفى
المجتبى وفى نجاسة القى وما البير التى وقعت فيها فارة وماتت روايتان وسور
سباع الطير غليظة وعندنا النجاسة فى المرات الثلاثة غليظة على الصحيح وان
كانت الاولى تطهر بالثلاث والثانية بالثنتين والثالثة بالواحدة انتهى وفيما عدا
الاخيرة تطويل والراجح التغليظ فى القى وما البير المتنجس واما سور سباع الطير
فليس بنجس اصلا بل هو مكروه وفى عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فارة ماتت
فى الخمر وتخللت طاهرا الخل فى رواية هو الصحيح فارة ماتت فى السمن الجامد
يقور ما حولها ويرمى ويوكل الباقى فان كان مايعا لا يوكل ويستصبح به ويدبغ
به الجلد والتشرب معفو عنه ودك الميتة يستصبح به ولا يدبغ به الجلد انتهى
وفى عمدة الفتاوى اذا وجد فى القمقمة فارة ولا يدرى اهى فيها ماتت ام فى الجرة
ام فى البير تحمل على القمقمة انتهى وفى ملتقط الفتاوى ما المطر اذا مر على العذرة
لا ينجس الا ان تكون العذرة اكثر من الارض الطاهرة او تكون العذرة عند الميزاب
اذا فى السراويل وصلى معه قال بعضهم لا يجوز لان فى الريح اجزا الصيغة فتدخل
اجزا الثوب وقيل ان الشيخ الامام شمس الايمة الحلوانى كان يصلى من غير
السراويل ولا تاويل لفعله الا التحرز من الخلاف والفتوى انه يجوز سوا كان

ذكان النجاسة لا ينجس

ما المطر اذا مر على العذرات لا ينجس الا ان تكون العذرة اكثر

كان السراويل رطبا وقت الفسو او يابسا اذا راى على ثوب غيره نجاسة
اكثر من قدر الدرهم تخبره ولا يسعه تركه جلد مرارة الغنم نجس ومرارته
وبوله سوا وعند محمد طاهر وعندهما نجس ومثانة الغنم حكمه حكم بوله حتى
لا تجوز الصلاة معه اذا زاد على قدر الدرهم قطرة خمر وقعت فى دن خل
لا يحل شربه الا بعد ساعة ولو صب كوز من خمر فى دن من خل ولا يوجد له
طعم ولا رايحة حل الشرب فى الحال السلق والسلجم المطبوخ فى رماد العذرة نجس
عند ابى يوسف انتهى وانما اكثرنا من هذه الفروع للحاجة اليها وكون الطهارة
من المهمات ولهذا اوردنا اول شى يسال عنه العبد قبره الطهارة قول
وما دون ربع الثوب من مخفف كبول ما يوكل والفرس وخرء طير لا يوكل اى
عفى ما كان من النجاسات اى من ربع الثوب المصاب اذا كانت النجاسة مخففة
لان التقدير فيها بالكثير الفاحش للمنع على ما روى عن ابى حنيفة على ما هو
دابه فى مثله من عدم التقدير وهو ما يستكثره الناظر ويستفحشه حتى روى عنه
انه كره تقديره وقال الفاحش يختلف باختلاف طباع الناس لكن لما كان الربع
ملحقا بالكل فى بعض الاحكام كمسح الراس وانكشاف العورة الحق به هنا وبالكل
يحصل الاستفحاش فكذا اما قام مقامه وهو رواية عن ابى حنيفة ايضا وصححه
الشارح وغيره وفى الهداية وعليه الاعتماد واختاره فى فتح القدير وقال
انه احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل ثم اختلفوا فى كيفية اعتبار الربع على ثلاثة
اقوال فقيل ربع طرف اصابته النجاسة كالذيل والكم والدخريص ان كان المصاب
ثوبا وربع العضو المصاب كاليد والرجل ان كان بدنا وصححه صاحب التحفة
والمحيط والبدايع والمجتبى والسراج الوهاج وفى الحقايق وعليه الفتوى وقيل
ربع جميع الثوب والبدن وصححه صاحب المحيط المبسوط وقيل ربع ادنى ثوب
تجوز فيه الصلاة كالميزر وهو رواية عن ابى حنيفة قال شارح القدورى الامام
البغدادى الاقطع وهذا اصح ما روى فيه من غيره انتهى لكنه قاصر عن الثوب
ولم يفسد حكم البدن فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن ترجح الاول بان الفتوى
عليه وفى فتح القدير ما يقتضى التوفيق بين القولين الاخيرين بان يكون المراد
من اعتبار ربع جميع الثوب الساتر لجميع بدنه الذى هو عليه وان كان الذى هو
عليه ادنى ما تجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لان الكثير بالنسبة الى المصاب انتهى
وهو حسن جدا ولم ينقل البول اصلا ومثل المصنف للمخففة بثلاثة الاول بول
ما يوكل لحمه وهو مخفف عندهما طاهر عند محمد لحديث العرنيين وابو يوسف
قال بالتخفيف لاختلاف العلما على اصله وابو حنيفة قال به ايضا لتعارض النصين
وهما حديث العرنيين وحديث استنزهوا البول وفى الكافى فان قيل التعارض

ولا

شرح الاقطع

النصاب كيف يتحقق وحديث العرنيين منسوخ عنده قلنا انه قال ذلك رايا ولم يقطع
به فيكون صورة التعارض قايمة انتهى وهو احسن مما اجاب به فى النهاية فان
صاحب العناية قد رده فليراجعا الثانى بول الفرس وهو داخل فيما قبله لكن
لما كان فى اكل لحمه اختلاف صرح به لئلا يتوهم انه داخل فى بول ما لا يوكل الامام
فانه ما يوكل لحمه عند الامام فيكون مغلظا وليس كذلك فانه مخفف عندهما طاهر
عند محمد كبول ما يوكل وانما اكره الامام لحمه تنزيها او تحريما مع اختلاف التصحيح
لانه الة الجهاد لا لان لحمه نجس بدليل ان سوره طاهر اتفاقا والثالث خرء طير لا
يوكل وقد الاختلف الامامان الهندوانى والكرخى فيما نقلاه عن المتنافيه فروى
الهندوانى والكرخى فيما نقلاه عن المتنافيه فروى الهندوانى انه مخفف عند
الامام مغلظ عندهما وروى الكرخى انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل ان
ابا يوسف مع ابى حنيفة فى التخفيف ايضا فاتفقوا على انه مغلظ عند محمد واما
ابا يوسف فله ثلاث روايات الطهارة والتغليظ والتخفيف واما ابو حنيفة فروايتان
التخفيف والطهارة واما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضى خان فى شرح الجامع الصغير
انه نجس عند ابى حنيفة وابى يوسف حتى لو وقع فى الما القليل افسده وقيل
لا يفسده لتعذر صونه الاوانى عنه وصحح الشارح وجماعة رواية الهندوانى
فالتخفيف عنده لعموم البلوى وهى موجبة للتخفيف واما التغليظ عندهما فاستشكل
الشارح الزيلعى بان اختلاف العلما يورث التخفيف عندهما وقد وجد بانه طاهر
فى رواية عن ابى حنيفة وابى يوسف فكان للاجتهاد فيه مساغ انتهى وقد يجاب
عنه بضعف رواية الطهارة كما قدمناه وان صححها بعضهم كما سياتى فلم يعد
اختلافا وصحح صاحب المبسوط رواية الكرخى وهى الطهارة عندهما وكذا صححه
فى الحقايق والاولى اعتماد التصحيح الاول لموافقته لما فى المتون ولهذا قال
شارح المتون تلميذ المحقق بن الهمام تصحيح النجاسة اوجه ووجه المحقق فى
فتح القدير بان الضرورة فيه لا تؤثر فى الترخص ذلك فانه قل ان يصل الى ان يتحقق
فيكفى تحقيقه انتهى والخرء واحد الخرء ومثل قرء وقروء وعن الجوهرى بالضم
كجند وجنود والواو بعد الرا غلط والهندوانى بضم الها فى نسخة معتبرة وفى
المنظومة للنسفى بكسرها وهذه النسبة الى الهند وانى بكسر الها حصار ببلخ يقال له
باب الهند وانى ينزل فيه الغلمان والجوارى التى تجلب من الهند وانى وان
فعله تبعا للتغليظه انتهى قوله ودم السمك ولعاب البغل والحمار وكبول انتضح كرؤس
الابر اى وعفى دم السمك وما عطف عليه اما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق
وانما هو دم صورة لانه اذا يبس ابيض والدم يسود وايضا الحرارة خاصية الدم
والبرودة خاصية الما فلو كان للسمك دم لم يدم سكونه فى الما واطلقه فشمل السمك

السمك الكبير اذا سال منه شئ فان ظاهر الرواية طهارة دم السمك مطلقا وعن
ابى يوسف نجاسة مطلقا وانه مقدر بالكثير الفاحش وعنه نجاسة دم
الكبير وما عن ابى يوسف خلاف ذكره فى المبسوط وتقدم الكلام على انواع الدما
واحكامها ولعاب البغل والحمار فقد قدمنا الكلام عليه فى الاسار وفى المجمع
ويلحق بالخفيفة لعاب البغل والحمار وطهراه والظاهر من غاية البيان انه
رواية عن ابى يوسف وان ظاهر الرواية عنه كقولهما واما البول المنتضح فقدره
رؤس الابر فمعفو عنه للضرورة وان امتلأ الثوب وعن ابى يوسف وجب غسل
اطلقه فشمل ما اذا اصاب ما فكثر فانه لا يجب غسله ايضا وشمل بوله وبول غيره
وقيد برؤس الابر لانه لو كان مثل رؤس المسلة منع وفى الكافى قيل قوله رؤس
الابر يدل على ان الجانب الاخر من الابر معتبر وليس كذلك بل لا يعتبر الجانبان ومنه
اندفع ما فى التبيين وحكى القول الاول فى فتح القدير عن الهندوانى قال وغيره
من المشايخ لا يعتبر الجانبان دفعا للحرج واشار الى ما قالوا لو القى عذرة
او بولا فى ماء فانتضح عليه ماء من دفقها لا ينجس ما لم يظهر لون النجاسة ويعلم
انه البول وما ترشش على الغاسل من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام
فى علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف الغسالات الثلاث اذا استنقعت فى موضع
فاصابت شيا نجسته كذا فى فتح القدير فالبول فى المختصر قيد احترازى وقد قدمنا
التصحيح فى غسالة الميت قريبا وقد اطلق المصنف رحمه الله العفو على الكل مع ان
هذه الثلاثة طاهرة فتعقبه الشارح الزيلعى لان العفو يقتضى النجاسة وقد يجاب
بان هذه ذكرت بطريق الاستطراد والتبعية ولا ليس لتصريحه فى الكافى بالطهارة
او لانه لم يقع الاتفاق على طهارتها كما قدمناه وانتضح بمعنى ترشش وفى القنية
والبول الذى يصيب الثوب مثل رؤس الابر اذا اتصل وانبسط وزاد على قدر
الدرهم ينبغى ان يكون كالدهن النجس اذا انبسط ابوال البراغيث لا تمنع جواز
الصلاة يمشى فى السوق فيبتل قدماه مما رش به السوق فصلى لم يجز لان
النجاسة غالبة فى اسواقنا وقيل يجزيه وعن ابى نصر الدبوسى طين الشارع
ومواطئ الكلاب فيه طاهر وكذا الطين المسرقن وردغة طريق فيه نجاسة طاهرة
الا اذا راى عين النجاسة قال رحمه الله وهو صحيح من حيث الرواية وقريب من
حيث المنصوص عن اصحابنا انتهى قوله والنجس المرئى يطهر بزوال عينه الا ما شق
اى يطهر محله بزوال عينه لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها والمراد
بالمرئى ما يكون مرئيا بعد الجفاف كالدم والعذرة وما ليس بمرئى هو ما لا يكون مرئيا
بعد الجفاف كالبول كذا فى غاية البيان وهو معنى ما فرق به فى الذخيرة بان المرئية
هى التى لها جرم وغير المرئية هى التى لا جرم لها واطلقه فشمل ما اذا زالت العين

بمره واحده فانه يكتفى بها وهذا هو الظاهر وفيه اختلاف المشايخ وافاد
انها لو لم تزل بالثلاث فانه يزيد عليها الى ان تزول العين وانما قال يطهر
بزوال عينه ولم يقل بغسله ليشمل ما يطهر من غير غسل مما قدمه من
طهارة الخف بالدلك والمنى بالفرك والسيف بالمسح والارض باليبس
ففى هذا كله لا يحتاج الى الغسل بل يكفى فى ذلك زوال العين من غير
غسل كذا فى السراج الوهاج والمراد بقوله الا ما شق اسمما ما شق ازالته
من اثر النجاسة لا من عينها ولهذا قال فى النهاية ثم الذى وقع منه الاستثنا
غير مذكور لفظا لان استثنا الاثر من العين لا يصح لانه ليس من جنسه
فكان تقديره فطها رته زوال عينه واثره الا ان يبقى من اثره وحذف المستثنى
منه فى المثبت جايزا ذا استقام المعنى كقولك قرات الا يوم كذا انتهى وفى
العناية انه استثنا العرض من العين فيكون منقطعا انتهى فقد افاد صحته
من غير هذا التقدير لانها ان الاستثنا المنقطع صحيح عند اهل العربية
كالمتصل ومنهم من رجعه الى المتصل بالتقدير ولعل صاحب النهاية مايل اليه
والمراد بالاثر اللون والريح فان شق ازالتها سقطت وتفسير المشقة ان يحتاج
فى ازالته الى استعمال غير الما كالصابون والاشنان او الما المغلى بالنار كذا
فى السراج الوهاج وظاهر ما فى غاية البيان انه يعفى عن الرايحة بعد زوال
العين مطلقا واما اللون فان شق ازالته يعفى ايضا والا فلا وفى فتح القدير
وقد يشكل على الحكم المذكور وهو ان ابقا الاثر الشاق لا يضر ما فى التجنيس
جب فيه خمر غسل ثلاثا يطهر اذا لم يبق فيه رايحة الخمر لانه لم يبق فيه
اثرها فان بقيت رايحتها لا يجوز ان يجعل فيه من المايعات سوى الخل لانه
يجعله فيه يطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا ان اخر كلامه
افاد ان بقا رايحتها فيه لقيام بعض اجزايها وعلى هذا فقد يقال فى كل ما فيه
رايحة كذلك وفى الخلاصة الكوز اذا كان فيه خمر تطهيره ان يجعل فيه
الما ثلث مرات كل مرة ساعة وان كان جديدا عند ابى يوسف يطهر وعند
محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقا الرايحة ابدا اولا والتفصيل احوط
انتهى ما فى فتح القدير وفى فتاوى قاضى خان المراة اذا اختضبت بحنا
نجس فغسلت ذلك الموضع ثلاثا بما طاهر يطهر لانها اتت بما فى وسعها
وينبغى ان لا يكون طاهرا ما دام يخرج منه الما الملون بلون الحنا انتهى وظاهره
ان المذهب الطهارة وان لم ينقطع اللون وظاهر ما فى فتح القدير ان ما ذكره
بصيغة ينبغى هو المذهب فانه قال قالوا لو صبغ ثوبا او يده بصبغ او حنا
نجسين فغسل الى ان صفا الما يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل مع ذلك ثلاثا

ثلاثا انتهى وفى المجتبى غسل يديه من دهن نجس طهرت ولا يضر اثر الدهن
على الاصح بخلاف العسل يلقى فى قدر ويصب عليه الما ويغلى حتى يعود الى مقداره
الاول هكذا ثلاثا قالوا وعلى هذا الدبس انتهى واطلق الاثر الشاق فشمل ما اذا
كان كثيرا فانه معفو عنه كما فى الكافى قوله وغيره بالغسل ثلاثا وبالعصر فى كل
مرة اى غير المرئى من النجاسة يطهر بثلاث غسلات وبالعصر فى كل مرة لان التكرار
لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما فى امر القبلة وانما
قدروا بالثلاث لان غالب الظن يحصل عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا
ويتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه حيث شرط الغسل ثلاثا عند توهم النجاسة
فعند المحقق اولى ولم يشترط الزيادة فى المتحقق لان الثلاث لو لم تكن لازالة النجاسة
حقيقة لم تكن رافعة للتوهم ضرورة كذا فى الهداية والكافى وفى غاية البيان ان
التقدير بالثلاث ظاهر الرواية وظاهره انه لو غلب على ظنه زوالها بمرة او مرتين
لا يكفى وظاهر ما فى الهداية اولا انه يكفى لانه اعتبر غلبة الظن واخرا انه لا بد
من الزيادة على الواحدة حيث قال لان التكرار لا بد منه للاستخراج والمفتى به
اعتبار غلبة الظن من غير تقدير بعدد كما صرح به فى منية المصلى وصرح
الامام الكرخى فى مختصره بانه لو غلب على ظنه انها قد زالت بمرة اجزاه واختاره
الامام الاسبيجابى وذكر فى البدايع ان التقدير بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض الى
رايه وفى السراج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين والتقدير بالثلاث مختار
البخاريين والظاهر الاول ان لم يكن موسوسا وان كان موسوسا فالثانى واشتراط
العصر فى كل مرة هو ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا فى الهداية وفى غير
رواية الاصول يكتفى بالعصر مرة واحدة وهو ارفق وعن ابى يوسف العصر
ليس بشرط كذا فى الكافى ثم اشتراط العصر فيما ينعصر انما هو فيما اذا غسل
الثوب فى الاجانة اما اذا غسل الثوب فى ما جار حتى جرى عليه الما طهر وكذا
ما لا ينعصر ولا يشترط العصر فيما ينعصر ولا التجفيف فيما لا ينعصر ولا يشترط تكرار
الغمس وكذا الانا النجس اذا جعله فى النهر وملاه وخرج منه طهر ولو تنجست يده
بسمن نجس فغمسها فى الما الجارى وجرى عليها طهرت ولا يضر بقا اثر الدهن
لانه طاهر فى نفسه وانما يتنجس بمجاورة النجاسة بخلاف ما اذا كان الدهن ودك
ميتة فانه يجب عليه ازالة اثره واما حكم الغدير فان غمس الثوب فانه يطهر
وان لم ينعصر وهو المختار واما حكم الصب فانه اذا صب الما على الثوب النجس
اذا كثر الصب بحيث يخرج ما اصاب الثوب من الما وخلفه غيره ثلاثا فقد طهر
لان الجريان بمنزلة التكرار والمعتبر غلبة الظن هو الصحيح وعن ابى يوسف ان
كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر وان كانت يابسة فلا بد منه وهذا هو المختار

كذا فى السراج الوهاج وفى التبيين والمعتبر ظن الغاسل الا ان يكون الغاسل صغيرا او مجنونا فيعتبر ظن المستعمل لانه هو المحتاج اليه انتهى وتعتبر قوة كل عاصر دون غيره خصوصا على قول ابى حنيفة ان قدرة الغير غير معتبرة وعليه الفتوى فلو كانت قوته اكثر من ذلك الا انه لم يبالغ فى العصر صيانة لثوبه عن التمزيق لرقته قال بعضهم لا يطهر وقال بعضهم يطهر لمكان الضرورة وهو الاظهر كذا فى السراج الوهاج لكن اختار قاضى خان فى فتاواه عدم الطهارة وفى فتح القدير ان اشتراط العصر فيما ينعصر مخصوص منه ما قال ابو يوسف فى ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر حتى ذكر عن الحلوانى لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول ابى يوسف فى ازار الحمام لكن لا يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره ونترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا فى البساط النجس اذا جعل فى نهر ليلة طهر وفى انه اذا لم يتهيا له عصر الكرباس طهر كالبساط انتهى ولا يخفى ان الازار المذكور ان كان متنجسا فقد جعلوا الصب الكثير حيث يخرج ما اصاب الثوب من الماء ويخلفه غيره ثلاثا قائما مقام العصر كما قدمنا عن السراج فحينئذ لا فرق بين ازار الحمام وغيره وليس الاكتفاء به فى الازار لاجل ضرورة الستر كما فهمه المحقق بل لما ذكرناه وظاهر ما فى فتاوى قاضى خان ان الازار ليس متنجسا وانما اصابه ماء الاغتسال من الجنابة فعلى رواية نجاسة الماء المستعمل طاهر وعليه بنى هذا الفرع واما على طهارته فلا حاجة الى غسله اصلا كما لا يخفى وفى التقدير بالليلة فى مسئلة البساط لقطع الوسوسة والا فالمذكور فى المحيط قال لو البساط اذا تنجس فاجرى عليه الماء الى ان يتوهم زوالها طهر لان اجراء الماء يقوم مقام العصر انتهى ولم يقيده بالليلة قوله وتثليث الجفاف فيما لا ينعصر اى ما لا ينعصر فطهارته غسله ثلاثا وتجفيفه فى كل مرة لان للتجفيف اثرا فى استخراج النجاسة وهو ان يتركه حتى ينقطع التقاطر ولا يشترط فيه اليبس الطلقة فتتحمل ما تداخله اجزاء النجاسة اولا اما الثانى فيغسل ويجفف فى كل مرة كالجلد والخف والكعب والجرموق والخزف والاجر والخشب الجديد واما التقدير فيطهر بالغسل ثلاثا دفعة واحدة وان لم يجف كذا ذكروه وفى فتح القدير وينبغى تقييد الخزفة بما اذا تنجست وهى رطبة اما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فانها كالجديدة لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها انتهى وذكر الامام الاسبيجابى وان كان ذلك الشئ الذى اصاب النجاسة صلبا كالحجر والاجر والخشب والاوانى فانه يغسل مقدار ما يقع فى اكبر رايه انه قد طهر ولا توقيت فيه وانما حكم بطهارته اذا كان لا يوجد بعد ذلك طعم النجاسة ولا رائحتها ولا لونها فاذا وجد منها احد هذه الاشياء الثلاثة فلا يحكم بطهارتها سواء كانت الاوانى من الخزف او من غيره جديدا كان او غير جديد وعزاه صاحب المحيط الى اكثر المشايخ وهو باطلاقه يفيد ان الاثر فيه غير معتبر وان كان يتنو زواله بخلاف ما ذكروا فى الثوب ونحوه والتفرقة بينهما فى هذا لا تعرى عن شئ ولعل وجه ذلك ان بقاء الاثر هنا دال على قيام شئ من العين بخلاف الثوب ونحوه لجواز ان يكون الاكتساب فيه بسبب المجاورة واستمرت قائمة بعد اضمحلال العين منه كذا فى شرح المنية ويدل للتفرقة ما فى الفتاوى الظهيرية وان بقى اثر الخمر فجعل فيه الخل حتى لا يبقى اثرها فيطهر انتهى وفى الحاوى القدسى والاوانى ثلاثة انواع خزف وخشب وحديد ونحوها وتطهيرها على اربعة اوجه خرق ونحت ومسح وغسل فان كان الاناء من خزف او حجر وكان جديدا ودخلت النجاسة فى اجزائه يحرق وان كان عتيقا يغسل وان كان من خشب وكان جديدا ينحت وان كان عتيقا يغسل وان كان من حديد او صفر او زجاج او رصاص وكان صقيلا يمسح وان كان خشنا يغسل انتهى وفى الذخيرة وحكى عن الفقيه ابى اسحاق الحافظ انه اذا اصابت النجاسة البدن يطهر بالغسل ثلاث مرات متواليات لان العصر متعذر فقام التوالى فى الغسل مقام العصر وفى شرح المنية والاظهر ان كلا من التوالى والترك ليس بشرط فى البدن وما يجرى مجراه بعد التفريع على اشتراط الثلاث فى ذلك وقد صرح به فى النوازل وفى الذخيرة ما يوافقه واما على ان الاعتبار بغلبة الظن فعدم اشتراط كل منهما اظهر انتهى وفى عمدة الفتاوى نجاسة يابسة على الحصير تفرك وفى الرطبة يجرى عليها الماء ثلاثا والاجراء كالعصر وفى فتاوى قاضى خان البردى اذا تنجس ان كانت النجاسة رطبة تغسل بالماء ثلاثا ويقوم الحصير حتى يخرج الماء من انقابه وان كانت النجاسة قد يبست فى الحصير تدلك حتى تلين النجاسة فتزول بالماء ولو كان الحصير من القصب ذكرنا انه يغسل ثلاثا فيطهر انتهى وحمله فى فتح القدير على الحصير الصقيل كاكثر حصر القوامص الجديد المتخذ مما يتشرب فسانى وفى المجتبى معزيا الى صلاة البقالى ان الحصير يطهر بالمسح كالمرآة والحجر واما الاول اعنى ما يتداخله اجزاء النجاسة فلا يطهر عند محمد ابدا ويطهر عند ابى يوسف كالخرقة الجديدة والخشبة الجديدة والبردى والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من النجاسة فعند ابى حنيفة وابى يوسف تغسل ثلاثا وتجفف فى كل مرة على ما ذكرنا وقيل فى الاخير فقط والسكين المموه بموه ثلاثا يطهر وفى غير حالة الغليان يغسل ثلاثا كذا فى الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا ان تكون تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب فيها خل حتى صارت كالخل حامضة طهرت وفى التجنيس طبخت الحنطة فى الخمر قال ابو يوسف تطبخ بالماء ثلاثا وتجفف كل مرة وكذا اللحم وقال ابو حنيفة اذا طبخت بالخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل عند محمد لا يطهر ابدا وفى الظهيرية لو صب الخمر فى قدر فيها لحم ان كان قبل

الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلاثا وان كان بعد الغليان لا يطهر وقيل يغلى ثلاث
مرات كل مرة طاهر ويجفف فى كل مرة وتجفيفه بالتبريد الخبز الذى عجن بالخمر
لا يطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر الدهن النجس يطهر بالغسل
ثلاثا وحيلته ان يصب الماء عليه فيعلوا الدهن هكذا يفعل ثلاث مرات امراة
تطبخ مرقة فجاء زوجها سكران وصب الخمر فيها فصبت المراة فيها خلا ان صارت المرقة
كالخل فى الحموضة طهرت دجاجة شويت وخرج من بطنها شىء من الحبوب يتنجس موضع
الحبوب وتطهيره ان يطبخ ويبرد فى كل مرة ثلاث مرات بالماء الطاهر وكذلك البعر
وكذلك جمل مشوى انتهى ما فى الظهيرية وفى فتح القدير ولو القيت دجاجة حالة
الغليان فى الماء قبل ان يشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل لا يطهر ابدا لكن
على قول ابى يوسف يجب ان تطهر على قانون ما تقدم فى اللحم قلت وهو سبحانه
اعلم هو معلل بتشربهما النجاسة المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر
ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء
الى حد الغليان ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع فيه حد الغليان ولا يترك فيه
الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام السطح من الصوف بل وذلك الترك
يمنع من جودة انقلاع الشعر فالاولى فى السميط ان يطهر بالغسل ثلاثا لتنجس
الجلد بذلك الماء فانهم لا يحترسون فيه عن النجس وقد قال شرف الائمة بهذا فى
الدجاجة والكرش والسميط مثلهما انتهى واعلم ان صاحب المحيط فصل فيما لا ينعصر
بين ما لا يتشرب فيه النجس وما يتشرب فالاول يطهر بالغسل ثلاثا من غير تجفيف
والثانى يحتاج الى التجفيف وبهذا اعلم ان المتن ليس على عمومه كما لا يخفى وفيه
ايضا والمياه الثلاثة نجسة متفاوتة فالاول اذا اصاب شيا يطهر بالثلاث والثانى
بالمثنى والثالث بالواحد ويكون حكمه فى الثوب الثانى مثل حكمه فى الاول وان
استنجى بالماء ثلاثا كان نجسا وان استعمل الماء بعد الا نقاء صار مستعملا قوله وسن
الاستنجاء بنحو حجر منق ذكره هنا ولم يذكره فى سنن الوضوء وان كان فيها لان
الاستنجاء ازالة النجاسة العينية وهو ازالة ما على السبيل من النجاسة وفى المغرب
الاستنجاء مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله ويجوز ان تكون
السين للطلب اى طلب النجو ليزيله وقد علم من تعريفه ان الاستنجاء لا يسن
الا من حدث خارج من احد السبيلين غير الريح لان بخروج الريح لا يكون على السبيل
شىء فلا يسن منه بل هو بدعة كما فى المجتبى ولا من النوم والفصد اليه اشار فى شرح
الوقاية لكن يرد عليه الحصى الخارج من احد السبيلين فانه يدخل تحت هذا ضابطه
والحال انه لا يسن الاستنجاء له صرح به فى السراج الوهاج وافاد ان الاستنجاء لا يكون
الا سنة وصرح فى النهاية بما هو سنة موكدة فلا يكون فرضا وعلى هذا ما ذكره فى

الاستنجاء

فى السراج الوهاج من ان الاستنجاء خمسة انواع اربعة فريضة وواحد سنة فالاول
من الحيض والنفاس والجنابة واذا تجاوزت النجاسة مخرجها وواحد سنة وهو
ما اذا كانت النجاسة مقدار المخرج تسامح فان الثلاثة الاول من باب ازالة الحدث
ان لم يكن شىء على المخرج وان كان شىء فهو من باب ازالة النجاسة الحقيقية من
البدن غير السبيلين فلا يكون من باب الاستنجاء وان كان على احد السبيلين
شىء فهو سنة لا فرض واما الرابع فهو من ازالة النجاسة عن البدن وقد علمت
انه ليس من باب الاستنجاء فلم يبق الا القسم المسنون واشار بقوله منق الى ان المقصود
هو الانقاء الى انه لا حاجة الى التقييد بكيفية من المذكور فى الكتب نحو اقبال
بالحجر فى الشتاء وادباره فى الصيف لاسترخاء الخصيتين فيه لا فى الشتاء وفى المجتبى
المقصود الانقاء فيختار ما هو الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث انتهى فالاولى ان
يقعد مسترخيا كل الاسترخاء الا ان كان صائما وكان الاستنجاء بالماء ولا يتنفس اذا
كان صائما ويحترز من دخول الاصبع المبتلة كل ذلك يفسد الصوم وفى كتاب
الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع المحقنة وقل ما يكون ذلك انتهى
وللمجانة ينبغى ان ينشف المحل قبل ان يقوم ويستحب لغير الصائم ايضا حفظ الثوب
من الماء المستعمل ويغسل يديه قبل الاستنجاء وبعده وينبغى ان يخطو قبل خطوات
والمقصود ان يستبرى وفى المبتغى الاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت
اليه بل ينضح فرجه بماء او سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم
يتيقن خلافه وبالماء البارد فى الشتاء افضل بعد تحقق الازالة به ولا يدخل الاصبع
قيل يورث الباسور والمراة كالرجل تغسل ما ظهر منها ولو غسلت براحتها كفاها
كذا فى فتح القدير ولا تدخل المراة اصبعها فى قبلها للاستنجاء كما فى الخانية واراد
بالسنة السنة الموكدة كما هو مذكور فى الاصل ولو تركه صحت صلاته قال فى الخلاصة
بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلماؤنا فصلوا بين النجاسة التى على
موضع الحدث والتى على غيره فى غير موضع الحدث اذا تركها يكره وفى موضع
اذا تركها لا يكره ومادة انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء
فاحمل انا وغلام نحوى اداوة من ماء وعنزة فيستنجى بالماء متفق عليه ظاهر فى
المواظبة بالماء ومقتضاه كراهة تركه كذا فى فتح القدير وهو مبنى على ان صيغة
كان يفعل مفيدة للتكرار وفيه خلاف بين الاصوليين والمختار الذى عليه الاكثرون
والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لا يلزم منها الدوام ولا التكرار وانما هى
فعل ماض يدل على وقوعه فان دل دليل على التكرار عمل به والا فلا تقتضيه
بوضعها وقد قالت عائشة رضى الله عنها كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم
لحله قبل ان يطوف ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يحج بعد ان صحبته

الاستنجاء خمسة انواع

لفظة كان لا يلزم منها الدوام ولا التكرار وانما هى فعل ماض يدل على وقوعه

عايشة الاحجة واحدة وهي حجة الوداع فاستعملت كان في مرة واحدة ولا يقال
لعلها طيبته في احرام لان المعتمر لا يحل له التطيب قبل الطواف بالاجماع فثبت
انها استعملت كان في مرة واحدة كما قال الاصوليون ذكره النووي في شرح مسلم
من باب الوتر واختاره المحقق في التحرير فان اختار ان افادتها للتكرار من جهة
الاستعمال لا من جهة الوضع لكن الاستعمال مختلف كما رايت وقد علم مما ذكر ان
التقييد بالانقا انما هو لحصول السنة حتى لو لم ينق فان السنة قد فاتت لا انه
قيد للجواز واطلق الخارج ولم يقيده بكونه معتادا ليفيد ان غير المعتاد اذا اصاب
المحل كالدم يطهر بالحجارة على الصحيح سوا كان خارجا منه اولا وليفيد انه لا فرق
بين ان يكون الغايط رطبا ولم يقم من موضعه او قام من موضعه او جف الغايط
فانه الحجر كان فيه وفي الثاني خلاف ذكره في السراج الوهاج واراد بنحو الحجر ما كان
عينا طاهرة مزيلا لا قيمة له كالمدر والتراب والعود والخرقة والقطن والجلد
المهان فخرج الزجاج والثلج والاجر والخزف والفحم قوله وما سن فيه عدد
اي في الاستنجا كما قدمنا ان المقصود انما هو الانقا وشرط الشافعي الثلاث المبني على
ان الاستنجا فرض ولا نقول به وذكر الثلاث في بعض الاحاديث خرج مخرج
العادة لان الغالب حصول الانقا بها او يحمل على الاستحباب بدليل انه لو استنجى
بحجر له ثلاث احرف جاز عندهم وبدليل انه لما اتى له عليه السلام بحجرين وروثة
القى الروثة واقتصر على الحجرين كذا ذكروا لينا وتعقبه شيخ الاسلام ابن حجر
في فتح الباري بان الاسراولا باتيان ثلاثة احجار يغني عن طلب ثالث بعد
القا الروثة وبانه ورد في بعض الروايات الصحيحة انه طلب منه ثالثا واتى له
به وبما قررناه علم ان المراد نفي السنة المؤكدة والا فقد صرحوا بالاستحباب كما قدمنا
قوله وغسل بالما احب اي غسل المحل بالما افضل لانه قالع النجاسة والحجر
مخفف لها فكان الما اولى كذا ذكره الشارح الزيلعي وهو ظاهر في ان المحل لم
يطهر بالحجر ويتفرع عليه انه يتنجس السبيل باصابة الما وفيه الخلاف المعروف في
مسألة الارض اذا جفت بعد التنجس ثم اصابها ما وكذا وكذا في نظايرها وقد
اختاروا الجميع عدم عود النجاسة كما قدمناه عنهم فليكن كذلك هنا ويدل على ذلك
من السنة ما رواه الدارقطني وصححه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم
نهى ان يستنجي بروث او عظم قال انهما لا يطهران فعلم ان ما اطلق الاستنجاء به
مطهر اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجا به بحكم هذه العلة وفي فتح القدير واجمع
المتاخرون انه لا ينجس بالعرق حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب او البدن
اكثر من قدر الدرهم لا يمنع وظاهر ما في الكتاب يدل على ان الما مندوب سوا كان
قبل الحجر اولا فالحاصل انه اذا اقتصر على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر على

على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر على الما كان مقيما لها ايضا وهو افضل
من الاول واذا جمع بينهما كان افضل من الكل وقيل الجميع سنة في زماننا وقيل
سنة على الاطلاق وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج وفي فتح
القدير هذا والنظر الى ما تقدم اول الفصل من حديث انس وعايشة يفيد ان
الاستنجا بالما سنة مؤكدة في كل زمان لافادته المواظبة وفيه ما قدمناه من البحث
واطلق الغسل بالما ولم يقيده بعدد ليفيد ان الصحيح تفويضه الى رايه فيغسل حتى
يقع في قلبه انه طهر كذا في الخلاصة بعد نقل الخلاف فمنهم من شرط الثلاث
ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشر والمراد بالاشتراط الاشتراط في حصول
السنة والا فترك الكل لا يضر عندهم كما قدمناه وفي فتاوى قاضيخان والاستنجا
بالما افضل ان امكنه ذلك من غير كشف العورة وان احتاج الى كشف العورة
يستنجي بالحجر ولا يستنجي بالما قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين في الميضاة
فضلا عن شاطي النيل انتهى وقد قدمنا الكلام عليه اول الباب قوله ويجب
ان جاوز النجس المخرج اي ويجب غسل المحل بالما ان تعدت النجاسة المخرج لان للبدن
حرارة جاذبة اجزا النجاسة فلا يزيلها المسح بالحجر وهو القياس في محل الاستنجا
الا انه ترك فيه للنص على خلاف القياس فلا يتعداه وفسرنا فاعل يجب بالغسل
دون الاستنجا كما فعل الشارح الزيلعي لما ان غسل ما عدا المخرج لا يسمى استنجا
ولما قدمناه لان الاستنجا لا يكون الا سنة واراد بالما هنا كل مايع طاهر مزيل
بقرينة تصريحه اول الباب وهو اولى من حمله على رواية محمد المعينة للما كما
اشار اليه في الكافي لانها ضعيفة في المذهب كما علمت سابقا واراد بالمجاوزة
ان يكون الاكثر من الدرهم بقرينة ما بعده وحينئذ فالمراد بالوجوب الفرض قوله
ويعتبر القدر المانع ورا موضع الاستنجا اي ويعتبر في موضع الا صحة الصلاة
ان تكون النجاسة الاكثر من قدر الدرهم مع سقوط موضع الاستنجا حتى اذا كان
المجاوز للمخرج مع ما على المخرج اكثر من قدر الدرهم فانه لا يمنع لان ما على المخرج
ساقط شرعا ولهذا لا تكره الصلاة معه فبقي المجاوز غير مانع وهذا عندهما
خلافا لمحمد بنا على ان ما على المخرج في حكم البطن عندهما وفي حكم الظاهر عنده
وهذا بعمومه يتناول ما اذا كانت مقعدته كبيرة وكان فيه نجاسة اكثر من قدر
الدرهم ولم يتجاوز المخرج فانه ينبغي ان يعفى عنه اتفاقا لاتفاقهم على ان ما على
المقعدة ساقط وانما خلاف محمد فيما اذا جاوزت النجاسة المخرج وكان قليلا وكان
لو جمع ما على المخرج كان كثيرا فعلى هذا فالاختلاف المنقول في النزح وغيره بين
الفقيه ابي بكر القايل بانه لا يجزيه الاستنجا بالاحجار وبين ابن شجاع القايل بالجواز
مشكل الا ان يخص هذا العموم بالمقعدة المعتادة التي قدر بها الدرهم الكبير المثقال

الاستنجاء بالماء افضل من الاستنجاء بالحجر والجمع افضل منهما

٤٣

واما الكبير التي جاوز ماعليها الدرهم فليس ساقطه فله وجه مع بعده وفي السراج الوهاج هذا حكم الغايط اذا تجاوز واما البول اذا تجاوز عن راس الاحليل الكثر من قدر الدرهم فالظاهر انه مجزى فيه الحجر عند ابى حنيفة وعندهما لا يجزى فيه الحجر الا اذا كان اقل من قدر الدرهم انتهى وفى الخلاصة ولو اصاب طرف الاحليل من البول الكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته هو الصحيح انتهى وتعبير المصنف بموضع الاستنجا اولى من تعبير صاحب النقاية وغيرها بالمخرج لانه لا يجب الغسل بالما الا اذا تجاوز ما على نفس المخرج وما حوله من موضع الشرج وكان المتجاوز الكثر من قدر الدرهم كما فى المجتبى وذكر فى الغاية معزيا الى القنية انه اذا اصاب موضع الاستنجا نجاسة من الخارج الكثر من قدر الدرهم يطهر بالحجر وقيل الصحيح انه لا يطهر الا بالغسل وقد قدمنا انه يطهر بالحجر وقد نقلوا هذا التصحيح هنا بصيغة التمريض فالظاهر خلافه والله اعلم

قوله لا بعظم وروث وطعام ويمين اى لا يستنجي بهذه الاشيا والمراد انه يكره بها كما صرح به الشارح والظاهر انها كراهة تحريم للنهى الوارد فى ذلك لما روى البخارى من حديث ابى هريرة فى بدء الخلق ان النبى صلى الله عليه وسلم قال له ابغنى احجارا استنفض بها ولا تاتنى بعظم ولا بروثة قلت ما بال العظام والروثة قال هما من طعام الجن وروى اصحاب الكتب الستة عن ابى قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بال احدكم فلا يمس ذكره بيمينه واذا اتى الخلا فلا يتمسح بيمينه واذا شرب فلا يشرب نفسا واحدا وفى القنية فى شرح السنة جمع الحديث النهى عن الاستنجا باليمين ومس الذكر باليمين ولا يمكنه الا بارتكاب احدهما فالصواب ان ياخذ الذكر بشماله فيمره على جدار او موضع ناتئ من الارض وان تعذر يقعد ويمسك الحجر بين عقبيه فيمر العضو عليه بشماله فان تعذر ياخذ الحجر بيمينه ولا يحركه ويمر العضو عليه بشماله قال مولانا نجم الدين وفيما اشار اليه من امساك الحجر بيمينه احراج وتعسير وتكلف بل يستنجي بجدار ان امكن والا ياخذ الحجر بيمينه ويستنجي بيساره انتهى وليس مراده القصر على هذه الاشيا قال ما يكره الاستنجا به ثلاثة عشر كما فى السراج الوهاج العظم والروث والرجيع والطعام والفحم والزجاج والخزف والورق والقصب والشعير والقطن والخرقة وعلف الحيوان مثل الحشيش وغيره فان استنجى بها اجزاه مع الكراهة لحصول المقصود والروث وان كان نجسا عندنا بقوله عليه السلام فيها ركس او رجس لكن لما كان يابسا لا ينفصل منه شى صح الاستنجا به لانه يجفف ما على البدن من النجاسة الرطبة والرجيع العذرة اليابسة وقيل الحجر الذى قد استنجي به وفى فتح القدير ولا يجزيه الاستنجا بحجر استنجي به مرة الا ان يكون له حرف اخر لم

لم يستنج به انتهى والورق قيل ان ورق الكتابة وقيل انه ورق الشجر واى ذلك كان فانه مكروه واما الطعام فلانه اسراف واهانة واذا كرهوا وضع المملحة على الخبز للاهانة فهذا اولى وسواء كان مايعا او لا كالملح واما الخزف والزجاج والفحم فانه يضر بالمقعدة واما باليمين فللنهى المتقدم فان كان باليسرى عذر يمنع الاستنجا بها جاز ان يستنجي بيمينه من غير كراهة واما فى هذه الاشيا فقيل ان الاستنجا بها يورث الفقر وقد قدمنا ان التحقيق ان الاستنجا لا يكون الا سنة فينبغى انه اذا استنجى بالمنهى عنه ان لا يكون مقيما لسنة الاستنجا اصلا فقولهم بالاجزاء مع النجاسة الكراهة تسامح لان مثل هذه العبارة تستعمل فى الواجب وليس به والله الموفق للصواب فروع اذا اراد الانسان دخول الخلا وهو بيت التغوط يستحب له ان يدخل بثوب غير ثوبه الذى يصلى فيه ان كان له ذلك والا فيجتهد فى حفظ ثوبه عن اصابة النجاسة والما المستعمل ويدخل مستور الراس ويقول عند دخوله بسم الله اللهم انى اعوذ بك من الخبث والخبايث واعوذ بك من الرجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم والخبث بسكون البا بمعنى الشر وبضمها جمع الخبيث وهو الذكر من الشيطان والخبايث جمع الخبيثة وهى الانثى من الشياطين ويكره ان يدخل الخلا ومعه خاتم مكتوب عليه بسم الله تعالى او شى من القران ويبدا برجله اليسرى ويقعد ولا يكشف عورته وهو قايم ويوسع بين رجليه ويميل على اليسرى ولا يتكلم على الخلا فان الله يمقت على ذلك والمقت هو البغض ولا يذكر الله ولا يحمد اذا عطس ولا يشمت عاطسا ولا يرد السلام ولا يجيب المؤذن ولا ينظر لعورته الا لحاجة ولا ينظر الى ما يخرج منه ولا يبزق ولا يمخط ولا يتنحنح ولا يكثر الالتفات ولا يعبث ببدنه ولا يرفع بصره الى السما ولا يطيل القعود على البول والغايط لانه يورث الباسور او وجع الكبد كما روى عن لقمان عليه السلام فاذا فرغ قام ويقول الحمد لله الذى اذهب عنى الاذى وعافانى اى بابقا شى من الطعام لانه لو خرج كله هلك ويكره البول والغايط فى الما ولو كان جاريا ويكره على طرف نهر او بير او حوض او عين او تحت شجرة مثمرة او فى زرع او فى ظل ينتفع بالجلوس فيه ويكره بجنب المساجد ومصلى العيد وفى المقابر وبين الدواب وفى طرف المسلمين ومستقبل القبلة ومستدبرها ولو فى البنيان فان جلس مستقبل القبلة ناسيا ثم ذكره بعد ان امكنه الانحراف انحرف والا فلا باس وكذا يكره للمراة ان تمسك ولدها للبول والغايط نحو القبلة واختلفوا فى الاستقبال للتطهر فاختار التمرتاشى انه لا يكره وكذا يكره استقبال الشمس والقمر لانهما من ايات الله الباهرة ويكره ان يقعد فى اسفل الارض ويبول فى اعلاها وفى مهب الريح وان يبول فى جحر فارة او حية او نملة او ثقب ويكره ان يبول قايما او مضطجعا او متجردا من ثوبه من غير عذر فان كان لعذر فلا باس لانه عليه السلام بال قايما لوجع فى صلبه ويكره ان يبول فى موضع ويتوضا او يغتسل فيه للنهى كذا فى السراج

يكره للمراة ان تمسك ولدها للبول نحو القبلة

الوهاج كتاب الصلاة هي لغة الدعا وشرعا الافعال المخصوصة من
القيام والقراءه والركوع والسجود وقول الشارح وفيها زيادة مع بقا معنى اللغة فيكون
تغييرا لا نقلا فيه نظر اذ الدعا ليس من حقيقتها شرعا وان اريد به القراة فيرد
فالظاهر انها منقولة كما في الغاية لا عاعل به من وجودها بدون الدعا في الاصي
بل لما ذكرناه وسيأتي بيان اركانها وشرايطها وواجباتها وحكمها سقوط الواجب عن
ذمته بالادا في الدنيا ونيل الثواب الميزاب الموعود في الاخرة ان كان واجبا والا في
الثاني وسببها اوقاتها عند الفقها وعند الاصوليين هي علامات وليست باسباب
والفرق بينهما ان السبب هو المفضي الى الحكم بلا تاثير والعلامة هي الدالة على الحكم من
غير توقف ولا افضا ولا تاثير فهي في علامة على الوجود والعلة في الحقيقة النعم
مترادفة في الوقت وهي شرط صحة متعلقة بالصحة كما يعتبر كونه طرفا ثم عامة
مشايخنا السبب هو الجزء الاول ان اتصل به الادا وان لم يتصل به انتقلت كذلك
الى ما يتصل به والا فالسبب الجزء الاخير وبعد خروجه يضاف الى جملة وتمامه
في كتابنا المسمى بلب الاصول وفي شرح النقاية وكان فرض الصلوات الخمس ليلة
المعراج وهي ليلة السبت السبع عشرة خلت من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر
شهرا من مكة الى السما وكانت الصلاة قبل الاسرا صلاتين صلاة قبل طلوع الشمس
وصلاة قبل غروبها قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم بدا بالاوقات
لتقدم السبب على المسبب والشروط وان كانت كذلك يكون السبب اشرف منه ولكونه
شرطا ايضا وقدم الفجر لانه اول النهار ولانه لا خلاف في اوله ولا اخره او لانه اول
من صلاها ادم عليه السلام حين اهبط من الجنة وانما قدم الظهر في الجامع الصغير
لانها اول صلاة فرضت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى امته كذا في غاية
البيان وبهذا اندفع السوال المشهور كيف ترك النبي صلى الله عليه وسلم صلاة
الفجر صبيحة ليلة الاسرا التي افترض فيها الصلوات الخمس وفي الغاية ان صلاة
الفجر اول الخمس في الوجوب لان الفجر صبيحة ليلة الاسرا فيحتاج الى الجواب واجاب
عنه العراقي انه كان نايما وقت الصبح والنايم غير مكلف قوله وقت الصبح الصادق
الى طلوع الشمس لحديث امامة امني جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر
في الاولى منهما حين كان الفي مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شي مثل ظله
ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصايم ثم صلى العشا حين غاب الشفق
ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصايم وصلى المرة الثانية الظهر حين
كان ظل كل شي مثله كوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شي مثله
ثم صلى المغرب لوقته الاول ثم صلى العشا الاخيرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى
الصبح حين اسفرت الارض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبيا من قبلك والوقت

والوقت فيما بين هذين الوقتين وبرق اي بزغ وهو اول طلوعه وقيد بالصادق
احترازا عن الكاذب فانه من الليل وهو المستطيل الذي يبدو كذنب الذيب
ثم يعقبه الظلام والاول المستطير وهو الذي ينتشر ضوؤه في الافق وهي اطراف
السما وفي السراج الوهاج اخره قبيل طلوع الشمس وفي المجتبى واختلف المشايخ
في ان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته او لانتشاره انتهى والظاهر الاخير لعنوانه
الصادق به قال في النهاية الصادق هو البياض المنتشر في الافق قوله
والظهر من الزوال الى بلوغ الظل مثليه سوى الفي اي وقت الظهر اما اوله فمجمع
عليه لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي لزوالها وقيل لغروبها واللام
للتاقيت ذكره البيضاوي واما اخره ففيه روايتان عن ابي حنيفة الاولى رواها
محمد عنه ما في الكتاب والثانية رواية الحسن اذا صار ظل كل شي مثله سوى الفي
وهو قولهما والاول قول ابي حنيفة قال في البدايع انها المذكورة في الاصل وهو
الصحيح وفي النهاية انها ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي غاية وبها اخذ ابو حنيفة
وهو المشهور عنه وفي المحيط والصحيح قول ابي حنيفة وفي الينابيع وهو الصحيح
عن ابي حنيفة وفي تصحيح القدوري للعلامة قاسم بن برهان الشريعة المحبوبي
اختاره وعول عليه النسفي ووافقه صدر الشريعة ورجح دليله وفي الغياثية وهو
المختار وفي شرح المجمع للمصنف انه مذهب ابي حنيفة واختاره اصحاب المتون وارتضاه
الشارحون فثبت انه مذهب ابي حنيفة فقول الطحاوي وبقولهما ناخذ لا يدل على
انه المذهب مع ما ذكرناه وما ذكره الكركي في الفيض من انه يفتى بقولهما في العصر
والعشا مسلم في العشا فقط على ما فيه ايضا كما سنذكره لهما امامة جبريل في اليوم
الاول في هذا الوقت وله قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من
فيح جهنم واشد الحر في ديارهم كان هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لا ينقضي
الوقت بالشك وذكر شيخ الاسلام ان الاحتياط ان لا يوخر الظهر الى المثل وان لا يصلي
العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في وقتهما بالاجماع كذا في السراج
وفي المغرب الفي بوزن الشي ما نسخ الشمس وذلك بالعشي والجمع افيا وفيو والظل
ما نسخته الشمس وذلك بالغداة وفي السراج الوهاج والفي في اللغة اسم للظل بعد الزوال
سمي فيا لانه فا من جهة المغرب الى جهة المشرق اي رجع وبه اندفع ما قيل ان الفي
هو الظل الذي يكون للاشيا وقت الزوال وفي معرفة الزوال روايات اصحها ان تغرز
خشبة مستوية في الارض ويجعل عند منتهى ظلها علامة فان كان ظلها ينقص عن
العلامة فالشمس لم تزل وان كان الظل يطول ويجاوز الخط علم انها زالت وان امتنع
الظل من القصر والطول فهو وقت الزوال كذا في الظهيرية وفي المجتبى فان لم يجد ما يغرز
لمعرفة الفي والامثال فليعتبر بقامته وقامة كل انسان ستة اقدام ونصف بقدمه

فی بیان الصبح الکاذب

اللام للتوقيت

فيض الكركي

وقال الطحاوى وعامة المشايخ سبعة اقدام ويمكن الجمع بينهما بان يعتبر سبعة
اقدام من طرف سمت الساق وستة ونصف من طرف الابهام واعلم ان لكل شى
ظلا وقت الزوال الا بمكة والمدينة فى اطول ايام السنة لان الشمس فيهما تاخذ

لكل شى ظل ووقت الزوال الا بمكة والمدينة

الحيطان الاربعة كذا فى المبسوط قوله والعصر منه الى الغروب اى وقت العصر
من بلوغ الظل مثليه سوى الفى الى غروب الشمس والخلاف فى اخر وقت الظهر
جار فى اول وقت العصر وفى اخره خلاف ايضا فان الحسن بن زياد يقول اذا
اصفرت الشمس خرج وقت العصر ولنا رواية الصحيحين من ادرك ركعة من العصر
قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قوله والمغرب منه الى غروب الشفق
اى وقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق لرواية مسلم وقت صلاة المغرب
مالم يسقط نور الشفق وضبط الشمنى بالثا المثلثة المفتوحة وهو ثوران حمرته قوله
وهو البياض اى الشفق هو البياض عند الامام وهو مذهب ابى بكر الصديق وعمر
ومعاذ وعايشة رضى الله عنهم وعندهما وهو رواية عنه هو الحمرة وهو قول ابن عباس
وابن عمر وصحح فى المجمع بان عليها الفتوى ورده المحقق فى فتح القدير بانه لا تساعده
رواية ولا دراية اما الاول فلانه خلاف الرواية الظاهرة عنده واما الثانى فلما
فى حديث ابن فضيل وان اخر وقتها حين يغيب الافق وغيبوبته بسقوط البياض
الذى يعقب الحمرة والا كان باديا ويجى ما تقدم اعنى اذا تعارضت الاخبار لم ينقض
الوقت بالشك ورجحه ايضا تلميذه فى تصحيح القدورى وقال فى اخره فثبت ان
قول الامام هو الاصح انتهى وبهذا ظهر انه لا يفتى ويعمل الا بقول الامام الاعظم
ولا يعدل عنه الى قولهما او قول احدهما او غيرهما الا لضرورة من ضعف دليل او
تعامل بخلافه كالمزارعة وان صرح المشايخ بان الفتوى على قولهما كما فى هذه المسئلة
وفى السراج الوهاج وقولهما اوسع للناس وقول ابى حنيفة احوط قوله والعشا
والوتر منه الى الصبح اى وقتهما من غروب الشفق على الخلاف فيه وكون وقتهما
واحدا مذهب الامام وعندهما وقت الوتر بعد صلاة العشا له حديث ابى داود
ان الله امدكم بصلاة هى خير لكم من حمر النعم وهى الوتر فجعلها لكم فيما بين العشا
الى طلوع الفجر ولهما ما فى بعض طرقه فجعلها لكم فيما بين صلاة العشا الى طلوع
الفجر والخلاف فيه مبنى على انه فرض او سنة قوله ولا يقدم على العشا للترتيب
اى لا يقدم الوتر على العشا لوجوب الترتيب بين العشا والوتر لانهما فرضان عنده
الامام وان كان احدهما اعتقادا والاخر عملا فافاد انه عند التذكر حتى لو قدم
الوتر ناسيا فانه يجوز وعندهما يعيده عند النسيان ايضا لانه سنة العشا فجعلها
فلا يثبت حكمه قبلها كالركعتين بعد العشا وقول الشارح وعندهما لا يجوز فيه نظر
لانه سنة عندهما يجوز تركه اصلا واشار الى ان الترتيب بينه وبين غيره واجب

واجب عنده كما سيصرح به فى باب الفوايت وعندهما ليس بواجب لسنيته وفى النهاية
ثم انهما يوافقان ابا حنيفة فى وجوب القضا فلو كانت سنة لما وجب القضا كما فى ساير
السنن ومراده من الوجوب الثبوت لا المصطلح عليه لان اداءه عندهما سنة فلا يكون
القضا واجبا عندهما والا فهو مشكل والله سبحانه وتعالى اعلم قوله ومن لم يجد
وقتهما لم يجبا اى العشا والوتر كما لو كان فى بلد يطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق
كبلغار فى اقصر ليالى السنة فيما حكاه صاحب معجم البلدان لعدم السبب وافتى به
البقالى كما يسقط غسل اليدين من الوضو عن مقطوعهما من المرفقين وافتى بعضهم
بوجوبها واختاره المحقق فى فتح القدير لثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين
سببه الجعلى الذى جعل علامة على الوجوب الخفى الثابت فى نفس الامر وجواز تعدد
المعرفات للشى فانتفا الوقت انتفا المعرف وانتفا الدليل على الشى لا يستلزم انتفاه
لجواز دليل اخر وهو ما تواطيت اخبار الاسرا من فرض الله الصلاة خمسا الى اخره والصحيح
انه لا ينوى القضا لفقد وقت الادا ومن افتى بوجوب العشا يجب على قوله الوتر ايضا
قوله وندب تاخير الفجر لما رواه اصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذى اسفروا
بالفجر فانه اعظم للاجر وحمله على تبين طلوعه يابا ما فى صحيح ابن حبان كلما اصبحتم
بالصبح فهو اعظم للاجر اطلقه فشمل الابتدا والانتها فيستحب البداءة بالاسفار والختم
به خلافا للطحاوى فانه نقل عن الاصحاب استحباب البداءة بالغلس والختم بالاسفار
والاول ظاهر الرواية كما فى العناية وقالوا يسفر بها بحيث لو ظهر فساد صلاته يمكنه
ان يعيدها فى الوقت بقراة مستحبة وقيل يوخرها جدا لان الفساد موهوم فلا يترك
المستحب لاجله وهو ظاهر الرواية اطلاق الكتاب لكن لا يوخرها بحيث يقع الشك
فى طلوع الشمس وفى السراج الوهاج حد الاسفار ان يصلى فى النصف الثانى ولا يخفى
ان الحاج بمزدلفة لا يوخرها وفى المبتغى بالمعجمة الا فضل للمراة فى الفجر الغلس وفى غيرها
الانتظار الى فراغ الرجال عن الجماعة قوله وظهر الصيف اى ندب تاخيره لرواية
البخارى كان اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر
لانه جواب السوال عنها وحده ان يصلى قبل المثل اطلقه فافاد انه لا فرق بين ان
يصلى بجماعة اولا وبين ان يكون فى بلد حار او لا وبين ان يكون فى شدة الحر
او لا وبهذا قال فى المجمع ونفضل الابراد بالظهر مطلقا فما فى السراج الوهاج من انه
انما يستحب الابراد بثلاثة شروط ففيه نظر بل هو مذهب الشافعى على ما قيل والجمعة
كالظهر اصلا واستحبابا فى الزمانين كذا ذكره الاسبيجابى قوله والعصر ما لم تتغير
اى ندب تاخيره ما لم تتغير الشمس لرواية ابى داود كان يوخر العصر ما دامت الشمس
بيضا نقية اطلقه فشمل الصيف والشتا لما فى ذلك من تكثير النوافل لكراهتها بعد
العصر والمراد بالتغير ان تكون الشمس بحال لا تحار فيها العيون على الصحيح فان تاخيرها

اليه مكروه لا الفصل لانه مامور بها منهى عن تركها فلا يكون الفصل مكروها كذا فى المراج
ولو شرع فيه قبل التغير فمده اليه لا يكره لان الاحتراز عن الكراهة مع الاقبال
على الصلاة متعذر فجعل عفوا كذا فى غاية البيان وحكم الاذان حكم الصلاة
فى الاستحباب تعجيلا وتاخيرا صيفا وشتا كما سنذكره فى بابه ان شاء الله تعالى
قوله والعشا الى الثلث اى ندب تاخيرها الى ثلث الليل لما رواه الترمذى
وصححه لولا ان اشق على امتى لاخرت العشا الى ثلث الليل لما رواه الترمذى وصححه
لولا ان اشق على امتى لاخرت العشا الى ثلث الليل او نصفه وفى مختصر القدورى
الى ما قبل الثلث لرواية البخارى كانوا يصلون العتمة فيما بين ان يغيب الشفق الى
ثلث الليل ومقتضاه انه لا يستحب تاخيرها الى الثلث بخلاف الاول ووفق بينهما فى
شرح المجمع لابن الملك بحمل الاول على الشتا والثانى على الصيف لغلبة النوم انتهى واطلقه
فشمل الصيف والشتا وقيل يستحب تعجيل العشا فى الصيف لئلا تتقلل الجماعة
وافاد ان التاخير الى نصف الليل ليس بمستحب وقالوا انه مباح الى ما بعده مكروه
وقيل الى ما بعد الثلث مكروه وروى الامام احمد وغيره انه عليه السلام كان يستحب
ان يوخر العشا وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها وقيد الطحاوى كراهة النوم
قبلها بمن خشى عليه فوت وقتها اى فوت الجماعة فيها واما فلا وقيد الشارح كراهة
الحديث بعدها بغير الحاجة اما لها فلا وكذا قراءة القران والذكر والحكايات الصالحة
ومذاكرة الفقه والحديث مع الضيف وفى الظهيرية ويكره الكلام بعد انفجار الصبح
واذا صلى الفجر جاز له الكلام وفى القنية تاخير العشا الى ما زاد على نصف الليل
والعصر الى وقت اصفرار الشمس والمغرب الى اشتباك النجوم يكره كراهة تحريم
قوله والوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه اى وندب تاخيره لرواية الصحيحين
اجعلوا اخر صلاتكم وترا والامر للندب لرواية الترمذى من خشى منكم ان لا يستيقظ
من اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع منكم ان يوتر فى اخر الليل فليوتر من اخر
الليل فان قراءة القران فى اخر الليل محضورة وهى افضل وهو دليل مفهوم قوله
لمن يثق واذا اوتر قبل النوم ثم استيقظ وصلى ما كتب له لا كراهة فيه ولا يعيد
الوتر ولزمه ترك الافضل المفاد لحديث الصحيحين قوله وتعجيل ظهر الشتا اى
وندب تعجيل ظهر الشتا لما رويناه فى ظهر الصيف وفى الخلاصة من اخر الايمان ان
كان عندهم يعرفون به الشتا والصيف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتا ما اشتد
فيه البرد على الدوام والصيف ما اشتد فيه الحر على الدوام فعلى قياس هذا الربيع
ما ينكسر فيه البرد على الدوام والخريف ما ينكسر فيه الحر على الدوام ومن مشايخنا
من قال الشتا ما يحتاج فيه الناس الى شيئين الى الوقود ولبس الحشو والصيف ما يستغنى
فيه عنهما والربيع والخريف ما يستغنى عن احدهما انتهى ولم ار من تكلم على حكم الطهارة

الطهارة صلاة الظهر فى الربيع والخريف والذى يظهر ان الربيع ملحق بالشتا فى
هذا الحكم والخريف ملحق بالصيف فيه قوله والمغرب اى وندب تعجيلها لحديث
الصحيحين كان يصلى المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب ويكره تاخيرها
الى اشتباك النجوم لرواية احمد لا تزال امتى بخير ما لم يوخروا المغرب حتى تشتبك
النجوم ذكره الشارح وفيه بحث اذ مقتضاه الندب لا الكراهة لجواز الاباحة وفى
المبتغى بالمعجمة ويكره تاخير المغرب فى رواية وفى اخرى لا ما لم يغب الشفق والاصح
هو الاول الا من عذر كالسفر ونحوه او يكون قليلا وفى الكراهة بتطويل القراءة خلاف
انتهى وفى الاسرار تعجيل الصلاة ادائها فى النصف الاول من وقتها وفى فتح القدير
تعجيلها هو ان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة خفيفة او سكتة على الخلاف
الذى سياتى وتاخيرها لصلاة ركعتين مكروه وما روى الاصحاب عن ابن عمر
انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضى ان ذلك القليل الذى لا يتعلق به كراهة
هو ما قبل ظهور النجم وفى المنية لا يكره للسفر وللمائدة او كان يوم غيم وذكر الاسبيجابى
اذا جى بجنازة بعد الغروب بدءوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب انتهى تقدم ان كراهة
تاخيرها تحريمية قوله وما فيها عين يوم غيم اى وندب تعجيل كل صلاة فى اولها
عين يوم الغيم وهى العصر والعشا لان فى تاخير العصر احتمال وقوعها فى الوقت المكروه
وفى تاخير العشا تقليل الجماعة على احتمال المطر والطين والغين لغة فى الغيم
وهو السحاب كذا فى الصحاح وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت لان الظهر قد اخر
فى هذا اليوم وكذا المغرب وبهذا اندفع ما رجح به فى غاية البيان رواية الحسن ان
التاخير افضل فى ساير الصلوات يوم الغيم بانه اقرب الى الاحتياط لجواز الادا بعد
الوقت لا قبله قوله ويوخر غيره فيه اى ويوخر غير ما فى اوله عين يوم غين
وهى الفجر والظهر والمغرب لان الفجر والظهر لا كراهة فى وقتهما فلا يضر التاخير
والمغرب يخاف وقوعها قبل الغروب لشدة الالتباس قوله ومنع عن الصلاة وسجدة
التلاوة وصلاة الجنازة عند طلوع واستوا وغروب الا عصر يومه لما روى
الجماعة الا البخارى من حديث عقبة بن عامر الجهنى رضى الله عنه قال ثلاث ساعات
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلى فيهن وان نقبر فيهن موتانا
حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قايم الظهيرة حتى تميل وحين تضيف
للغروب حتى تغرب ومعنى تضيف تميل وهى بالمثناة الفوقية المفتوحة فالضاد
المعجمة المفتوحة فالمثناة التحتية المشددة واصله تتضيف حذف منه احدى التاءين والمراد
بقوله وان نقبر صلاة الجنازة كناية لانها ذكر الرديف وارادة المردوف اذ الدفن غير
مكروه خلافا لابى داود لما رواه ابن دقيق العيد فى الامام عن عقبة قال نهانا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلى على موتانا عند طلوع الشمس اطلق الصلاة

فتمل فرضها ونفلها لان الكل ممنوع فان المكروه من قبيل الممنوع لانها تحريمية لما عرف من ان النهي الظني الثبوت غير المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعيه افاد التحريم فالتحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه في رتبة المندوب والنهي في حديث عقبة من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم فان كانت الصلاة فرضا او واجبة فهي غير صحيحة لانها النقصان في الوقت بسبب الاداء فيه تشبها بعبادة الكفار المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع بين قرني شيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا وهذا هو المراد بنقصان الوقت والا فالوقت لا نقص فيه لنفسه بل هو وقت كسائر الاوقات انما النقص في الاركان فلا يتادى بها ما وجب كاملا فخرج الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع انها ناقصة يتادى بها الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان التي هي المقومة للحقيقة بخلاف فعل الاركان في هذه الاوقات وانما جاز القضاء في ارض الغير وان كان النهي ثم لمعنى في غيره ايضا لان النهي ثم ورد للمكان وهنا للزمان واتصال الفعل بالزمان اكثر لانه داخل في ماهيته ولهذا افسد صوم يوم النحر وان ورد النهي فيه لمعنى في غيره لان النهي فيه باعتبار الصوم والوقت يقوم به ويطول بطوله ويقصر لانه معياره فازداد الاثر فصار فاسدا وان كانت الصلاة نفلا فهي صحيحة مكروهة حتى وجب قضاؤه اذا قطعه ويجب قطعه وقضاؤه في غير مكروه في ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع افضل والاول هو مقتضى الدليل والوتر داخل في الفرض لانه فرض عملي او في الواجب فلا يصح في هذه الاوقات كما في الكافي والمنذور المطلق الذي لم يقيد بوقت الكراهة داخل فيه ايضا كما صرح به الاسبيجابي والنفل اذا شرع فيه في وقت مستحب ثم افسده داخل فيه ايضا فلا تصح هذه الاوقات كما في المحيط بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في مكروه حيث يخرجه عن العهدة وان كان اثما لان وجوبه ضرورة صيانة المودى عن البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان كما لو نذر ان يصلي في الوقت المكروه فادى فيه يصح ويأثم ويجب ان يصلي في غيره وقول الشارح فيهما والافضل ان يصلي في غيره ضعيف كما قدمناه ويدخل الواجب ركعتا الطواف فلا تصح في هذه الاوقات الثلاثة اعتبرت واحدة في حق هذا الحكم ونفلا في كراهتها بعد صلاة الفجر والعصر احتياطا فيهما وعبارة الكتاب اولى من عبارة اصل الوافي حيث قال لا تصح صلاة الى اخره لما علمت ان عدم الصحة انما هو في الفرائض والواجبات لا في النوافل

النوافل بخلاف المنع فانه يعم الكل واراد بسجدة التلاوة وصلاة الجنازة ما وجبت قبل هذه الاوقات اما اذا تلاها فيها او حضرت الجنازة فيها فاداها فانه يصح من غير كراهة اذ الوجوب بالتلاوة والحضور لكن الافضل التاخير فيهما وفي التحفة الافضل ان يصلي على الجنازة اذا حضرت في الاوقات الثلاثة ولا يوخرها بخلاف الفرائض وظاهر التسوية بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة انه لو حضرت الجنازة في غير مكروه فاخرها حتى صلى في الوقت المكروه فانها تصح وبجامعها لسجود التلاوة وذكر الاسبيجابي لو صلى صلاة الجنازة فانه يجوز مع الكراهة ولا يعيد ولو سجد سجدة التلاوة ينظر ان قراها في هذا الوقت يجوز مع الكراهة وتسقط عن ذمته وان قراها قبل ذلك ثم سجدها في هذا الوقت لا يجوز ويعيد انتهى وسجدة السهو كسجدة التلاوة كذا في المحيط لو دخل وقت الكراهة بعد السلام وعليه سهو فانه لا يسجد لسهوه ويسقط عنه لانه لجبر النقصان المتمكن في الصلاة فجرى ذلك مجرى القضاء وقد وجب ذلك كاملا فلا يتادى بالنقص كذا في شرح المنية وذكر في الاصل ما لم ترتفع الشمس قدر رمح فهي في حكم الطلوع واختار الفضلي ان الانسان ما دام يقدر على النظر الى قرص الشمس في الطلوع فلا تحل الصلاة فاذا عجز عن النظر حلت وهو مناسب لتفسير المصنف كما قدمناه واراد بالغروب التغير كما صرح به قاضي خان في فتاواه حيث قال وعند احمرار الشمس الى ان تغيب والشافعي رحمه الله اخرج من النهي في حديث عقبة الفوائت بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه والجواب عنه ان كونه مخصصا لعموم النهي متوقف على المقارنة فلما لم يثبت فهو معارض في بعض الافراد فيقدم حديث عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى طريقهم في كون الخاص مخصصا كيفما كان فهو خاص في الصلاة عام في الاوقات فان وجب تخصيص عموم الصلاة في حديث عقبة وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراجه الاوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلاة الفائتة كما ان تخصيص الاخر هو اخراج الفوائت عن عموم منع الصلاة في الاوقات الثلاثة وحينئذ فيتعارضان في الفائتة في الاوقات المكروهة اذ تخصيص حديث عقبة يقتضي اخراجها عن الحل في الثلاثة وتخصيص حديث التذكر للفائتة من عموم الصلاة يقتضي حلها فيها ويكون اخراج حديث عقبة اولى لانه محرم واخرج ايضا النوافل بمكة لعموم قوله صلى الله عليه وسلم يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف هذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار وجوابه انه عام في الصلاة والوقت فيتعارض عمومها في الصلاة ويقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان في الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى اصولهم يجب ان يخص

منه حديث عقبة فى الاوقات الثلاثة لانه خاص فيها واخرج ابو يوسف منه النفل
يوم الجمعة وقت الزوال لما رواه الشافعى فى مسنده نهى عن الصلاة نصف النهار
حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وجوابه ان الاستثناء عندنا تكلم بالباقى فيكون
حاصله نهيا مقيدا بكونه بغير يوم الجمعة فيقدم عليه حديث عقبة المعارض
له فيه لانه محرم وبحث فيه المحقق ابن الهمام بانه يحمل المطلق على المقيد لاتحادهما
حكما وحادثة ولم يجب عنه فظاهره ترجيح قول ابى يوسف فلذا قال فى الحاوى
وعليه الفتوى كما عزاه له ابن امير حاج فى شرح المنية وفى العناية ان حديث ابى
يوسف منقطع اوممناه ولا يوم الجمعة واستثنى المصنف من المنع عصر يومه فافاد
انه لا يكره اداؤه وقت التغير وقد قدمنا ان المكروه انما هو تاخيره لا اداؤه لانه
اداه كما وجب لان سبب الوجوب اخر الوقت ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل
بالاداء والا فجميع الوقت وعلل المصنف فى كافيه بانه لا يستقيم اثبات الكراهة
للشىء لانه مامور به وقيل بالاداء مكروه ايضا انتهى وعلى هذا مشى فى شرح
الطحاوى والتحفة والبدايع والحاوى وغيرها على انه المذهب من غير حكاية
خلاف وهو الاوجه للحديث السابق الثابت فى صحيح مسلم وغيره وقيد بعصر
يومه لان عصر امسه لا يجوز وقت التغير لان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضا
كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد واورد عليه ان من بلغ او اسلم
فى الجزء الناقص لا يصح منه فى ناقص غيره مع تعذر الاضافة فى حقه الى الكل
لعدم الاهلية واجيب بان رواية فيها فنلتزم الصحة والصحيح ان النقص لازم الاداء
فى ذلك الجزء واما الجزء فلا نقص فيه غير ان تحمل ذلك النقص لو ادى فيه العصر
ضرورى لانه مامور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضرورى وهو فى
نفسه كامل فيثبت فى ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل وبهذا اندفع
ما ذكره السراج الهندى فى شرح المغنى من ان السبب لما كان ناقصا فى الاصل
كان ما ثبت فى الذمة ناقصا ايضا فعند مضى الوقت لا يتصف بالكمال لما علمت انه
لا نقص فى الوقت اصلا واشار الى ان فجر يومه يبطل بالطلوع والفرق بينهما ان
السبب فى العصر اخر الوقت وهو وقت التغير وهو ناقص فاذا اداها فيه اداها
كما وجبت ووقت الفجر كله كامل فوجبت كاملة فتبطل بطرو الطلوع الذى هو
وقت فساد لعدم الملايمة بينهما فان قيل روى الجماعة عن ابى هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل تغرب الشمس فقد ادرك
ومن ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح اجيب بان
التعارض لما وقع بين هذا الحديث وبين النهى عن الصلاة فى الاوقات الثلاثة
فى الفجر رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض فرجحنا حكم هذا الحديث فى صلاة

صلاة العصر وحكم النهى فى صلاة الفجر كذا فى شرح النقاية وظاهره ان ترجيح
المحرم على المبيح انما هو عند عدم القياس اما عنده فالترجيح له وفى القنية كسالى
العوام اذا صلوا الفجر وقت الطلوع لا ينكر عليهم لانهم لو منعوا يتركونها اصلا
ظاهرا ولو صلوها تجوز عند اصحاب الحديث والاداء الجائز عند البعض اولى
من الترك اصلا وفى البغية الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى الاوقات
التى تكره فيها الصلاة والدعاء والتسبيح افضل من قراءة القران انتهى ولعله لان
القراءة ركن للصلاة وهى مكروهة فالاولى ترك ما كان ركنا لها والتعبير بالاستواء
اولى من التعبير بوقت الزوال لان وقت الزوال لا تكره فيه الصلاة اجماعا كذا فى
شرح منية المصلى قوله وعن التنفل بعد صلاة الفجر والعصر لا عن قضاء فائتة
وسجدة تلاوة وصلاة جنازة اى منع عن التنفل فى هذين الوقتين قصدا لا
عن عينه لرواية الصحيحين لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس وهو بعمومه
متناول للفرائض فاخرجوها منه بالمعنى وهو ان الكراهة كانت لحق الفرض ليصير
الوقت كالمشغول به لا لمعنى فى الوقت فلم يظهر فى حق الفرائض وقد بحث فيه
المحقق ابن الهمام بان هذا الاعتبار لا دليل عليه ثم النظر اليه يستلزم نقيض قولهم
العبرة فى المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لانه يستلزم معارضة النص
بالمعنى والنظر الى النصوص يفيد منع القضاء تقديما للنهى العام على حديث التذكر
نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بانهما ليسا بمطلق صلاة ويكفى
فى اخراج القضاء من الفساد العلم بان النهى ليس لمعنى فى الوقت وذلك هو الموجب
للفساد واما من الكراهة ففيه ما سبق انتهى والحاصل ان الدليل يقتضى ثبوت الكراهة
فى كل صلاة وتخصيصه شرعى لا يجوز اطلق فى الغاية فشمل الوتر لانه واجب على
قوله واما على قولهما فهو سنة فينبغى ان لا يقضى بعد طلوع الفجر لكراهة التنفل فيه
لكن فى القنية الوتر يقضى بعد طلوع الفجر بالاجماع بخلاف ساير السنن انتهى ولا يخفى
ما فيه واقتصر على الثلاثة ليفيد ان بقية الواجبات من الصلاة داخل فى النفل
فيكره فيهما كالمنذور خلافا لابى يوسف وما شرع فيه من النفل ثم افسده وركعتى
الطواف لان ما التزمه بالنذر نفل لان النذر سبب موضح لالتزامه بخلاف سجود
التلاوة لانها ليست بنفل لان التنفل بالسجدة غير مشروع فيكون واجبا بايجاب الله
تعالى ولانه تعلق وجوب النذر بسبب من جهته وسجدة التلاوة بايجابه تعالى
وان كانت التلاوة فعله كجمع المال فعله ووجوب الزكاة بايجاب الشرع وفى فتح
القدير وقد يقال وجوب السجدة فى التحقيق متعلق بالسماع لا بالاستماع ولا التلاوة
وذلك ليس فعلا من المكلف بل وصف خلقى فيه بخلاف النذر والصلوات والشروع
فعله ولولاه لكانت الصلاة نفلا انتهى وهو قاصر على السامع للتلاوة لان السبب

فى حقه السماع على خلاف فيه واما الثانى فاتفقوا على ان السبب فى حقه انما هو التلاوة لا السماع واطلق فى التنفل فشمل ما له سبب وما ليس له فيكره تحية المسجد فيهما للعموم وهو مقدم على عموم قوله صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد فليركع ركعتين لانه مبيح وذاك حاظر واشار الى انه لو شرع فى النفل فى وقت مستحب ثم افسده ثم قضاه فيهما فانه لا يسقط عن ذمته كما فى المحيط والى انه لو افسد سنة الفجر ثم قضاها بعد صلاة الفجر فانه لا يجوز على الاصح وقيل يجوز والاحسن ان يشرع فى السنة ثم يكبر بالفريضة فلا يكون مفسدا للعموم ويكون منتقلا من عمل الى عمل كذا فى الظهيرية وفيه نظر لانه اذا كبر للفريضة فقد افسد السنة كما صرحوا به فى باب ما يفسد الصلاة وفى شرح المجمع لابن الملك ما قاله بعض الفقهاء من انه اذا اقيم للفجر وخاف رجل فوت الفرض يشرع فى السنة فيقطعها فيقضيها قبل الطلوع مردود لكراهة قضاء النفل الذى افسده فيه على ان الامر بالشروع للقطع مبيح شرعا والى انه لا يكره التنفل قبل صلاة العصر فى وقته والى ان لصلاة العصر مدخلا فى كراهة النفل فيلتفت عنه كراهة التطوع بعد العصر المجموع الى الظهر فى وقت الظهر معرفا فيما يظهر ولم اقف على التصريح به لاحد من اهل المذهب كذا فى شرح منية المصلى واعلم ان قضاء الفائتة وما معها لا تكره بعد صلاة العصر الى غاية التغير لا الى الغروب كما هو ظاهر كلامه قوله وبعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر اى ومنع عن التنفل بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر باكثر من سنته قصدا لما رواه احمد وابو داود لا صلاة بعد الصبح الا ركعتين وفى رواية الطبرانى اذا طلع الفجر فلا تصلوا الا ركعتين قيدنا بكونه قصدا لما فى الظهيرية ولو شرع فى التطوع قبل طلوع الفجر فلما صلى ركعة طلع الفجر قيل يقطع الصلاة وقيل يتمها والاصح انه يتمها ولا تنوب عن سنة الفجر على الاصح ولو اقتصر المصنف وقال وعن التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته وبعد صلاة العصر لاغناه عن التطويل كما لا يخفى وانما اتى بالفجر ثانيا ظاهرا ولم يقل سنته مضمرا لانها ليست سنة الفجر بمعنى الزمان وانما هى سنة صلاة الفجر فهو على حذف مضاف اى باكثر من سنة صلاة الفجر وفى المجتبى يخفف القراءة فى ركعتى الفجر حتى يكون كالمشغول بها لان الوقت متعين لها حتى لو نوى تطوعا كان عن سنة الفجر من غير تعيين منه فلا يظهر فى حق الفرض لانه فوقها والبحث المتقدم لابن الهمام يجرى هنا للنهى الذى ذكرناه فى المسئلة الثانية وفى العناية والحاصل ان ما كان النهى فيه لمعنى فى الوقت اثر فى الفرائض والنوافل جميعا وما كان لمعنى فى غيره اثر فى النوافل دون الفرائض وما هو فى معناها انتهى قوله وقبل المغرب اى ومنع عن التنفل بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب لما رواه ابو داود وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رايت احدا على عهد رسول

الله صلى الله عليه وسلم يصليهما وهو يقتضى نفى المندوبية اما ثبوت الكراهة فلا الا ان يدل دليل اخر وما ذكره من استلزام تاخير المغرب فقد قدمنا عن القنية استثناء القليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا تجوز فيهما وفى صحيح البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب ركعتين وهو امر ندب وهو الذى ينبغى اعتقاده فى هذه المسئلة والله الموفق وما ذكروه فى الجواب لا يدفعه قيدنا بالتنفل لانه يجوز قضاء الفائتة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة فى هذا الوقت كما صرح به غير واحد كقاضى خان وصاحب الخلاصة يعنى من غير كراهة وقدمنا انه يبدا بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة ثم ياتون بالسنة ولعله لبيان الافضل وفى شرح المنية معزيا الى حجة الدين البلخى ان الفتوى على تاخير صلاة الجنازة عن سنة الجمعة وهى سنة فعلى هذا تؤخر عن سنة المغرب لانها اكد قوله ووقت الخطبة اى ومنع عن التنفل وقت الخطبة لان الاستماع فرض والامر بالمعروف حرام وقتها لرواية الصحيحين اذا قلت لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت فكيف بالتنفل واما ما رواه الجماعة عن جابر ان رجلا جاء الى الجمعة والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال صل ركعتين وتجوز فيهما وسماه النسائى سليكا الغطفانى فالجواب انه صلى الله عليه وسلم امسك له حتى فرغ من صلاته كما صرح به الدارقطنى من رواية انس وكان ذلك قبل الشروع فى الخطبة كما ذكره النسائى كذا فى شرح النقاية واقتصر الشارح على الاول وفى كل منهما نظر لان النفل مكروه بعد خروج الامام للخطبة قبل الخطبة ووقتها سواء لسكوت الخطيب عنها اولا واطلق الخطبة فشملت كل خطبة سواء كانت خطبة جمعة او عيد او كسوف او استسقاء كما فى الخانية او حج وهى ثلاث او ختم اى ختم القران كما فى المجتبى او خطبة نكاح وهى مندوبة كما فى شرح منية المصلى والى هنا صارت الاوقات التى تكره الصلاة فيها ثمانية على ما ذكره المصنف وسياتى انه اذا خرج الامام الى الخطبة فلا صلاة ولا كلام فلذا لم يذكره هنا ومنها اذا اقيمت الصلاة فان التطوع مكروه الا سنة الفجر ان لم يخف فوت الجماعة ومنها التنفل قبل صلاة العيدين مطلقا وبعدها فى المسجد لا فى البيت ومنها التنفل بين صلاتى الجمع بعرفة ومزدلفة ومنها وقت المكتوبة اذا ضاق يكره اداء غير المكتوبة فيه ومنها وقت مدافعة الاخبثين ومنها وقت حضور الطعام اذا كانت النفس تائقة اليه والوقت الذى يوجد فيه ما يشغل البال عن افعال الصلاة ويخل بالخشوع كائنا ما كان ذلك الشاغل كذا فى شرح المنية وذكر فى غاية البيان من الاوقات المكروهة ما بعد نصف الليل لاداء العشاء لا غير وفيه نظر اذ ليس هو وقت كراهة وانما له الكراهة فى التاخير فقط قوله وعن الجمع بين صلاتين فى وقت بعذر اى منع عن الجمع بينهما فى وقت واحد بسبب العذر للنصوص القطعية بتعيين الاوقات فلا يجوز تركه الا بدليل مثله ولرواية الصحيحين قال عبد

الله بن مسعود والذي لا إله غيره ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط إلا لوقتها إلا صلاتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بجمع وأما ما روي من الجمع بينهما فمحمول على الجمع فعلا بأن صلى الأولى في آخر وقتها والثانية في أول وقتها ويحمل تصريح الراوي بالوقت على المجاز لقربه منه والمنع عن الجمع المذكور عندنا مقتض للفساد إن كان جمع تقديم وللحرمة إن كان جمع تأخير مع الصحة كما لا يخفى وذهب الشافعي وغيره من الأئمة إلى جواز الجمع للمسافر بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وقد شاهدت كثيرا من الناس في الأسفار خصوصا في سفر الحج ماشين على هذا التقليد للإمام الشافعي في ذلك إلا أنهم مخلون بما ذكرت الشافعية في كتبهم من الشروط له فأحببت إيرادها إبانة لفعله على وجهه لمن يريد اعلم أنهم بعد أن اتفقوا على أن فعل كل صلاة في وقتها أفضل إلا للحاج في الظهر والعصر بعرفة وفي حق المغرب والعشاء بالمزدلفة قالوا شروط التقديم ثلاثة البداءة بالأولى ونية الجمع بينهما ومحل هذه النية عند التحرم أعني في الأولى وتجوز في أثنائها في الأظهر ولو نوى مع السلام منها جاز على الأصح والموالاة بأن لا يطول بينهما فصل فإن طال وجب تأخير الثانية إلى وقتها ولا يضر فصل يسير وما عده العرف فصلا طويلا فهو طويل يضر وما لا فلا وللمتيمم الجمع على الصحيح ولا يشترط على الصحيح في جواز تأخير الأولى إلى الثانية سوى تأخيرها بنية الجمع بينهما والأصح أنه إن نوى وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة كفى على ما في الرافعي والروضة واعتبر في شرح المهذب قدر الصلاة فإن لم ينو كما ذكرنا وأخر عصى في التأخير وكانت صلاته قضاء قالوا وإذا كان سائرا أوقات الأولى فتأخيرها إلى وقت الثانية أفضل وإن كان نازلا فتقديم الثانية إلى وقت الأولى أفضل ذكره ابن أمير حاج في مناسكه

باب الأذان

هو لغة الإعلام ومنه قوله تعالى وأذان من الله ورسوله وشرعا إعلام مخصوص في وقت مخصوص وسببه الابتدائي أذان جبريل عليه السلام ليلة الإسراء وإقامته حين صلى النبي صلى الله عليه وسلم إماما بالملائكة وأرواح الأنبياء ثم رؤيا عبد الله بن زيد الملك النازل من السماء في المنام وهو مشهور وصححه الإسبيجابي واختلف في هذا الملك فقيل جبريل وقيل غيره كذا في العناية والبقائي دخول الوقت ودليله الكتاب إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة والسنة والإجماع وصفته ستأتي وركنه الألفاظ المخصوصة وكيفية معلومة وأما سننه فنوعان سنن في نفس الأذان وسنن في صفات المؤذن أما الأول فسيأتي وأما الثاني فأن يكون رجلا عاقلا ثقة عالما بالسنة وأوقات الصلاة فأذان الصبي العاقل ليس بمستحب ولا مكروه في ظاهر الرواية فلا يعاد ويشهد له الحديث وليؤذن لكم خياركم وصرحوا بكراهة أذان الفاسق من غير تقييد بكونه عالما أو غيره ثم يدخل في كونه خيارا أن لا يأخذ على الأذان أجرا فإنه

فإنه لا يحل للمؤذن ولا للإمام لحديث أبي داود واتخذ مؤذنا لا يأخذ على الأذان أجرا قالوا فإن لم يشارطهم على شيء لكن عرفوا حاجته فجمعوا له في وقت شيئا كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتي لا يحل له أخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للقوم أن يهدوا إليه كذا في فتح القدير وهو على قول المتقدمين أما على المختار للفتوى في زماننا فيجوز أخذ الأجر للإمام والمؤذن والمعلم والمفتي كما صرحوا به في كتاب الإجارات وفي فتاوى قاضي خان المؤذن إذا لم يكن عالما بأوقات الصلاة لا يستحق ثواب المؤذنين قال في فتح القدير ففي أخذ الأجر أولى وقد يمنع لما أن في الأول للجهالة الموقعة في الغرر لغيره بخلاف في الثاني وهل يستحق المعلوم المقرر في الوقف للمؤذن المراد في كلام المنية وصحح النووي في شرح المهذب بأنه لم يصح أذانه في من يولى ويرتب للأذان واختلف هل الأذان أفضل أم الإمامة فقيل بالأول للآية ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله من قول عائشة بالمؤذنين وللحديث المؤذنون أطول أعناقا يوم القيامة واختلف في معناه على أقوال فقيل أطول الناس رجاء يقال طال عنقي إلى وعدك أي رجائي وقيل أكثر الناس ثوابا يوم القيامة لأنه يتبعهم كل من يصلي بأذانهم يقال جاء في عنق من الناس أي جماعة وقيل أعناقهم تطول حتى لا يلجمهم العرق يوم القيامة وقيل إعناقا بكسر الهمزة أي هم أشد الناس إسراعا في السير وقيل الإمامة أفضل لأن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده كانوا أئمة ولم يكونوا مؤذنين وهم لا يختارون من الأمور إلا أفضلها وقيل هما سواء وذكر الفخر الرازي في تفسير سورة المؤمنون أن بعض العلماء اختاروا الإمامة فقيل له في ذلك فقال أخاف إن تركت الفاتحة أن يعاتبني الشافعي وإن قرأتها مع الإمام يعاتبني أبو حنيفة فاخترت الإمامة طلبا للخلاص من هذا الاختلاف انتهى وقد كنت اخترتها بهذا المعنى بعينه قبل الاطلاع على هذا النقل والله الموفق واختار المحقق ابن الهمام أنها أفضل لما ذكرناه وقول عمر لولا الخليفى لأذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لأذنت مع الإمامة لا مع تركها فيفيد أن الأفضل كون الإمام هو المؤذن وهذا كان مذهبنا وعليه كان أبو حنيفة كما علم من أحواله انتهى وفي القنية وينبغي أن يكون المؤذن مهيبا يتفقد أحوال الناس ويزجر المتخلفين عن الجماعات ولا يؤذن لقوم آخرين إذا صلى في مكانه ويسن الأذان في موضع عال والإقامة على الأرض وفي أذان المغرب اختلاف المشايخ انتهى والظاهر أنه يسن المكان العالي في أذان المغرب أيضا كما سيأتي وفي السراج وينبغي للمؤذن أن يؤذن في موضع يكون أسمع للجيران ويرفع صوته ولا يجهد نفسه لأنه يتضرر بذلك وفي الخلاصة ولا يؤذن في المسجد وفي الظهيرية وولاية الأذان والإقامة لباني المسجد وإن كان فاسقا والقوم كارهون له وكذا الإمامة إلا أن هاهنا استثنى الفاسق انتهى يعني في الإمام قوله سن للفرائض أي سن الأذان للصلوات الخمس والجمعة سنة مؤكدة قوية قريبة من الواجب حتى أطلق بعضهم عليه الوجوب وبهذا

قال محمد لو اجتمع اهل بلد على تركه قاتلناهم عليه وعند ابى يوسف يحبسون
ويضربون وهو يدل على تاكده لا على وجوبه لان المقاتلة لما يلزم من الاجتماع
على تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام الدين واختار
فى فتح القدير وجوبه لان عدم الترك مرة دليل الوجوب ولا يظهر كونه على
الكفاية والا لم ياثم اهل بلده بالاجتماع على تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا ولم
يحبسوا واستشهد على ذلك بما فى معراج الدراية عن ابى حنيفة وابى يوسف
صلوا فى الحضر الظهر والعصر بلا اذان ولا اقامة اخطأوا السنة واثموا انتهى
والجواب ان المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على
من لم يفعله كانت دليل السنية لا الوجوب كما صرح به فى فتح القدير فى باب
الاعتكاف والظاهر كونه على الكفاية بمعنى انه اذا فعل فى بلد سقطت المقاتلة
عن اهلها لا بمعنى انه اذا اذن واحد فى بلد سقط عن سائر الناس من غير
اهل تلك البلد انه لم يحصل به اظهار الاعلام ولو لم يكن على الكفاية بهذا المعنى
لكان سنة فى حق كل احد وليس كذلك اذ اذان الحى يكفينا كما سياتى والاستشهاد
بالاثم على تركه لا يدل على الوجوب عندنا لانه مشترك بين الواجب والسنة
الموكدة ولهذا كان الصحيح انه ياثم اذا ترك سنن الصلوات الموكدة كما سياتى
فى باب النوافل ان شاء الله تعالى ولعل الاثم مقول بالتشكيك بعضه اقوى من بعض
ولهذا صرح فى الرواية بالسنية حيث قال اخطأوا السنة وفى غاية البيان والمحيط
والقولان متقاربان لان السنة الموكدة فى معنى الواجب فى حق لحوق الاثم لتاركهما
انتهى وخرج بالفرائض ما عداها فلا اذان للوتر ولا للعيد ولا للجنائز ولا للكسوف
والاستسقاء والتراويح والسنن الرواتب لانها اتباع للفرائض والوتر وان كان واجبا
عنده لكن يودى فى وقت العشاء فاكتفى باذانه لا لان الاذان لها على الصحيح كما
ذكره الشارح قوله بلا ترجيع اى ليس فيه ترجيع وهو ان يخفض بالشهادتين
صوته ثم يرجع فيرفع بها صوته لان بلالا كان لا يرجع وابو محذورة رجع بامره
صلى الله عليه وسلم للتعليم كما كانت عادته فى تعليم اصحابه لا لانه سنة ولان
المقصود منه الاعلام ولا يحصل بالاخفاء فصار كسائر كلماته والظاهر من
عباراتهم ان الترجيع عندنا مباح فيه ليس بسنة ولا مكروه لكن ذكر الشارح وغيره
انه لا يحل الترجيع بقراءة القران ولا التطريب فيه والظاهر ان الترجيع هنا ليس
هو الترجيع فى الاذان بل هو التغنى وفى غاية البيان معزيا الى ابن سعد فى الطبقات
كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث موذنين بلال وابو محذورة وعمرو بن
ام مكتوم فاذا غاب بلال اذن ابو محذورة واذا غاب ابو محذورة اذن عمرو وقال
الترمذى ابو محذورة اسمه سمرة بن معير قوله ولحن اى ليس فيه لحن اى تلحين

تلحين وهو كما فى المغرب التطريب والترنم يقال لحن فى قراءته تلحينا طرب فيها
وترنم واما اللحن فهو الفطنة والفهم لما لا يفطن له غيره ومنه الحديث لعل بعضكم
الحن بحجته من بعض وفى الصحاح اللحن الخطأ فى الاعراب والتخطية والمناسب هنا
المعنى الاول والثالث ولهذا افسر ابن الملك بالتغنى بحيث يودى الى تغيير كلماته
وقد صرحوا بانه لا يحل فيه وتحسين الصوت لا باس به من غير تغن كذا فى الخلاصة
وظاهره ان تركه اولى لكن فى فتح القدير وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما
وقيده الحلوانى بما هو ذكر فلا باس بادخال المد فى الحيعلتين فظهر من هذا ان التلحين
هو اخراج الحرف عما يجوز له فى الاداء بنقص من الحروف او كيفياتها وهى الحركات
والسكنات او زيادة شئ فيها واشار الى انه لا يحل سماع الموذن اذا لحن كما صرحوا به
ودل كلامه انه لا يحل فى القراءة ايضا بل الاولى قراءة وسماعا وقيد بالتلحين لان التفخيم
لا باس به لانه احد اللغتين كذا فى المبسوط وفى المغرب ان تغليظ اللام فى اسم الله تعالى
وهو لغة اهل الحجاز ومن يليهم من العرب وذكر فى الكافى خلافه فافيد بين القراءة وصحح
الشارح بكراهة الخطأ فى اعراب كلماته قوله ويزيد بعد فلاح اذان الفجر الصلاة
خير من النوم مرتين لحديث بلال حيث ذكرها حين وجد النبى صلى الله عليه وسلم
نائما فلما انتبه اخبره به فاستحسنه وقال اجعله فى اذانك وهو للندب بقرينة قوله
ما احسن هذا وانما خص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة فخص بزيادة الاعلام دون
العشاء لان النوم قبلها مكروه اوندر وانما كان النوم شريكا للصلاة فى اصل الخيرية
لانه قد يكون عبادة كما اذا كان وسيلة الى تحصيل طاعة او ترك معصية او لان النوم
راحة فى الدنيا والصلاة راحة فى الاخرة فتكون الراحة فى الاخرة افضل وفى قوله
بعد فلاح اذان الفجر رد على من يقول ان محلها بعد الاذان بتمامه وهو اختيار
الفضلى كذا فى المستصفى قوله والاقامة مثله اى مثل الاذان فى كونه سنة الفرائض
فقط وفى عدد كلماته وفى ترتيبها لحديث الملك النازل من السماء فانه اذان مثنى واقام
مثنى ولحديث الترمذى عن ابى محذورة علمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم
الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة لاجل الترجيع والا فالاذان عندنا خمس
عشرة كلمة هذا الحديث لم يعمل بمجموعه الفريقان فان الشافعية لا يقولون بتثنية
الاقامة والحنفية لا يقولون بالترجيع واما ما رواه البخارى امر بلال ان يشفع الاذان
ويوتر الاقامة فمحمول على ايتار صوتها بان يحدر فيها كما هو المتوارث ليوافق ما رويناه
من النص الغير المحتمل لا ايتار الفاظها ويدل عليه ان الشافعية لا يقولون بايتار التكبير
بل هو مثنى فى الاقامة عندهم وقد قال الطحاوى تواترت الاثار عن بلال انه كان
يثنى الاقامة حتى مات وفى الخلاصة وان اذن رجل واقام اخر باذنه لا باس به
وان لم يرض به الاول يكره وهذا اختيار الامام خواهر زاده وجواب الرواية انه لا باس

به مطلقا ويدل عليه اطلاق ما في المجمع حيث قال ولا نكرههما من غيره فما ذكره ابن
الملك في شرحه من انه لو حضر ولم يرض باقامة غيره يكره اتفاقا فيه نظر
وفي الفتاوى الظهيرية والافضل ان يكون المقيم هو المؤذن ولو اقام غيره
جاز والظاهر ان الاقامة آكد في السنية من الاذان كما صرح به في فتح القدير
ولهذا قالوا يكره تركها للمسافر دون الاذان وقالوا ان المرأة تقيم ولا تؤذن وفي
الخلاصة الاقامة افضل من الاذان وفي القنية ذكر في الصلاة اذ كان محدثا
فقدم رجلا جالسا فحينئذ لا تسن اعادة الاقامة ويدخل في التثليث حي على وجهه
بالصلاة والفلاح فيها كالاذان ورفع الصوت بها هو لا كما صرح به في القنية الا
ان الاقامة اخفض منه كما في غاية البيان فقول الشارح في عدد الكلمات فيه
نظر قوله ويزيد بعد فلاحها قد قامت الصلاة مرتين لحديث ابي محذورة
وفي روضة الناطفي اكره للمؤذن ان يمشي في اقامته وفي الخلاصة اذا انتهى
المؤذن الى قد قامت الصلاة ان شاء اتمها في مكانه وان شاء مشى الى مكان الصلاة
اماما كان المؤذن او غيره وفي السراج الوهاج ان كان المؤذن غير الامام اتمها
في موضع البداية من غير خلاف وفي الظهيرية ولو اخذ المؤذن في الاقامة
ودخل رجل في المسجد فانه يقعد الى ان يقوم الامام في مصلاه وفي القنية ولا
ينتظر المؤذن ولا الامام لواحد بعينه بعد اجتماع اهل المحلة الا ان يكون شريرا
وفي الوقت سعة فيعذر وقيل يؤخر قوله ويترسل فيه ويحدرها اي يتمهل
في الاذان ويسرع في الاقامة وحده ان يفصل بين كلمتي الاذان بسكتة بخلاف
الاقامة للتوارث ولحديث الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا
اذنت فترسل في اذانك واذا اقمت فاحذر فكان سنة فيكره تركه ولان المقصود
من الاذان الاعلام والترسل بحاله اليق ومن الاقامة الشروع في الصلاة والحدر
بحاله اليق وفسر الترسل في الفوائد باطالة كلمات الاذان والحدر قصرها
وايجازها وفي الظهيرية ولو جعل الاذان اقامة يعيد الاذان ولو جعل الاقامة
اذانا لا يعيد لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة فما ذكره المصنف في الكافي
من انه لو ترسل فيهما او حدر فيهما او ترسل في الاقامة وحدر في الاذان جاز
لحصول المقصود وهو الاعلام وترك ما هو زينة لا يضر يدل على عدم الكراهة
والاعادة وفي فتاوى قاضي خان اذن ومكث ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها
اذانا فصنع كالاذان فعرف يستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة الحدر فاذا
ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين انتهى لكن قال في المحيط ولو
جعل الاذان اقامة لا يستقبل ولو جعل الاقامة اذانا يستقبل لان في الاقامة التغيير
وقع من اولها الى آخرها لانه لم يات بسنتها وهو الحدر وفي الاذان التغيير

التغيير من آخره لانه اتى بسنته في اوله وهي الترسل فلهذا لا يعيد انتهى وهو
مخالف لما في الظهيرية لكن تعليله يفيد ان المراد بجعل الاذان اقامة انه
اتى فيه بقوله قد قامت الصلاة مرتين فليكن هو المراد مما في الظهيرية وتكون
تصوير مسألة اخرى غير ما في الخانية والكافي وهو الظاهر وتسكن كلمات الاذان
والاقامة لكن في الاذان ينوي الجزم وفي الاقامة ينوي الوقف ذكره الشارح وفي
المجتبى والتكبير جزم وفي المضمرات انه بالخيار في التكبيرات ان شاء ذكره بالرفع
وان شاء ذكره بالجزم وان كرر التكبير مرارا لاسم الكريم مرفوع في كل مرة وذكر الكبير
فيما عدا المرة الاخيرة بالرفع وفي المرة الاخيرة هو بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان
شاء ذكره بالجزم قوله ويستقبل بهما القبلة اي بالاذان والاقامة لفعل الملك النازل
من السماء وللتوارث عن بلال ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة
السنة كذا في الهداية والظاهر انها كراهة تنزيه لما في المحيط واذا انتهى الى الصلاة
والفلاح حول وجهه يمينه ويسره ولا يحول قدميه لانه في حالة الذكر والثناء على الله
تعالى والشهادة له بالوحدانية ولنبيه بالرسالة فالاحسن ان يكون مستقبلا فاما
الصلاة والفلاح دعاء الى الصلاة واحسن احوال الداعي ان يكون مقبلا على المدعوين
ويستثنى من سنية الاستقبال ما اذا اذن راكبا فانه لا يسن الاستقبال بخلاف
ما اذا كان ماشيا ذكره في الظهيرية عن محمد قوله ولا يتكلم فيهما اي في الاذان
والاقامة لما فيه من ترك الموالاة ولانه ذكر معظم كالخطبة اطلقه فشمل كل كلام فلا
يحمد لو عطس هو ولا يشمت عاطسا ولا يسلم ولا يرد السلام وفيه خلاف والصحيح
عن ابي يوسف انه لا يلزمه الرد لا بعده ولا قبله في نفسه وكذا لو سلم على المصلي
او القارئ او الخطيب واجمعوا ان المتغوط لا يلزمه الرد في الحال ولا بعده لان السلام
عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان بمئزر وفي فتاوى قاضي خان اذا سلم على
القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليه الرد انتهى ومثله ذكره في سلام المكدي ولو
تكلم المؤذن في اذانه استانفه كذا في فتح القدير وفي الخلاصة وان تكلم بكلام
يسير لا يلزمه الاستقبال وفي الظهيرية والتنحنح في الاذان اذا لم يكن لتحصيل
الصوت وفي الخلاصة وكذا في اقامته وان قدم في اذانه او اقامته شيئا بان
قال اولا اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال اشهد ان لا اله الا الله فعليه ان يعيد
الاول قوله ويلتفت يمينا وشمالا بالصلاة والفلاح لما قدمنا ولفعل بلال رضي
الله عنه على ما رواه الجماعة اطلقه فشمل ما اذا كان وحده على الصحيح لكونه سنة
الاذان فلا يتركه خلافا للحلواني لعدم الحاجة اليه وفي السراج الوهاج انه من سنن
الاذان فلا يخل المنفرد بشيء منها حتى قالوا في الذي يؤذن للمولود ينبغي ان يحول
انتهى وقيد باليمين والشمال لانه لا يحول وراءه لما فيه من استدبار القبلة ولا امامه

كلمات الاذان والاقامة ساكنة

لحصول الاعلام فى الجملة بغيرها من كلمات الاذان وقوله بالصلاة والفلاح لف ونشر
مرتب يعنى ان يلتفت يمينا بالصلاة وشمالا بالفلاح وهو الصحيح خلافا لمن قال
ان الصلاة باليمين والشمال والفلاح كذلك وفى فتح القدير انه الاوجه ولم يبين
وجهه وقيد بالالتفات لانه لايحول قدميه لما رواه الدارقطنى عن بلال قال امرنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذنا واقمنا ان لانزيل قدامنا عن موضعها
والطلوع فى الالتفات ولم يقيده بالاذان وقدمنا عن القنية انه يحول فى الاقامة ايضا
وفى السراج الوهاج لايحول فيها لانها الاعلام للحاضرين بخلاف الاذان فانه اعلام
للغائبين وقيل يحول اذا كان الموضع متسعا قوله ويستدير فى صومعته يعنى
ان لم يتم اعلام بتحويل وجهه مع ثبات قدميه فانه يستدير فى المدنة ليحصل التمام
والصومعة الغار فى الاصل متعبد الراهب ذكره العينى ولم يكن فى زمنه صلى
الله عليه وسلم ميدنة لكن روى ابو داود من حديث عروة بن الزبير عن امراة من
بنى النجار قالت كانت بيتى من اطول بيت حول المسجد فكان ياتى بسحر فيجلس
عليه ينظر الى الفجر فاذا راه اذن وفى القنية يوذن المؤذن فتعوى الكلاب فله
ضربها ان ظن انها تمنع بضربه والا فلا وفى الخلاصة من سمع الاذان فعليه ان
يجيب وان كان جنبا لان اجابة المؤذن ليست باذان وفى فتاوى قاضى خان اجابة
المؤذن فضيلة وان تركها لا ياثم واما قوله عليه السلام من لم يجب الاذان فلا صلاة
له فمعناه الاجابة بالقدم لا باللسان فقط وفى المحيط يجب على السامع للاذان الاجابة
ويقول مكان حى على الصلاة لاحول ولا قوة الا بالله ومكان حى على الفلاح ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن لان اعادة ذلك يشبه الاستهزاء لانه ليس بتسبيح ولا تهليل
وكذا اذا قال الصلاة خير من النوم فانه يقول صدقت وبررت ولا يقرا السامع ولا
يسلم ولا يرد السلام ولا يشتغل بشئ سوى الاجابة ولو كان السامع يقرا يقطع القراءة
ويجيب وقال الحلوانى الاجابة بالقدم لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى
المسجد لا يكون مجيبا ولو كان فى المسجد حين سمع الاذان ليس عليه الاجابة وفى
الظهيرية ولو كان الرجل فى المسجد يقرا القران فسمع الاذان لا يترك القراءة لانها
اجابة بالحضور ولو كان فى منزله يترك القراءة ويجيب ولعله متفرع على قول الحلوانى
والظاهر ان الاجابة باللسان واجبة لظاهر الامر فى قوله صلى الله عليه وسلم اذا
سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول اذ لا يظهر قرينة تصرف عنه بل ربما يظهر استنكار
تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفى شرح النقاية ومن سمع
الاقامة لا يجيب ولا باس بان يشتغل بالدعاء عندها وفى فتح القدير ان الاجابة مستحبة
وفى غيره انه يقول اذا سمع قد قامت الصلاة اقامها الله وادامها وفى التفاريق اذا
كان فى المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاول وسئل ظهير الد

ظهير الدين عن من سمع فى وقت من جهات ما ذا عليه قال اجابة اذان مسجده
بالفعل وفى فتح القدير وهذا ليس مما نحن فيه اذ مقصود السائل اى مؤذن يجيب
باللسان استحبابا او وجوبا على القولين وفى القنية سمع الاذان وهو يمشى فالاولى
ان يقف ساعة ويجيب وعن عائشة اذا سمع الاذان فما عمل بعده فهو حرام وكانت تضع
مغزلها وابراهيم الصائغ يلقى المطرقة من رواية ورد خلف شاهد الاشتغال بالنسج
حالة الاذان وعن السلف كان الامراء يوقفون افراسهم له ويقولون كفوا انتهى
واما المحقق له عند الحيعلة فهو وان خالف ظاهر قوله عليه السلام فقولوا مثل
ما يقول لكنه ورد فيه حديث مفسر كذلك رواه مسلم واختار المحقق فى فتح
القدير الجمع بين الحوقلة والحيعلة عملا بالاحاديث لانه ورد فى بعض الصور
طلبها صريحا فى مسند ابى يعلى فاذا قال حى على الصلاة قال حى على الصلاة الى
اخره وقولهم انه يشبه الاستهزاء لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب بها داعيا
لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها وقد اطال رحمه الله الكلام فيه وبهذا ظهر
ان ما فى غاية البيان من ان سامع الحيعلة لا يقول مثل ما يقول المؤذن لانه يشبه
الاستهزاء وما يفعله بعض الجهال فذلك ليس بشئ انتهى ليس بشئ لانه كيف ينسب
فاعله الى الجهل مع وروده فى بعض الاحاديث والاصول تشهد له لان عندنا
المخصص الاول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض او يقدم العام وقال به
بعض مشايخنا كما فى الظهيرية وفى فتح القدير وقد راينا من مشايخ السلوك من
كان يجمع بينهما فيدعو لنفسه ثم يتبرا من الحول والقوة ليعمل بالحديثين وفى حديث
عمر وابى امامة التنصيص على ان لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بجملة منه
انتهى ولم ار حكم ما اذا فرغ المؤذن ولم يتابعه السامع هل يجيب بعد فراغه وينبغى
انه ان طال الفصل لا يجيب والا يجيب وفى المجتبى فى ثمانية مواضع اذا سمع
الاذان لا يجيب فى الصلاة واستماع خطبة الجمعة وثلاث خطب الموسم والجنازة
وفى تعلم العلم وتعليمه والجماع والسراج وقضاء الحاجة والتغوط قال ابو حنيفة
لا يثنى بلسانه وكذا الحائض والنفساء لا تجوز اذانهما وكذا اتيانهما انتهى والمراد
بالثناء الاجابة وكذا الاكل لا اجابة عند الاكل كما صرح به وفى صحيح البخارى
عن جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع الندا
اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة ات محمدا الوسيلة والفضيلة
وابعثه مقاما محمودا الذى وعدته حلت له شفاعتى يوم القيمة وفى المجتبى من
كتاب الشهادات من سمع الاذان وانتظر الاقامة فى بيته لا تقبل شهادته قوله
ويجعل اصبعيه فى اذنيه لقوله صلى الله عليه وسلم اجعل اصبعيك فى اذنيك
فانه ارفع لصوتك والامر للندب بقرينة التعليل فلهذا لو لم يفعل كان حسنا

قلنا لان الاذان معه احسن فاذا تركه بقي الاذان حسنا كذا في الكافي فالحسن
راجع الى الاذان ولما كان ذلك ابلغ في الاعلام لان الصوت فالحسن يبدا من مخارج
النفس فاذا سد اذنيه اجتمع النفس في الفم فخرج الصوت عاليا من غير ضرورة
وفيه فائدة اخرى وهي ربما لم يسمع انسان صوته لصمم او بعد او غيرهما فيستدل
باصبعيه على اذانه ولا يستحب وضع الاصبع في الاذان في الاقامة لما قدمنا
ان الاقامة اخفض من الاذان قوله ويثوب اي المؤذن والتثويب العود الى الاعلام
بعد الاعلام ومنه الثيب لان مصيبها عائد اليها والثواب لانه منفعة عمل معود
اليه والمثابة لان الناس يعودون اليه ووقته بعد الاذان على الصحيح كما ذكره
قاضي خان وقدره في رواية الحسن بان لا يمكث بعد الاذان قدر عشرين اية
ثم يثوب ثم يمكث كذلك ثم يقيم وهو نوعان قديم وحادث فالاول الصلاة خير
من النوم وكان بعد الاذان الا ان علماء الكوفة الحقوه بالاذان والثاني احدثه
علماء الكوفة بين الاذان والاقامة حي على الصلاة مرتين حي على الفلاح مرتين واطلق
في التثويب فافاد انه ليس له لفظ يخصه بل تثويب كل بلد على ما تعارفوه اما بالتنحنح
او بقوله الصلاة الصلاة او قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل
بما تعارفوه فعلى هذا اذا احدث الناس اعلاما مخالفا لما ذكرنا جاز كذا في المجتبى
وافاد انه لا يخص صلاة بل هو في سائر الصلاة وهو اختيار المتاخرين لزيادة غفلة
الناس فلما يقومون عند سماع الاذان وعند المتقدمين هو مكروه في غير الفجر
وهو قول الجمهور كما حكاه النووي في شرح المهذب لما روي ان عليا راى مؤذنا يثوب
في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد وعن ابن عمر مثله ولحديث الصحيحين
من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد وافاد انه لا يخص شخصا دون اخر
فالامير وغيره سواء وهو قول محمد لان الناس سواسية في امر الجماعة وخص ابو
يوسف الامير وكل من كان مشتغلا بمصالح المسلمين كالمفتي والقاضي والمدرس
بنوع اعلام بان يقول السلام عليك ايها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة
يرحمك الله واختاره قاضي خان وغيره لكن ذكر ابن الملك ان ابا حنيفة مع محمد
وعاب عليه محمد فقال اف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب ومال
اليهم ولكن ابو يوسف رحمه الله انما خصهم بذلك لانهم كانوا مشتغلين بامور
بامور الرعية اما اذا كان مشتغلا بالظلم والفسق فلا يجوز للمؤذن المرور على بابه
ولا التثويب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة كما في السراج الوهاج وغيره
وقيد بكون المثوب هو المؤذن لما في القنية معزيا للملتقط لا ينبغي لاحد ان يقول
لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلاة سوى المؤذن لانه استفضال لنفسه
فرع في شرح المهذب للشافعية يكره ان يقال في الاذان حي على خير العمل لانه

لانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة في الاذان مكروهة انتهى
وقد سمعناه الان عن الزيدية ببعض البلاد قوله ويجلس بينهما الا في المغرب
اي ويجلس المؤذن بين الاذان والاقامة على وجه السنية الا في المغرب فلا يسن
الجلوس بل السكوت مقدار ثلاث ايات قصار او اية طويلة او مقدار ثلاث خطوات
وهذا عند ابي حنيفة وقالا يفصل ايضا في المغرب بجلسة خفيفة قدر جلوس
الخطيب بين الخطبتين وهي مقدار ان تتمكن مقعدته من الارض بحيث يستقر كل
عضو منه في موضعه والاصل ان الوصل بينهما في سائر الصلوات مكروه اجماعا
لحديث بلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله غير ان الفصل
في سائر الصلوات بالسنة او ما يشبهها لعدم كراهية التطوع فيها وفي المغرب كره التطوع
قبله فلا يفصل به ثم قالا الجلسة يتحقق الفصل كما بين الخطبتين ولا يقع الفصل بالسكتة
لانها توجد بين كلمات الاذان ولم تعد فاصلة وقال ابو حنيفة ان الفصل بالسكتة
اقرب الى التعجيل المستحب والمكان هنا مختلف لان السنة ان يكون الاذان في المنارة
والاقامة في المسجد وكذا النغمة والهيئة بخلاف خطبتي الجمعة لاتحاد المكان والهيئة
فلا يقع الفاصل الا بجلسة وفي الخلاصة ولو فعل المؤذن كما قالا لا يكره عندهما يعني
ان الاختلاف انه يستحب التحول للاقامة الى غير موضع الاذان وهو متفق عليه في
الافضلية ربما تقرر علم وعلم ان تاخير المغرب قدر اداء ركعتين مكروه وقد
قدمنا عن القنية ان التاخير القليل لا يكره فيجب حمله على ما هو اقل من قدرهما اذا
توسط فيهما ليتفق كلام الاصحاب كذا في فتح القدير ولم يذكر المصنف رحمه الله
مقدار الجلوس بينهما لانه لم يثبت في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة
في الفجر قدر ما يقرا عشرين اية ثم يثوب وان صلى ركعتي الفجر بين الاذان
والتثويب فحسن وفي الظهر يصلي بينهما اربع ركعات يقرا في كل ركعة نحو عشر
ايات والعشاء كالظهر وان لم يصل فليجلس قدر ذلك ولم يذكروا هنا انه يجلس
بينهما بقدر اجتماع الجماعة مع انهم قالوا ينبغي للمؤذن مراعاة الجماعة فان راهم
اجتمعوا اقام والا انتظرهم ولعله والله اعلم انما لم يذكر في ظاهر الرواية مقداره
لهذا لانه غير منضبط قوله ويؤذن للفائتة ويقيم لان الاذان سنة للصلاة
لا للوقت فاذا فاتته صلاة تقضى باذان واقامة لحديث ابي داود وغيره
انه صلى الله عليه وسلم امر بلالا بالاذان والاقامة حين ناموا عن الصبح
وصلوها بعد ارتفاع الشمس وهو الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي
في شرح المهذب ولان القضاء يحكي الاداء ولهذا يجهر الامام بالقراءة ان كانت
صلاة يجهر فيها وان خافت بها وذكر الشارح ان الضابط عندنا ان كل فرض اداء
كان او قضاء يؤذن له ويقام سواء اي منفردا او بجماعة الا الظهر يوم الجمعة

في المصر فان اداه باذان واقامة مكروه يروى ذلك عن علي انتهى ويستثنى ايضا
كما في الفتح ما تؤديه النسا او تقضيه لجماعتهن لان عايشة امتهن بغير اذان
ولا اقامة حين كانت جماعتهن مشروعة وهذا يقتضي ان المنفرد ايضا كذلك
لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد اولى اطلقه
فشمل ما اذا قضاها في بيته او في المسجد وفي المجتبى معزيا الى الحلواني ان
سنة القضا في البيوت دون المساجد فان فيه تشويشا وتغليطا انتهى وان كانوا
قد صرحوا بان الفايتة لا تقضى في المسجد لما فيه من اظهار التكاسل في اخراج
الصلاة عن وقتها فالواجب الاخفا فالاذان للفايتة في المسجد اولى بالمنع وحكم
الاذان للوقتية قد علم من قوله اول الباب سن للفرايض وسياتي اخر الباب
انه لا يكره تركهما لمن يصلي في بيته فتعين ان تكون السنة في الادا انما هو اذا
صلى في المسجد جماعة او منفردا اولا وعليه يحمل كلام الشارح المتقدم وعلى هذا
فقوله ويؤذن للفايتة احترازا عن الوقتية فانه اذا صلاها في بيته بغير اذان
ولا اقامة لم يكره كما قدمناه وصرح به في السراج الوهاج لتحرز من هذا ان القضا
مخالف للادا في الاية يكره تركهما في القضا ولا يكره في الادا وكلاهما في بيته لا في
المسجد وسياتي فيه زيادة ايضاح اخر الباب وهل يرفع صوته باذان الفايتة
فينبغي انه ان كان القضا بالجماعة يرفع وان كان منفردا فان كان في الصحرا رفع
الترغيب الوارد في الحديث في رفع صوت المؤذن لا يرفع ولم اره في كلام ايمتنا
قوله وكذا الاولى الفوايت وخير فيه للباقي اي في الاذان ان شا اذن وان شا
تركه لما روى ابو يوسف بسنده انه صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار حين
يوم الاحزاب عن اربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشا فقضاهن على
الولا وامر بلالا ان يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولان القضا على حسب الادا
وله الترك لما عدا الاولى لان الاذان للاستحضار وهم حضور وعن محمد في
غير رواية الاصول ان الباقي بالاقامة لا غير قال الرازي انه قول الكل والمذكور
في الظاهر محمول على الصلاة واحدة وهذا الحمل لا يصح لان المذكور في ظاهر
الرواية انما هو في حكم الفوايت صريحا فكيف يحمل على الواحدة بيصح مع هذا المحمل
ان يقال يؤذن لاولى الفوايت ويخير فيه الباقي قيد بالفايتة احترازا عن الفاسدة
اذا اعيدت في الوقت فانه لا يعاد الاذان ولا الاقامة ولهذا قال في المجتبى
قوم ذكروا فساد صلاة صلوها في المسجد للوقت قضوها بجماعة فيه ولا يعيدون
الاذان والاقامة وان قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد باذان
واقامة وفي المستصفى التخيير في الاذان للباقي انما هو اذا قضاها في مجلس واحد
اما اذا قضاها في مجالس فانه يشترط كلاهما انتهى قوله ولا يؤذن قبل وقت

وقت ويعاد فيه اي في الوقت اذا اذن قبله لانه يراد الاعلام بالوقت فلا يجوز قبله
بلا خلاف في غير الفجر وعبر بالكراهة في فتح القدير والظاهر انها تحريمية واما فيه
فجوزه ابو يوسف ومالك والشافعي لحديث الصحيحين ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا
حتى يؤذن ابن ام مكتوم ووقته عند ابي يوسف بعد ذهاب نصف الليل وهو الصحيح
في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب والسنة عنده ان يؤذن للصبح مرتين
احداهما قبل الفجر والاخرى عقب طلوعه ولم اره لابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد لا
يؤذن في الفجر قبله لما رواه البيهقي انه عليه السلام قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر
قال في الامام رجال اسناده ثقات ولرواية مسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي
ركعتي الفجر اذا سمع الاذان ويخففهما ويحمل ما رواه على ان معناه لا تعتمدوا على اذانه فانه
يخطي فيؤذن بليل تحريضا له على الاحتراس عن مثله واما ان المراد بالاذان التسحير بنا
على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله في الامام فلهذا قال فكلوا واشربوا او التذكير
المسمى في هذا الزمان بالتسبيح ليوقظ النايم ويرجع القايم كما قيل ان الصحابة كانوا حزبين
حزب يجتهدون في النصف الاول وحزب في الاخير وكان الفاصل عندهم اذان بلال
يدل عليه ما روي عنه عليه السلام لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ
نايمكم ويرجع قايمكم فلو اوقع بعض كلمات الاذان قبل الوقت وبعضها في الوقت فينبغي ان
لا يصح وعليه استيناف الاذان كله وفهم من كلامه ان الاقامة قبل الوقت لا تصح بالاولى
كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع وانه متفق عليه لكن بقي الكلام فيما اذا قام في الوقت
ولم يصل على فوره هل تبطل اقامته لم ار في كلام ايمتنا وينبغي انه ان طال الفصل تبطل
والا فلا ثم رايت بعد ذلك في القنية حضر الامام بعد اقامة المؤذن بساعة او صلى
سنة الفجر بعدها لا يجب عليه اعادتها انتهى وفي المجتبى معزيا الى المجرد قال ابو حنيفة
يؤذن الفجر بعد طلوعه والظهر في الشتا حين تزول الشمس وفي الصيف يبرد وفي
العصر يؤخر ما لم يخف تغير الشمس والعشا يؤخر قليلا بعد ذهاب البياض انتهى قوله
وكره اذان الجنب واقامته واقامة المحدث واذان المراة والفاسق والقاعد والسكران
اما اذان الجنب فمكروه رواية واحدة لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب اليه واقامته اولى
بالكراهة قيد بالجنب لان اذان المحدث لا يكره في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان الاذان
تشبه بالصلاة حتى يشترط له دخول الوقت وترتيب كلماته كما ترتب اركان الصلاة و
ليس هو بصلاة حقيقة فاشترط له الطهارة عن اغلظ الحدثين دون اخفهما عملا
بالشبهين وقيل يكره لحديث الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يؤذن الا متوضي واما اقامة المحدث فلانها لم تشرع الا متصلة بصلاة من يقيم ويروى
عدم كراهتها كالاذان والمذهب الاول واما اذان المراة فلانها منهية عن رفع صوتها
لانه يؤدي الفتنة وينبغي ان يكون الخنثى كالمراة واما الفاسق فلان قوله لا يوثق به ولا

مطلب في تسبيح المؤذن في نصف الليل

يقبل في الامور الدينيه ولا يلزم احد اقلم يوجد الاعلام واما القاعد فلترك سنة الاذان من القيام اطلقه وهو مقيد بما اذا لم يوذن لنفسه فان اذن لنفسه قاعدا فانه لا يكره لعدم الحاجة الى الاعلام ويفهم منه كراهته مضطجعا بالاولى واما السكران فلعدم الوثوق بقوله وهو داخل في الفاسق لكن قد يكون من مباح فلا يكون فاسقا فلكن افرده بالذكر واشار به الى كراهة اذان المجنون والصبي الذي لا يعقل بالاولى لما ذكرنا ولم يتعرض المصنف لاعادة من كره اذانه وفيه تفصيل قالوا يعاد اذان الجنب لا اقامته على الاشبه كذا في الهداية وهو الاصح كما في المجتبى لان تكرار مشروع كما في اذان الجمعة لانه لاعلام الغايبين فتكريره مفيد لاحتمال عدم سماع البعض بخلاف تكرار الاقامة اذ هو غير مشروع ويفهم منه عدم اعادة اقامة المحدث بالاولى وظاهر كلام الشارح ان الاعادة لاذان الجنب مستحبة لا واجبة لانه قال وان لم يعد اجزاه الاذان والصلاه وصرح في الظهيرية باستحباب اعادته وصرح قاضي خان بانه تجب الطهارة فيه من اغلظ الحدثين دون اخفهما فظاهره كغيره ان كراهة اذان الجنب تحريمية لترك الواجب ان كانت اعادته مستحبة ويعاد اذان المراه والسكران والمجنون والمعتوه والصبي الذي لا يعقل لعدم الاعتماد على اذان هولاء فلا يلتفت اليهم فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيودي الى تفويت الصلاة او الشك في صحة المودى او ايقاعها في وقت مكروه وهذا الا ينتهض في الجنب وغاية ما يمكن ان ينهض نفسه وصرح بكراهة اذان الفاسق ولا يعاد فالاعادة فيه ليقع على وجه السنة وفي الخلاصة خمس خصال اذا وجدت في الاذان ولا قام وجب الاستقبال اذا اغشي على المؤذن في احدهما او مات او سبقه حدث فذهب وتوضا او حصر فيه ولا ملقن او خرس يجب الاستقبال وفي فتاوى قاضي خان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان فانه سنة واستقباله بعد الشروع فيه وتحقق العجز عن اتمامه وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الى ظن السامعين ان قطعه للخطا فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا يقتضي وجوب الاعادة في من ذكرناهم انفا الا الجنب كذا في فتح القدير والظاهر ان الوجوب ليس على حقيقته بل بمعنى الثبوت لما في المجتبى واذا اغشي عليه في اذانه او احدث فتوضا او مات او ارتد قالا يستحب استقبال الاذان وكذا صرح بالاستحباب في الظهيرية وفي السراج الوهاج وفي القنية وقف في الاذان لتنحنح او سعال لا يعيد وان كانت الوقفة كثيرة يعيد انتهى وذكر الشارح ان اعادة اذان المراه والسكران مستحبة فصار الحاصل على هذا ان العدالة والذكورة والطهارة صفات كمال للمؤذن لا شرايط صحة فاذان الفاسق والمراه والجنب صحيح حتى يسقط المؤذن معلوم وظيفة الاذان المقرر في الوقف ويصح تقرير

تقرير الفاسق فيها وفي صحة تقرير المراة في الوظيفة تردد ولكن ذكر في السراج الوهاج اذا لم يعيدوا اذان المراة فكانهم صلوا بغير اذان فلهذا كان عليهم الاعاده وهو يقتضي عدم صحته وينبغي ان لا يصح اذان الفاسق بالنسبة الى قبول خبره والاعتماد عليه لما قدمناه من انه لا يقبل قوله في الامور الدينيه كما صرح به الشارح واما العقل فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان الصبي الذي لا يعقل والمجنون والمعتوه اصلا واما الصبي الذي يعقل فاذانه صحيح من غير كراهة في ظاهر الرواية الا ان اذان البالغ افضل كذا في السراج الوهاج وفي المجمع ويكره اذان الصبي وتجزى واطلقه فعلى هذا يصح تقريره في وظيفة الاذان واما الاسلام فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان كافر على اي ملة كان لكن يكون بالاذان مسلما قال البزازي في فتاواه من باب السير وان شهدوا له على الذمي انه كان يوذن ويقيم كان مسلما سوا كان الاذان في السفر والحضر وان قالوا سمعناه يوذن في المسجد فلا شي حتى يقولوا هو موذن فان قالوا ذلك فهو مسلم لانهم اذا قالوا هو موذن كان ذلك عادة له فيكون مسلما انتهى فالحاصل انه لا يكون بالاذان مسلما الا اذا صار عادة له مع اتيانه بالشهادة وينبغي ان يكون ذلك في العيسويه وهم طايفة من اليهود ينسبون الى ابي عيسى اليهودي الاصبهاني يعتقدون اختصاص رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الى العرب فهذا لا يصير بالاذان مسلما واما غيرهم فينبغي ان يكون مسلما بنفس الاذان والله الموفق للصواب وفي السراج الوهاج اذا ارتد المؤذن بعد الاذان لا يعاد اذانه ولو اعيد فهو افضل قوله لا اذان العبد وولد الزنا والاعمى والاعرابي اي لا يكره اذان هولاء لان قولهم مقبول في الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل به الاعلام بخلاف الفاسق وفي الخلاصة وغيرهم اولى منهم واما ابن ام مكتوم الاعمى فانه لا كان يوذن قبله وفي النهاية ومتى كان مع الاعمى من يحفظ عليه اوقات الصلاة يكون حينئذ تاذينه وتاذين البصير سوا وانما كره امامهم لان الناس ينفرون من الصلاة خلفهم او لان العبد مشغول بخدمة مولاه فلا يتفرغ للعلم كالاعرابي وهو ليس بموجود في الاذان لعدم احتياجه الى العلم وينبغي ان العبد اذا اذن لنفسه لا يحتاج الى اذن سيده وان اراد ان يكون مؤذنا للجماعه لم يجز الا باذن سيده لان فيه اضرارا بخدمته لانه يحتاج الى مراعاة الاوقات ولم اره في كلامهم قوله وكره تركهما للمسافر اي ترك الاذان والاقامة لما رواه البخاري ومسلم عن مالك بن الحويرث اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال عنه قال لنا اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليومكما اكبركما واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما حتى افتقر الى استحضار احد علم ان المنفرد ايضا يسن له ذلك وقد ورد في خصوص

المنفرد احاديث في ابي داود والنسائي يعجب ربك من راعي غنم في راس شظية
يؤذن بالصلاة ويصلي فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدي هذا يؤذن الصلاة
ويقيم للصلاة يخاف مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل بارض في فحانت الصلاة
فليتوضا فان لم يجد ما فليتيمم فان اقام صلى معه ملكان وان اذن واقام صلى خلفه
من جنود الله ما لا يرى طرفاه رواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف ان المقصود
من الاذان لم ينحصر في الاعلام بل كل منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشر ذكر الله
ودينه في ارضه وتذكير العباد من الجن والانس الذي لا يرى شخصهم في الفلوات
من العباد فيد بتركهما لانه لو ترك الاذان واتى بالاقامة لا يكره لاثر علي رضي الله
عنه ولو عكس يكره كما في شرح النقاية قوله لا لمصل في بيته في المصر اي لا يكره
تركهما له والفرق بينهما ان المقيم اذا صلى بدونهما حقيقة وحكما لان المؤذن نايب
عن اهل المحلة فيهما فيكون فعله كفعلهم واما المسافر فقد صلى بدونهما حقيقة
وحكما لان المكان الذي هو فيه لم يؤذن فيه اصلا لتلك الصلاة كذا في الكافي
ومفهومه انه لم يؤذنوا في الحي فانه يكره تركهما للمصلي في بيته وقد صرح به في
المجتبى انه لو اذن بعض المسافرين سقط عن الباقين كما لا يخفى اطلق في المصلي في
بيته فافاد انه لا فرق بين الواحد والجماعة وعن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر
في منزل واكتفوا باذان الناس اجزاهم وقد اساؤا ففرق بين الواحد والجماعة في هذه
الرواية والتقييد بالبيت ليس احترازا بل المصلي في المسجد اذا صلى بعد صلاة الجماعة
لا يكره له تركهما بل ليس له ان يؤذن وفي السراج الوهاج وان دخل مسجدا ليصلي
فانه لا يؤذن ولا يقيم وان اذن في مسجد جماعة وصلوا يكره لغيرهم ان يؤذنوا
ويعيدوا الجماعة ولكن يصلوا وحدانا وان كان المسجد على الطريق فلا باس ان
يؤذنوا فيه ويقيموا انتهى وفي الخلاصة جماعة من اهل المسجد اذنوا في المسجد
على وجه المخافتة بحيث لم يسمع غيرهم ثم حضر من اهل المسجد قوم وعلموا انهم
ان يصلوا بالجماعة على وجهها ولا عبرة للجماعة الاولى والتقييد بالمصر ليس احترازا
ايضا بل القرية كالمصر ان كان في القرية مسجد فيه اذان واقامة وان لم يكن فيها
مسجد فحكمه حكم المسافر كذا في شرح النقاية للشمني فالحاصل ان الاذان والاقامة
كل منهما سنة في حق اهل المساجد يكره ترك واحد منهما اذانا او اقامة واما غيرهم
فلا يكون سنة موكدة قوله وندب لهما اي الاذان والاقامة للمسافر والمصلي في بيته
في المصر ليكون الاداء على هيئة الجماعة وفي السراج ولو اذن المسافر راكبا فلا باس
به من غير كراهة وينزل للاقامة وفي الظهيرية بيت ليس له مسجد يكره ان يصلي
فيه ويترك الاقامة قوله لا للنساء اي لا يندب للنساء اذان ولا اقامة لانهما من

من سنن الجماعة المستحبة قيد بالنساء اي جماعة النساء لان المراة المنفردة تقيم ولا تؤذن
كما قدمناه وظاهر ما في السراج انها لا تقيم ايضا واشار الى ان العبيد لا اذان ولا
اقامة عليهم لانهما من سنن الجماعة وجماعتهم غير مشروعة ولهذا لم يشرع التكبير
عقيبها ايام التشريق ذكره الشارح

باب شروط الصلاة

وهي جمع فعل على وزن شرط واصله مصدر واما
الشرايط فواحدها شريطة كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم في اللغة فمن عبر
هنا بالشرايط فخالف اللغة كما عرفت والقاعدة التصريفية فان فعايل لم يحفظ جمعا
لفعل بفتح الفاء وسكون العين بخلاف التعبير بالفرايض فانه صحيح لان مفرده فريضة
كصحايف جمع صحيفة وهو في اللغة العلامة كذا في كتب الفقه واما في الصحاح الشرط
معروف والشرط بالتحريك العلامة وقوله تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها في الشريعة
ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون داخلا فيه وقد قسم الاصوليون الخارج المتعلق
بالحكم الى مؤثر فيه ومفض اليه بلا تاثير فالاول العلة والثاني السبب والا فان توقف عليه
الوجود فالشرط والا فان دل عليه فالعلامة والشرط حقيقي وجعلي فالاول ما يتوقف
عليه الشيء في الواقع والثاني شرعي اي بجعل الشرع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة
للصلاة وغير شرعي اي بجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع اجازة المشروع كان
دخلت فكذا وذكر الشمني ان المراد بالشروط هنا ما لا يكون المكلف بحصولها شارعا
في الصلاة احترازا عن التحريمة فانه شرط عندنا ولا تذكر بالشروط هنا ما لم يكن
المكلف بحصولها شارعا في الصلاة احترازا عن التحريمة فانها شرط عندنا ولا تذكر
في هذا الباب انتهى واطلق الشروط ولم يقيدها بالتقدم كما في مختصر القدوري
لانه لا حاجة اليه لانها صفة كاشفة لا مخصصة اذ الشرط لا يكون الا متقدما وما
ذكره الشارحون بخلاف ذلك فقد رده في فتح القدير قوله هي طهارة بدنه من
حدث وخبث وثوبه ومكانه اما طهارة بدنه من الحدث فبآية الوضوء والغسل
ومن الخبث فبقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه ولحديث فاطمة بنت ابي حبيش اغسلي عنك الدم وصلي والحدث مانعية شرعية
قايمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل والخبث عين مستقذرة شرعا وقدم الحدث
لقوته لان قليله مانع بخلاف قليل الخبث وفي غاية البيان وفيه نظر لان القطرة
من الخمر او الدم او البول اذا وقعت في البير تنجس والجنب او المحدث اذا ادخل
يده في الاناء ينجس والاولى ان يقال ليس فيه تقديم لان الواو لمطلق الجمع انتهى
وقد تقدم في الانجاس شيء منه واما طهارة ثوبه فلقوله تعالى وثيابك فطهر فان

الا ظهر ان المراد ثيابك الملبوسة وان معناه طهرها من النجاسة وقد قيل في الاية
غير هذا لكن الارجح ما ذكرناه وهو قول الفقهاء وهو الصحيح كما ذكره النووي في
شرح المهذب ولعموم الحديثين السابقين واذا وجب التطهير بما ذكرنا في الثوب
وجب في المكان والبدن بالاولى لانهما الزم للمصلي منه لتصور انفصاله بخلافهما
واراد بالخبث القدر المانع الذي قدمه في باب الانجاس فلا يرد عليه الاطلاق واراد
باشتراط طهارة الثوب الى انه لو حمل نجاسة مانعة فان صلاته باطلة فكذا لو كانت النجا
في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك الطرف على الارض
وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة
وفي الظهيرية الصبي اذا كان ثوبه نجسا او هو نجس فجلس على حجر المصلي وهو
يستمسك او الحمام النجس اذا وقع على راس المصلي وهو يصلي كذلك جازت الصلاة
وكذلك الجنب او المحدث اذا حمله المصلي لان الذي على المصلي مستعمل له فلم يصر
المصلي حاملا للنجاسة انتهى ودل كلامه انه لو صلى وراسه يصل الى سقف نجس
او في كلة متنجسة او خيمة كذلك فانها لا تصح لكونه حاملا للنجاسة ولهذا قال في
القنية اذا صلى في الخيمة ورفع سقفها لتمام قيامه جازت اذا كانت طاهرة والا فلا
انتهى وفي المحيط لو صلى وفي يده حبل مشدود على عنق الكلب تجوز صلاته لان الحبل
لما سقط على الارض فقد انقطع حكم الاتصال به فصار كالعمامة الطويلة انتهى وكذا
لو كان الحبل مشدودا في وسطه وكذا لو كان مربوطا فيها نجاسة ومذهب الشافعي
ان الصلاة لا تصح في هذه المسائل لانه حامل للنجاسة كما نقله النووي ولو صلى
ومعه جرو كلب او كل ما لا يجوز ان يتوضأ بسؤره قيل لم تجز والاصح انه ان كان فمه
مفتوحا لم تجز لان لعابه يسيل في كمه ويصير مبتلا بلعابه فيتنجس كمه فيمنع الجواز
ان كان اكثر من قدر الدرهم وان كان فمه مسدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز
لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا يتنجس الا بالموت ونجاسة باطنه في معدنه فلا يظهر
حكمها كنجاسة باطن المصلي ولو صلى وفي كمه قارورة مضمومة فيها بول لم تجز صلاته
لانه في غير معدنه ومكانه ولو صلى وفي كمه بيضة مذرة قد صار محها دما جازت
لانه في معدنه والشيء ما دام في معدنه لا يعطى له حكم النجاسة كذا في المحيط
واراد بالمكان موضع القدم والسجود فقط اما طهارة موضع القدم فباتفاق الروايات
بشرط ان يضعهما على النجاسة اما ان رفع القدم التي موضعها نجس وصلى جاز واما
طهارة موضع السجود ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما واما ان كانت
النجاسة في موضع يديه وركبتيه واحدى ركبتيه وصدره جازت صلاته لان الوضع
على النجاسة كلا وضع والسجود على اليدين والركبتين غير واجب فكانه لم يسجد عليها
وهذا ظاهر الرواية واختار ابو الليث ان صلاته تفسد وصححه في العيون ولو

ولو صلى على مكان طاهر الا انه اذا سجد تقع ثيابه على ارض نجسة فالاصح انه يجوز
كبيرا كان او صغيرا كانه بمنزلة الارض فلا يصير مستعملا للنجاسة وهو بالطريق الاولى
لان النجاسة اذا كانت لا تمنع في موضع الركبتين واليدين فههنا اولى وفي الخلاصة
ولو بسط بساطا رقيقا على الموضع النجس وصلى عليه ان كان البساط بحال يصلح
ساترا للعورة تجوز الصلاة وان كانت رطبة فالقى عليها ثوبا وصلى ان كان ثوبا يمكن
ان يجعل من عرضه ثوبان يجوز عند محمد وان كان لا يمكن لا يجوز وكذا لو القى عليها
لبدا فصلى عليه يجوز وقال الحلواني لا يجوز حتى يلقي على هذا الطرف الطرف الاخر
فيصير بمنزلة ثوبين وان كانت النجاسة يابسة جازت مطلقا اذا كان يصلح ساترا انتهى
ولو صلى على ماله بطانة متنجسة وهو قائم على ما يلي موضع النجاسة من الظهارة عن
محمد يجوز وعن ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير المضرب فيكون حكمه حكم
ثوبين وجواب ابي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال في
التجنيس والاصح ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني ولو قام على النجاسة وفي رجليه
نعلان وجوربان لم تجز صلاته لانه قام على مكان نجس ولو افترش نعليه وقام عليهما
جازت الصلاة بمنزلة ما لو بسط الثوب الطاهر على الارض النجسة وصلى عليه جاز
وفي المبسوط من كتاب التحري يجوز للبس الثوب النجس لغير الصلاة ولا يلزمه الاجتناب
وذكر العقيلي تخصيص القنية خلافا فيه قوله وستر عورته للاجماع على انه فرض في الصلاة
كما نقله غير واحد من الائمة النقل الى ان حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسماعيل
وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع ويعضده قوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم
عند كل مسجد اي محلها والمراد ما يواري عورته عند كل صلاة اطلاقا لاسم الحال
على المحل في الاول وعكسه في الثاني وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة
حائض الا بخمار اي البالغة سميت حائضا لانها بلغت سن الحيض والتقييد بالحائض
يخرج التي دون البلوغ لما قال في المحيط مراهقة صلت بغير وضوء او عريانة
تؤمر بالاعادة وان صلت بغير قناع فصلاتها تامة استحسانا لقوله عليه السلام
لا تصلي حائض بغير قناع فلا يتناول غير الحائض ولانه ستر عورة الراس لما
سقط بعذر الرق فبعذر الصبى اولى لانه يسقط بعذر الصبا الخطاب بالفرايض
بخلاف غيره من الشرايط لا يسقط بعذر الصبا انتهى قال اهل اللغة سميت العورة
عورة لقبح ظهورها ولغض الابصار عنها ماخوذة من العور وهو النقص والعيب
والقبح ومنه عور العين والكلمة العوراء القبيحة اطلق فيما يستر به فشمل ما يباح لبسه
وما لا يباح فلو سترها بثوب حرير وصلى صحت واثم كالصلاة في الارض المغصوبة
ولو لم يجد غيره يصلي فيه لا عريانا ووجد الستر ان لا يرى ما تحته حتى لو سترها
بثوب رقيق يصف ما تحته لا يجوز وشمل ما اذا كان بحضرته احد او لم يكن في حق

لو صلى في بيت مظلم عريانا وله ثوب طاهر لا يجوز اجماعا لان الستر مشتمل على
حق الله وحق العباد وان كانت مراعى في الجملة بسبب استتاره عنهم فحق الله تعالى
ليس كذلك فان قيل الستر لا يحجب عن الله لانه سبحانه يرى المستور كما يرى المكشوف
اجيب بانه يرى المكشوف تاركا للادب والمستور متادبا وهذا الادب واجب مراعاته
عند القدرة عليه وان صلى في الماء عريانا ان كان كدرا صحت صلاته وان كان صافيا
يمكن رؤية عورته لا تصح كذا في السراج الوهاج وصورة الصلاة في الماء الصلاة على
الجنازة والا فلا يصح التصوير والمراد بسترها الستر عن غيره لا عن نفسه حتى لو راى
فرجه من زيقه او كانت بحيث يراه لو نظر اليه فانها صحيحة عند العامة وهو الصحيح
كما في المحيط وغيره لكن في السراج الوهاج اذا صلى في قميص بغير ازار فعليه
ان يزره لما روى عن سلمة بن الاكوع قال قلت يا رسول الله اصلي في قميص واحد
فقال زره عليك ولو شوكة والمستحب ان يصلي في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة
والمكروه ان يصلي في سراويل واحد كذا في المحيط وبهذا اعلم ان لبس السراويل
في الصلاة ليس بواجب لان الستر من اسفل ليس بلازم بل انما يلزم من جوانبه
واعلاه وكذا قال في منية المصلى ومن صلى في قميص ليس له غيره فلو نظر
انسان من تحته راى عورته فهذا ليس بشيء واعلم ان ستر العورة خارج الصلاة
بحضرة الناس واجب اجماعا الا في مواضع وفي الخلوة فيه خلاف والصحيح وجوبه
اذا لم يكن الانكشاف لغرض صحيح كذا في شرح المنية قوله وهي من تحت سرته
الى تحت ركبته اي ما بينهما فالسرة ليست بعورة والركبة عورة فالغاية هنا لم تدخل
تحت المغيا لما رواه الحاكم من غير تعقب ما بين السرة والركبة عورة ولرواية الدارقطني
ما تحت السرة الى الركبة عورة ولرواية البيهقي الفخذ عورة واما انكشاف فخذه
صلى الله عليه وسلم في غزاة خيبر فلم يكن قصدا ولان الركبة ملتقى عظمي
الساق والفخذ والتمييز بينهما متعذر فاجتمع المحرم والمبيح فغلبنا المحرم احتياطا
كذا قالوا وقد يقال ان هذا يقتضي ان تكون السرة عورة لدليل اقتضاه وهو
ما اخرج احمد في مسنده عن عمير بن اسحاق قال كنت امشي مع الحسن بن علي
في بعض طرق المدينة فلقينا ابو هريرة فقال للحسن اكشف لي عن بطنك جعلت
فداك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف
عن بطنه فقبل سرته كذا في شرح المنية وكان محمد بن الفضل يقول من السرة
الى موضع نبات شعر العانة ليس بعورة لتعامل العمال في الابداء ذلك الموضع عند
الاتزار وفي ستره نوع حرج وهذا القول ضعيف لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر
كذا في السراج وفي الظهيرية وحكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذ حتى
لو راى رجل غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وان راه

راه مكشوف الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وان راه مكشوف السوءة
امره بستر العورة وادبه على ذلك ان لج انتهى وهو يفيد ان لكل مسلم التعزير بالقول
فان لم يفد فبالقاضي وسياتي ان شاء الله تعالى في بابه قوله وبدن الحرة عورة
الا وجهها وكفيها وقدميها فسترها بالثياب لما رواه اسماعيل القاضي من حديث ابن
عباس موقوفا بسند جيد ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة عن لبس
القفازين والنقاب ولو كان عورة لما حرم سترها ولان الحاجة تدعو الى ابراز
الوجه للبيع والشرا والى ابراز الكف للاخذ والاعطا فلم تجعل ذلك عورة وعبر بالكف
دون اليد كما وقع في المحيط للدلالة على انه مختص بالباطن وان ظاهر الكف عورة
كما هو ظاهر الرواية وفي مختلفات قاضي خان ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورة الى
الرسغ ورجحه في شرح المنية بما اخرجه ابو داود في المراسيل عن قتادة مرفوعا
ان المراة اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويداها الى المفصل ولان الظاهر
ان اخراج الكف عن كونه عورة معلول بالابتلا بالابدا بسبب ان كونه عورة مع هذا
الابتلا موجب للحرج وهو مدفوع بالنص وهذا الابتلا كما هو محقق في باطن الكف
متحقق في ظاهره انتهى والمذهب خلافه وللتنصيص على ان الذراع عورة وعن ابي
يوسف ليس بعورة واختصار في الاختيار للحاجة الى الكشف للخدمة ولانه من الزينة
الظاهرة وهو السوار وصحح في المبسوط انه عورة وصحح بعضهم انه عورة في الصلاة
لا خارجها والمذهب ما في المتون لانه ظاهر الرواية كما صرح به في شرح المنية واعلم
انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية
الشهوة مع انتفاء العورة وكذا احرم النظر الى وجهها ووجه الامرد اذا شك في الشهوة
ولا عورة وفي شرح المنية قال مشايخنا تمنع المراة الشابة من كشف وجهها بين الرجال
في زماننا للفتنة وشمل كلامه الشعر المسترسل وفيه روايتان وفي المحيط الاصح انه
عورة واستثنى المصنف القدم للابتلا في ابدائه خصوصا الفقيرات وفيه اختلاف
الرواية عن ابي حنيفة والمشايخ فصحح في الهداية وشرح الجامع الصغير لقاضي خان
انه ليس بعورة واختاره في المحيط وصحح الاقطع وقاضي خان في فتاواه على انه عورة
واختاره الاسبيجابي والمرغيناني وصحح صاحب الاختيار انه ليس بعورة في الصلاة
وعورة خارجها ورجح في شرح المنية كونه عورة مطلقا باحاديث منها ما رواه ابو
داود والحاكم عن ام سلمة انها سالت النبي صلى الله عليه وسلم اتصلي المراة في
درع وخمار وليس عليها ازار فقال اذا كان الدرع سابغا يغطي ظهور قدميها
ولظاهر الاية على ما تقدم من تفسيرها عن عائشة وابن عباس موقوفا ومرفوعا
وصحح في النوازل بان نغمة المراة عورة وبنى عليه ان تعلمها القران من المراة احب
الي من تعلمها من الاعمى ولهذا قال صلى الله عليه وسلم التسبيح للرجال والتصفيق

تمنع المراة الشابة
من كشف وجهها بين
الرجال في زماننا

للنسا فلا يجوز ان يسمعها الرجل ومشى عليه المصنف فى الكافى فقال ولا تلبى
جهرا لان صوتها عورة ومشى عليه صاحب المحيط فى باب الاذان وفى فتح القدير
لو قيل اذا جهرت بالقراءة فى الصلاة فسدت كان متجها انتهى وفى شرح المنية
الاشبه ان صوتها ليس بعورة وانما يودى الى الفتنة كما علل به صاحب الهداية
وغيره مسئلة التلبية ولعلهن انما منعن من رفع الصوت بالتسبيح فى الصلاة لهذا
المعنى ولا يلزم من حرمة رفع صوتها بحضرة الاجانب ان يكون عورة كما قدمناه
وفى الظهيرية الصغيرة جدا لا تكون عورة ولا باس بالنظر اليها ومسها وفى السراج
الوهاج واما عورة الصبى والصبية فما دلنا لم يشتهيا فالقبل والدبر ثم تتغلظ بعد
ذلك الى عشر سنين ثم يكون كعورة البالغين لان ذلك زمان يمكن بلوغ المراة فيه
وكل عضو هو عورة من المراة اذا انفصل عنها هل يجوز النظر اليه فيه روايتان
احداهما يجوز كما يجوز النظر الى ريقها ودمعها والثانية لا يجوز وهو الاصح وكذا
الذكر المقطوع من الرجل وشعر عانته اذا حلق على هذا والاصح انه لا يجوز
وكشف ربع ساقها يمنع وكذا الشعر والبطن والفخذ والعورة الغليظة لان قليل الانكشاف
عفو عندنا للضرورة فان ثياب الفقرا لا تخلو عن قليل خرق كالنجاسة القليلة
والكثير مفسد لعدمها فاعتبر الربع واقيم مقام الكل احتياطا لان للربع شبها بالكل كما
فى حلق ربع الراس فانه يجب به الدم كما لو حلق كله واما ما وقع فى الهداية من التشبيه
بمسح الراس ففيه اشكال فانه لم يكن الواجب فيه مسح جميع الراس لان النص لم يتناول
البعض اما فى الاحرام فالنص تناوله كله قال تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فاقيم ربعه
مقام كله والحلق فى الشعر فيشمل ما على الراس والمسترسل وفى الثانى خلاف وقدمنا
ان الصحيح انه عورة واراد بالغليظة القبل والدبر وما حولهما والخفيفة ما عدا ذلك
من الرجل والمراة ونص على الغليظة للرد على الكرخى القائل بانه يعتبر فى الغليظة ما زاد
على قدر الدرهم قياسا على النجاسة المغلظة قال المصنف فى الكافى وهذا ليس بقوى
لانه قصد به التغليظ فى الغليظة وهو فى الحقيقة تخفيف لانه اعتبر فى الدبر
الاكثر من قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر منه فهذا يقتضى جواز الصلاة وان كان
الكل مكشوفا وهو تناقض وقد اجاب عنه فى فتح القدير بانه قد قيل الغليظة
القبل والدبر مع حولهما فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يرد عليه ما قالوه انتهى وهو
عجيب لانه لا يفهم من ما قيل ان المجموع عضو واحد بل بيان العورة الغليظة كيف
وقد صرحوا بان كلا من الذكر والخصيتين عضو مستقل وصححه فى الهداية والخانية
لان كلا منهما يعتبر عضوا على حدة فى الدية فكذا هنا للاحتياط وفى رواية ان الكل
عضو واحد وعلى كل تقدير لم يقل احد بان القبل والدبر عضو واحد الا ان يقال
ان مراده ان القبل مع ما حوله عضو والدبر مع ما حوله عضو واما الركبة مع الفخذ

الفخذ فالاصح انهما عضو واحد كذا فى التجنيس وهو المختار كذا فى الخلاصة لان
الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ فليست بعضو مستقل فى الحقيقة وانما جعلت عورة
تبعا للفخذ احتياطا فعلى هذا لو صلى وركبتاه مكشوفتان والفخذ مغطى فانه يجوز
كذا فى المنية وفى شرحها والصحيح ان الكعب ليس بعضو مستقل بل هو مع الساق عضو
اخر فعلى هذا انما يمنع ربع الساق مع ربع الكعب او مقدار ربعها والدبر عضو واحد
وكل اليه عضو واحد وهو الاصح وكل اذن عضو على حدة وثدى المراة ان كانت
ناهدة فهى تبع لصدرها وان كانت منكسرة فهى اصل بنفسها والناهدة تسمى الناهزة
من الصدر غير مسترخية والثدى يذكر ويونث والتذكير اشهر ولم يذكر فى المغرب سوى
التذكير وما بين السرة والعانة عضو والمراد منه حول جميع البدن كذا فى المحيط وفى
الزيادات امراة صلت فانكشف شىء من فخذها وشىء من ساقها وشىء من صدرها
وشىء من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربع عضو صغير منها لم تجز صلاتها لان جميع الاعضا
عند الانكشاف كعضو واحد فيجمع كالنجاسة المتفرقة فى مواضع والطيب للمحرم فى مواضع
بخلاف الخروق كما قدمناه فى المسح على الخفين وذكر الشارح انه ينبغى ان يعتبر بالاجزا
والاجزا والا يمنع القليل فلو انكشف نصف ثمن الفخذ ونصف ثمن الاذن وذلك يبلغ
ربع الاذن او اكثر لا ربع جميع العورة المنكشفة لا تبطل وحاصله انه ينظر الى مجموع اعضا
المنكشف بعضها والى مجموع المنكشف فان بلغ مجموع المنكشف ربع مجموع الاعضا منع والا
فلا وهو ظاهر كلام محمد الزيادات فى مواضع اخر حيث قال اذا صلت وانكشف شىء من
شعرها وشىء من ظهرها وشىء من فرجها ان كان بحال لو جمع بلغ الربع منع والا فلا
قال الزاهدى ولم يذكر انه بلغ ربع اصغرها ام اكبرها وفى شرح المجمع لابن الملك اعلم
ان انكشاف ما دون الربع معفو اذا كان فى عضو واحد وان كان فى عضوين او اكثر
وجمع وبلغ ربع ادنى عضو منها يمنع جواز الصلاة انتهى وهو تفصيل لا دليل عليه
فان الدليل اقتضى اعتبار الربع سواء كان فى عضو واحد او عضوين واطلق فى المتن وهو
مقيد بما اذا كان فى الزمن الكثير لما فى فتح القدير الحاصل ان الانكشاف الكثير فى
الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل فى الزمن الكثير ايضا لا يفسد والمفسد الانكشاف
الكثير فى الزمن الكثير وقدر الكثير ما يودى فيه ركن والقليل دونه فلو انكشف فغطاها
فى الحال لا تفسد ان لم يكن بفعله وان كان بفعله فسدت فى الحال عندهم كذا فى
القنية وهو تفسير غريب وهذا عند ابى يوسف ومحمد اعتبر ادا الركن حقيقة وعلى
هذا الخلاف لو قام فى صف النسا للازدحام او قام على نجاسة مانعة وانما عبر المصنف
بالمنع دون الفساد ليشمل ما اذا احرم مكشوف العورة فانه مانع من الانعقاد وما اذا
انكشف بعد الاحرام فانه يمنع صحتها وحكم النجاسة المانعة كالانكشاف المانع وتفرع على
ما ذكرناه ما فى المحيط امة صلت بغير قناع فعتقت ثم اعتقت فتوضات ثم تقنعت وعادت

الى الصلاة جازت لانها ما ادت شيا من الصلاة مع كشف العورة وان عادت ثم تقنعت فسدت لانها ادت شيا من الصلاة مع الكشف قوله والامة كالرجل وظهرها وبطنها عورة لانها محل الشهوة دونه كل من الظهر والبطن موضع مشتهى وما عدا هذه الجملة منها ليس بعورة سواء كان راسا او كتفا او ساقا للحرج وقد اخرج عبد الرزاق باسناد صحيح عن عمر رضي الله عنه انه ضرب امرأة متقنعة وقال اكشفي راسك لا تشبهي بالحرائر ثم في توضيح المالكية فان قيل لم منع عمر الاماء التشبيه بالحرائر فجوابه ان السفهاء جرت عادتهم بالتعرض للاماء فخشي عمر ان يلتبس الامر فيتعرضوا لسفهاء الحرائر فتكون الفتنة اشد وهو معنى قوله عز وجل ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين اى يتميزن بعلامتهن عن غيرهن وظاهره انه يكره للامة ستر جميع بدنها ولا يخفى ما فيه وعلى كل تقدير ينبغي ان يقال يستحب لها ذلك في الصلاة ولم اره لائمتنا بل هو منقول الشافعية كما ذكره النووي والامة في اللغة خلاف الحرة كذا في الصحاح فلهذا اطلقها لتشمل القنة والمدبرة والمكاتبة والمستسعاة وام الولد وعندهما المستسعاة حرة والمراد بالمستسعاة معتقة البعض واما المستسعاة المرهونة اذا اعتقها الراهن وهو معسر فهي حرة اتفاقا وقد وقع تردد في بعض المدرسين في الجنب هل هو عورة او لا فذكر انه عورة ثم رايته في القنية قال الجنب تبع البطن والاوجه ان ما يلي البطن تبع له انتهى ولو اعتقت وهي في الصلاة مكشوفة الراس ونحوه فسترته بعمل قليل قبل اداء ركن جازت لا بكثير او بعد ركن كذا في كثير من الكتب وقيده الشارح بان تؤدي ركنا بعد العلم بالعتق فشرط علمها تبعا لما في الظهيرية والمصرح به في المجتبى انها لو صلت شهرا بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ شهر تعيدها وفي فتاوى قاضي خان اذا انكشف عورته وادى ركنا معه فسدت علم بذلك او لم يعلم وذكر نحوه مسائل كثيرة وهذا المنطوق فان اوجه من ذلك المفهوم المخالف وفي عدة الفتاوى رجل مات بمكة فلزم امراة ان تعيد صلاة سنة فقيل هو رجل علق عتق جاريته بموته فمات بمكة وهي لم تعلم بموته وصلت مكشوفة الراس فانها تعيد الصلاة من وقت موته انتهى وفي المحيط بخلاف العاري اذا وجد الكسوة في خلال الصلاة فانه يلزمه الاستقبال لانه لزمه الستر بسبب سابق على الشروع وهو كشف العورة وهو متحقق قبل الصلاة فلما توجه اليه الخطاب بالستر في الصلاة استند الى سببه فصار كانه توجه اليه قبل الصلاة وقد تركه بخلافها اذا المعتق سبب خطابها بالستر وقد وجد حالة الصلاة وقد سترت كما قدرت وظاهره انها لو كانت عاجزة عن الستر فلم تستتر كالحرة لا تبطل صلاتها وهو مصرح به في شرح منية المصلي معزيا الى البدائع وفي السراج الوهاج للخنثى اذا كان رقيقا فعورته عورة الامة وان كان حرا امرناه ان يستر جميع بدنه لجواز ان يكون امراة فان ستر الى ما بين سرته الى ركبته وصلى

وصلى قال بعضهم تلزمه الاعادة لجواز ان يكون امراة وقال بعضهم لا تلزمه الاعادة لجواز ان يكون رجلا فرع حسن لم اره منقولا لائمتنا وهو مذكور في شرح المهذب اذا قال لامته ان صليت صلاة صحيحة فانت حرة قبلها فصلت مكشوفة الراس ان كان في حال عجزها عن ستره صحت صلاتها وعتقت وان كانت قادرة على الستر صحت صلاتها ولا تعتق لانها لو عتقت لصارت حرة قبل الصلاة وحينئذ لا تصح صلاتها مكشوفة الراس واذا لم تصح لا تعتق فاثبات العتق يؤدي الى بطلانه وبطلان الصلاة فبطل وصحت الصلاة انتهى وسياتي في الطلاق ان الراجح في مسئلة الدور وهي ان طلقتك فانت طالق ثلاثا قبله ان يلغو قوله واذا طلقها وقع الثلاث كما في فتح القدير فمقتضاه هنا ان يلغو قوله قبلها ويقع العتق كما لا يخفى قوله ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عريانا لم يجز لان ربع الشيء يقوم مقام كله فجعل كان كله طاهر في موضع الضرورة فيفترض عليه الصلاة فيه ولا يخفى ان محله اما اذا لم يجد ما يزيل به النجاسة او لا ما يقللها فان وجد في الصورتين وجب استعماله بخلاف ما اذا وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء فانه يتيمم ولا يجب استعماله لما عرف في بابه وعلم حكم ما اذا كان الاكثر من الربع طاهرا بالاولى قوله وخير ان طهر اقل من ربعه يعني بين ان يصلي فيه وهو الافضل لما فيه من الاتيان بالركوع والسجود وستر العورة وبين ان يصلي عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود وهو يلي الاول في الفضل لما فيه من ستر العورة الغليظة وبين ان يصلي قايما عريانا بركوع وسجود وهو دونهما في الفضل وفي مكتفى البحار ان شاء صلى عريانا بالركوع والسجود او موميا بهما اما قاعدا او اما قايما فهذا انص على جواز الايماء قايما وظاهر الهداية انه لا يجوز وعلى الاول المخير فيه اربعة اشيا وينبغي ان يكون الرابع دون الثالث في الفضل وان كان ستر العورة فيه اكثر للاختلاف في صحته وهذا كله عندهما وعند محمد ليس بمخير ولا تجوز صلاته الا في الثوب لان خطاب التطهير سقط عنه للعجز ولم يسقط عنه خطاب الستر لقدرته عليه فصار كالطاهر في حقه ولهما ان المامور به هو الستر بالطاهر فاذا لم يقدر عليه سقط فيميل الى ايهما شا ولو قال المصنف وخير ان طهر الاقل او كان كله نجسا لكان افود لان الحكم كذلك مذهبا ووفاقا كما في النهاية وغيرها ولو اقتصر على الثاني ليفهم منه الاول بالاولى لكان اولى وفي الاسرار قول محمد حسن بخلاف ما لو لم يجد الا جلد ميتة غير مدبوغ فانه لا يجوز ان يستر به عورته ولو لم تجز صلاته فيه لان نجاسة البول او الدم او نحوهما في الثوب كله تزول بالماء ونجاسة الجلد لا يزيلها الماء فكانت اغلظ واشار المصنف الى انه لو كان معه ثوبان ربع احدهما طاهر والاخر اقل من الربع فانه يصلي في الذي ربعه طاهر ولا يجوز عكسه لما ان

طهارة الربع كطهارة الكل ويستفاد منه ان نجاسة احدهما لو كانت قدر الربع والاخر
اقل وجب ان يصلي في اقلها ولا يجوز عكسه لان للربع حكم الكل ولما دون الربع
حكم العدم والى انه لو كان في كل واحد منهما قدر الربع او كان في احدهما اكثر لكنها
لكن لا يبلغ ثلاثة ارباعه وفي الاخر قدر الربع فانه يصلي في ايهما شا لاستوائهما
في الحكم وكذا لو كان محدثا بان نجاسة كل واحد منهما اكثر من قدر الدرهم يتخير
ما لم يبلغ احدهما ربع الثوب لاستوائهما في المنع وفي المحيط ولو كان الدم في ناحية
من الثوب والطاهر منه بقدر ما يمكنه ان يتزر به لم يجز الا ان يصلي فيه لانه يمكنه
ستر العورة بثوب طاهر ولم يفصل بينهما اذا تحرك الطرف الاخر او لم يتحرك انتهى
وبهذا علم ان التفصيل المتقدم انما هو عند الاختيار اما عند الضرورة فلا تفصيل
ثم الاصل في جنس هذه المسايل ان من ابتلى ببليتين وهما متساويتان ياخذ بايهما
شاء وان اختلفا فعليه ان يختار اهونهما ولهذا لو ان امراة لو صلت قايمة ينكشف
من عورتها ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء فانها تصلي
قاعدة لما ان ترك القيام اهون ولو كان الثوب يغطي جسدها وربع راسها فترك
تغطية الراس لا يجوز ولو كان يغطي اقل من الربع لا يضر والستر افضل تقليلا
للانكشاف ولو كان جريح لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لم يسل فانه يصلي قاعدا
موميا لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث الا ترى ان ترك السجود جايز
حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث لا يجوز بحال فان قام وقرا وركع
ثم قعد واوما للسجود جاز لما قلنا والاول افضل وكذا الشيخ لا يقدر على القراءة
قايما ويقدر عليها قاعدا يصلي قاعدا لانه يجوز حالة الاختيار في النفل ولا يجوز
ترك القراءة بحال ولو صلى في الفصلين قايما مع الحدث وترك القراءة لم يجز
ولو عدم ثوبا صلى قاعدا موميا بركوع وسجود وهو افضل من القيام بركوع وسجود
لما روي عن انس ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة
فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا ايماء واراد بالثوب ما يستر عورته
حريرا او حشيشا او نباتا او كلا او طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي
لا الزجاج الذي يصف ما تحته والعدم المذكور يثبت بعدم الوجود في ملكه وبعدم
الاباحة له حتى لو ابيح له ثوب تثبت القدرة به على الاصح فلو صلى عاريا لم يجز
كالمتيمم اذا ابيح له الما وعن محمد في العريان يعده صاحبه ان يعطيه الثوب اذا
صلى فانه ينتظره ولا يصلي عريانا وان خاف الوقت كذا في السراج الوهاج وفي
القنية عن ابي حنيفة ينتظره ما لم يخف فوت الوقت وابو يوسف مع ابي حنيفة
واطلق في الصلاة قاعدا فشمل ما اذا كان نهارا او ليلا في بيت او صحرا وهو الصحيح
كما في منية المصلي ومن المشايخ من خصه بالنهار اما في الليل فيصلي قايما لان ظلمة

لان ظلمة الليل تستر عورته قال في الذخيرة وهذا ليس بمرضي لان الستر الذي
يحصل في ظلمة الليل لا عبرة به الا ترى ان حالة القدرة على الثوب اذا صلى
عريانا في ظلمة الليل لا يجوز فصار وجوده وعدمه بمنزلة واحدة انتهى
وتعقبه في شرح منية المصلي بان الاستشهاد المذكور غير متجه للفرق بين
حالة الاختيار وحالة الاضطرار واطال الى ان قال ويؤيده ما اخرجه عبد الرزاق
سئل علي رضي الله عنه عن صلاة العريان قال ان كان حيث يراه الناس صلى
جالسا وان كان حيث لا يراه الناس صلى قايما وهو وان كان سنده ضعيفا فلا
يقصر عن افادة الاستيناس واما موافقة الصحابة المتقدمة فقد تطرق اليها
احتمالات اما لانهم اختاروا الاولى لما فيه من تقليل الانكشاف او لانهم كانوا
متراءين او لم يكن ليلا فسقط بها الاستدلال ولم يبين المصنف صفة القعود لكن
فيها ففي منية المصلي يقعد ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه على عورته
الغليظة والذي يظهر ترجيح الاول وانه اولى لانه يحصل به من المبالغة في
الستر ما يحصل بالهيئة المذكورة مع خلو هذه الهيئة عن فعل ما ليس باولى وهو
مد رجليه الى القبلة من غير ضرورة والحاصل ان القعود على هيئة متعينة ليس
متعينا بل يجوز كيف ما كان وانما كان القعود افضل من القيام لان ستر العورة
اهم من اداء الاركان لانه فرض مطلقا والاركان فرايض الصلاة لا غير وقد اتى
ببدلها وانما كان القيام جايزا لانه وان ترك الستر المفترض فقد كمل الاركان الثلاثة
وبه حاجة الى تكميلها كذا في البدايع ولقايل ان يقول ينبغي على هذا ان لا يجوز
الايماء قايما لان تجويز ترك فرض الستر انما كان لاجل تكميل الاركان الثلاثة
والمومي بها قايما لم يجوزها على وجه الكمال مع ان القيام انما شرع لتحصيلها على
وجه الكمال على ما صرحوا به في صلاة المريض انه لو قدر على القيام دون الركوع
والسجود اوما قاعدا وسقط عنه القيام وفي المبتغى بالمعجمة من كان عنده قطعة
يستر بها اصغر العورة فلم يستر فسدت والا فلا وفي فتح القدير ولو وجد ما يستر
بعض العورة يجب استعماله ويستر القبل والدبر انتهى فان لم يجد ما يستر به الا احدهما
قيل يستر الدبر لانه افحش في حالة الركوع والسجود وقيل يستر القبل لانه يستقبل
به القبلة ولانه لا يستتر بغيره والدبر يستتر بالاليتين كذا في السراج الوهاج وسياتي
في باب الامامة ان العراة لا يصلون جماعة وفي الذخيرة والاستر ما يكون ان يتباعد
بعضهم عن بعض اذا امنوا العدو والسبع وان صلوا جماعة صحت مع الكراهة ويقف
الامام وسطهم وان تقدم جاز ويغضون ابصارهم سوى الامام ثم المصنف رحمه الله
لم يذكر ان على العاري الاعادة اذا وجد ثوبا وقد افاد النووي في شرح المهذب
انه لا خلاف بين المسلمين انه لا تجب عليه الاعادة اذا صلى عاريا للعجز عن الستر

انتهى وينبغي ان تلزمه الاعادة عندنا اذا كان العجز بمنع من العباد كما اذا غصب
ثوبه كما صرحوا به في باب التيمم ان المنع من الماء اذا كان من قبل العباد تلزمه
الاعادة ثم انه اذا كان عريا لا ثوب له وهو يقدر على شراء ثوب هل يلزمه
شراؤه كالماء اذا كان يباع بثمن المثل وله ثمنه فانه لا يتيمم قوله والنية بلا فاصل
يعني من الشروط لاجماع المسلمين على ذلك كما نقله ابن المنذر وغيره واما الاستدلال
على اشتراطها بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما فعله
السراج الهندي في شرح المغني فليس بظاهر لان الظاهر ان العبادة بمعنى
التوحيد بدليل عطفه الصلاة والزكاة عليها واما الاستدلال بقوله صلى
الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كما في الهداية وغيرها فلا يصح لان الاصوليين
ذكروا ان هذا الحديث من قبيل ظني الثبوت والدلالة لانه خبر واحد مشترك
الدلالة فيفيد السنية والاستحباب لا الافتراض والنية ارادة الصلاة لله تعالى
على الخلوص وقد قدمنا في الوضوء الكلام عليها وقول الشارح ان المصلي يحتاج
الى ثلاث نيات نية الصلاة التي يدخل فيها ونية الاخلاص لله تعالى ونية استقبال
القبلة فيه نظر بل يحتاج الى نية واحدة وهي ما ذكرناه فقولنا على الخلوص يغني
عن الثانية واما نية استقبال القبلة فليست شرطا على الصحيح كما ذكره في المبسوط
سواء كان يصلي الى المحراب او في الصحراء والمراد بقوله بلا فاصل اي بين النية والتكبير
الفاصل الاجنبي وهو عمل لا يليق في الصلاة كالاكل والشرب والكلام وشراء الحطب
لان هذه الافعال تبطل الصلاة فتبطل النية واما المشي والوضوء فليس باجنبي
الا ترى ان من احدث في صلاته له ان يفعل ذلك ولا يمنعه من البناء وبهذا علم
ان الصلاة تجوز بنية متقدمة على الشروع اذا لم يفصل اجنبي كما صرحوا به
وظاهر اطلاقهم يفيد ان النية قبل دخول الوقت صحيحة كالطهارة قبله لكن ذكر
ابن امير حاج عن ابن هبيرة ان اشتراط دخول الوقت للنية المتقدمة عن ابي
حنيفة وهو مشكل وفي ثبوته تردد لا يخفى لعدم وجوده في كتب المذهب وفي
الظهيرية وعند محمد يجوز تقديم النية في العبادات هو الصحيح وعند ابي يوسف
لا يجوز الا في الصوم العبادات هو الصحيح انتهى وبه قال الطحاوي لكن عندنا
هذا وفي منية المصلي والاحوط ان ينوي مقارنا للتكبير ومخالطا له كما هو مذهب
الشافعي انتهى وبه قال الطحاوي لكن عندنا هذا الاحتياط مستحب وليس بشرط
وعند الشافعي شرط لان الحاجة الى النية لتحقيق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع
لا قبله قلنا النص مطلق فلا يجوز تخصيصه بالراي على ان قوله صلى الله عليه
وسلم وانما لكل امرئ ما نوى يفيد انه يكون له ما نوى اذا تقدمت النية فالقول بانه
لا يكون له ما نوى خلاف النص ولان اشتراط القران لا يخلو عن الحرج مع ما في التزام

عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة استحب طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى
ولم يشرع مثل هذا الدعاء في الصلاة لان اداها في وقت يسير انتهى وهو
صريح في نفي قياس الصلاة على الحج وفي المجتبى من عجز عن احضار القلب في
النية يكفيه اللسان انتهى وظاهره ان اللسان يكون بدلا عن فعل القلب ومن
المعلوم ان نصب الابدال بالراي لا يجوز وفي القنية عزم على صلاة الظهر وجرى
على لسانه نويت صلاة العصر يجزيه قوله ويكفيه مطلق النية للنفل والسنة والتراويح
اما في النفل فمتفق عليه لان مطلق اسم الصلاة ينصرف الى النفل لانه الادنى فهو
متيقن والزيادة مشكوك فيها ولا فرق بين ان ينوي الصلاة او الصلاة لله لان المصلي
لا يصلي لغير الله واما في السنة والتراويح فظاهر الرواية ما في الكتاب كما في
الذخيرة والتجنيس وجعله في الهداية هو الصحيح وفي المحيط انه قول عامة المشايخ
وفي منية المفتي وخزانة الفتاوى انه المختار ورجحه في فتح القدير ونسبه
الى المحققين بان معنى السنة كون النافلة مواظبا عليها من النبي صلى الله عليه وسلم
بعد الفريضة المعينة او قبلها فاذا اوقع المصلي النافلة في ذلك المحل صدق عليه
انه فعل الفعل المسمى سنة فالحاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل الذي
فعله صلى الله عليه وسلم وهو انما كان يفعل على ما سمعت فانه لم يكن ينوي السنة
بل الصلاة لله تعالى فعلم ان وصف السنة يثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية
منا للفعل المخصوص لا انه وصف يتوقف حصوله على نيته وذكر قاضي خان في
فتاواه في فصل التراويح اختلف المشايخ في السنن والتراويح والصحيح انها لا تتادى
بنية الصلاة ونية التطوع لانها صلاة مخصوصة فتجب مراعاة الصفة للخروج
عن العهدة وذلك بان ينوي السنة او متابعة النبي صلى الله عليه وسلم ولعل
يحتاج لكل شفع من التراويح ان ينوي ويعين قال بعضهم يحتاج لان كل شفع صلاة
والاصح انه لا يحتاج لان الكل بمنزلة صلاة واحدة انتهى فقد اختلف التصحيح فلذا
قال في منية المصلي والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة الوقت او
قيام الليل وفي السنة ينوي السنة انتهى اطلق المصنف في السنة فشمل سنة الفجر
حتى لو صلى ركعتين تهجدا ثم تبين انه صلاهما بعد طلوع الفجر اجزاه عن السنة
وفي اخر العمدة للصدر الشهيد اذا صلى اربع ركعات تطوعا قبل الفجر فوقع
ركعتان بعد الطلوع يحتسب من ركعتي الفجر انتهى وفي الخلاصة وبه يفتى وفيه
نظر لان السنة انما تكون بتحريمة مبتداة بعد الطلوع ولم تحصل وقد قالوا في سجود
السهو انه لو قام الى الخامسة بعد القعود على راس الرابعة ساهيا فانه يضم سادسة
ولا ينوبان عن سنة الظهر لما قلنا فكذا في سنة الفجر اللهم الا ان يقال لما كان التنفل
مكروها في الفجر جعلناهما سنة بخلافه في الظهر ولا يخفى ان الاربع التي تصلى بعد

الجمعة على انها اخر ظهر عليه للشك في الجمعة اذا تبين صحة الجمعة فانها تنوب
عن سنتها على قول الجمهور لانه يلغو الوصف ويبقى الاصل وبه تتادى السنة وعلى
قول البعض لا تنوب لاشتراط التعيين قوله وللفرض شرط تعيينه كالعصر
مثلا لاختلاف الفروض فلا بد من التعيين لقوله عليه السلام وانما لكل امرى
ما نوى اطلقه فشمل ما اذا قرن باليوم كعصر اليوم سوا خرج الوقت اولا لان غايته
انه قضا بنية الادا وهو جايز على الصحيح يدل على هذا مسالة الاسير اذا
اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصام فوقع صومه بعد رمضان وهو قضا بنية
الادا كذا في الظهيرية وشمل ما اذا قرن بالوقت كعصر الوقت او فرض الوقت
وقيدها في فتح القدير بعدم خروج الوقت فان خرج ونسيه لا تجزيه في الصحيح
وحمل هذا القيد الشارح قيدا في فرض الوقت فقط معللا بان فرض الوقت
في هذه الحالة غير الظهر ينبغي ان نية عصر الوقت صحيحة وان خرج الوقت ويكون
الوقت كاليوم كما لا يخفى ويستثنى من فرض الوقت الجمعة فانها بدل فرض الوقت
لا نفسه فلا تصح الجمعة بنية فرض الوقت الا ان يكون اعتقاده انها فرض الوقت
وشمل ما اذا نوى العصر بلا قيد وفيه خلاف ففي الظهيرية لو نوى الظهر لا يجوز
لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم اخر وقيل يجوز وهذا
الصحيح لان الوقت متعين له هذا اذا كان مؤديا فان كان قاضيا فان صلى
بعد خروج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى الظهر لا يجوز ايضا وذكر شمس
الايمة ينوي صلاة عليه فان كانت وقتية فهي عليه وان كانت قضا فهي عليه
ايضا انتهى وهكذا صححه في فتح القدير معزيا الى فتاوى العتابي لكن جزم في
الخلاصة بعدم الجواز وصححه السراج الهندي في شرح المغني فاختلف التصحيح
كما ترى وينبغي في مسالة شمس الايمة ان لا يكون عليه صلاة غيرها والا فلا تعيين
وافاد انه لو نوى شيين فانه لا يصح فلو نوى فايتة ووقتية كما اذا فاتته
الظهر فنوى في وقت العصر الظهر والعصر فانه لا يصير شارعا في واحد منهما
وفي منية المصلي ولو نوى مكتوبتين فهي للتي دخل وقتها وعلله في المحيط بان
الوقتية واجبة للحال وغيرها لا انتهى وهو يفيد انه ليس بصاحب ترتيب والا
فالفايتة اولى كما لا يخفى ولو جمع بين مكتوبتين فايتتين فمقتضاه انه لا يصح لكن
في الخلاصة انه يكون للاولى منهما واقره في فتح القدير وعلله في المحيط بان الثانية
لا تجوز الا بعد قضا الاولى وهو انما يتم فيما اذا كان الترتيب بينهما واجبا ولو
نوى التطوع والفرض جاز عن الفرض عند ابي يوسف لان الفرض اقوى من
النفل فلا يعارضه فتلغو نية النفل وتبقى نية الفرض وقال محمد لا يكون داخلا
في الصلاة اصلا لتعارض الوصفين ولو نوى الظهر والجمعة جميعا بعضهم جوز وا

جوزوا ذلك ورجحوا نية الجمعة بحكم الاقتدا ولو نوى مكتوبة وصلاة جنازة
فهي عن المكتوبة ولو نوى نافلة وصلاة جنازة فهي نافلة وفي المنية ايضا ولو نوى
فايتة ووقتية فهي للفايتة الا ان يكون في اخر الوقتية انتهى وهو مخالف لما
وافاده في الظهيرية ان فيها روايتين كذا في الظهيرية واطلق نية التعيين فشمل
الفوايت ايضا لكن قال في الظهيرية ولو كانت الفوايت كثيرة فاشتغل بالقضا يحتاج
الى تعيين الظهر والعصر وينوي ايضا ظهر يوم كذا فان اراد تسهيل الامر ينوي اول
ظهر عليه او اخر ظهر عليه فرق بين الصلاة والصوم ففي الصوم لو كان عليه قضا
يومين فقضى يوما ولم يعين جاز لان في الصوم السبب واحد وهو الشهر فكان الواجب
عليه اكمال العدد اما في الصلاة فالسبب مختلف وهو الوقت وباختلاف السبب يختلف
الواجب فلا بد من التعيين حتى لو كان عليه قضا يومين من رمضانين يحتاج الى التعيين
انتهى ويتفرع على اشتراط التعيين للفرايض ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في رجل
فاتته صلاة من يوم واشتبهت انها اية صلاة فانه يصلي صلاة كل اليوم حتى
يخرج عما عليه ويتفرع ايضا ما في الظهيرية رجل لم يعرف ان صلوات الخمس فرض
على العباد الا انه كان يصليها في مواقيتها لا يجوز وعليه قضاوها لانه لم ينو الفرض
وكذا اذا علم ان منها فريضة ومنها لا ولم يميز الفريضة من السنة فانه نوى الفريضة
في الكل جاز وان كان لا يعلم ان بعضها فريضة وبعضها سنة فصلى مع الامام ونوى
صلاة الامام جازت وان كان يعلم الفرايض من السنن لكن لا يعلم ما في الصلاة
من الفرايض والسنن جازت صلاته ايضا وان ام هذا الرجل غيره وهو لا يعلم
الفرايض من النوافل فصلى ونوى الفرض في الكل جازت صلاته اما صلاة القوم
فكل صلاة ليست لها سنة قبلها كصلاة العصر والمغرب والعشا تجوز ايضا وكل
صلاة قبلها سنة كصلاة الفجر والظهر لا تجوز صلاة القوم انتهى واراد المصنف
بالفرض الفرض العملي فيشمل الواجب فيدخل فيه قضا ما شرع فيه من النفل
ثم افسده والنذر والوتر وصلاة العيدين وركعتي الطواف فلا بد من التعيين
لاسقاط الواجب عنه وقالوا انه لا ينوي من سجود التلاوة وفيه انه واجب فلا بد من التعيين
فيه وفي القنية لا تجب نية التعيين في السجدات انتهى واما نية التعيين لسجدة
التلاوة فلا بد منه لدفع المزاحم من سجدة الشكر والسهو واراد باشتراط التعيين
وجوده عند الشروع فقط حتى لو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا
فاتمه على انه تطوع فهو فرض مسقط لان النية المعتبرة انما يشترط قرانها بالجزء
الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فاتمها على ظن المكتوبة فهي تطوع بخلاف
ما لو كبر حين شرع ينوي التطوع في الاول او المكتوبة في الثاني يصير خارجا الى
ما نوى ثانيا لقران النية بالتكبير وسياتي في المفسدات وقد علم مما ذكره انه لا بد

من قطع النية لصحة المنوى فلو رده لا يصح وهو ظاهر وقيد بنية التعيين
لان نية عدد الركعات ليست بشرط للفرض والواجب لان قصد التعيين مغن
عنه ولو نوى الظهر ثلاثا او الفجر اربعا جاز وقدمنا ما قدمناه من انه لا معتبر
باللسان انه لو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فانه يكون شارعا فى الظهر كما صرحوا
به. قوله والمقتدى ينوى المتابعة ايضا لانه يلزمه الفساد من جهة امامه فلا بد
من التزام والافضل ان ينوى الاقتدا عند افتتاح الامام وقول الشارح الافضل
ان ينوى بعد تكبير الامام فيه بحث لانه يلزم منه ان يكون تكبير المقتدى بعد
تكبير الامام لان التكبير اما مقارن بالنية او متاخر عنه وسياتى ان الافضل ان
يكبر القوم مع الامام ذكره حسن وفى شرحه وقد يقال انه مبنى على قولهما ولو نواه
حين وقف الامام موقف الامامة جاز عند عامة المشايخ وقيل لا يجوز لانه نوى
الاقتدا بغير المصلى فان نوى حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نواه
على ظن انه شرع فيه ولم يشرع بعد قال بعضهم لا يجوز كذا فى الظهيرية
مقتصرا عليه واشار بقوله ايضا الى انه لا بد للمقتدى من ثلاث نيات نية اصل
الصلاة ونية التعيين ونية الاقتدا وان نية الاقتدا لا تكفيه عن التعيين حتى
لو نوى الاقتدا بالامام والشروع فى صلاة الامام ولم يعين الصلاة فانه لا يجوز وهو
قول البعض والاصح الجواز كما نقله الشارح وغيره وينصرف الى صلاة الامام وان
لم يكن للمقتدى علم بها لانه جعل نفسه تبعا لصلاة الامام فلو اسقط قوله ايضا
لكان اولى بخلاف ما اذا نوى صلاة الامام ولم ينو الاقتدا حيث لا تجزيه لانه تعيين
لصلاة الامام وليس باقتدا به ونظيره ما لو انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده فانه
لا يكفيه عن نية الاقتدا لانه متردد قد يكون بحكم العاده وقد يكون لقصد الاقتدا
فلا يصير مقتديا بالشك خلافا لما ذهب اليه بعض المشايخ من انه يكفيه عن نية
الاقتدا اورده فى البدايع وغيره واطلق فى اشتراط نية صلاة المتابعة فشمل
الجمعة لكن فى الذخيرة وفتاوى قاضيخان لو نوى الجمعة ولم ينو الاقتدا بالامام
فانه يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام وذكره فى منية المصلى معزيا الى البعض
وافاد ان تعيين الامام ليس بشرط فى صحة الاقتدا فلو نوى الاقتدا بالامام وهو
يظن انه زيد فاذا هو عمرو يصح الا اذا نوى الاقتدا بزيد فاذا هو عمرو فانه لا يصح
لان العبرة لما نوى ولو كان يرى شخصه فنوى الاقتدا بهذا الامام الذى هو
زيد فاذا هو خلفه جاز لانه عرفه بالاشاره فلغت التسمية ومثل ما ذكرنا فى الخطا فى
تعيين الميت فعند الكثرة ينوى الميت الذى يصلى عليه الامام وفى عدة الفتاوى
لو قال اقتدى بهذا الشيخ وهو شاب صح لان الشاب يدعى شيخا للتعظيم ولو
قال اقتديت بهذا الشيخ الشاب فاذا هو شيخ لم يصح انتهى وفى الظهيرية وينبغى

وينبغى للمقتدى ان لا يعين الامام عند كثرة القوم ولا يعين الميت وقيد بالمقتدى
لان الامام لا يشترط فى صحة اقتدا الرجل به بنية الامامة لانه منفرد فى حق
نفسه الا ترى انه لو حلف ان لا يوم احدا فصلى ونوى ان لا يوم احدا فصلى
خلفه جماعة لم يحنث لان شرط الحنث ان يقصد الامام ولم يوجد بخلاف ما لو
حلف ان لا يوم فلانا لرجل بعينه فصلى ونوى ان يوم الناس فصلى ذلك الرجل
مع الناس خلفه فانه يحنث وان لم يعلم به لانه لما نوى الناس دخل فيه هذا الواحد
واما فى حق النسا فانه لا يصح اقتداهن اذا لم ينو امامتهن لان فى تصحيحه بلا نية
الزاما عليه بفساد صلاته اذا حاذته من غير التزام منه وهو منتف وخالف فى هذا
العموم بعضهم فقال لا يصح اقتدا النسا وان لم ينو الامام امامتهن فى صلاة الجمعة
والعيدين وصححه صاحب الخلاصة والجمهور على اشتراطها فى حقهن لما ذكرناه
واما صلاة الجنازة فلا يشترط فى صحة اقتدايها به فيها نية امامتها بالاجماع كذا فى
الخلاصة. قوله وللجنازة ينوى الصلاة لله تعالى والدعا للميت لانه الواجب عليه
فيجب تعيينه واخلاصه لله تعالى فلا ينوى الدعا للميت فقط نظرا الى انها ليست
بصلاة حقيقة فان مطلق الدعا لا يحتاج الى نية. قوله واستقبال القبلة يعنى
من شروطها استقبال القبلة عند القدرة وهو استفعال من قبلت الماشية الوادى
بمعنى قابلته وليس السين فيه للطلب لان طلب المقابلة ليس هو الشرط بل الشرط
المقصود بالذات المقابلة فهو بمعنى فعل كاستمر واستقر والقبلة فى الاصل الحالة
التى يقابل عليها الشى غيره كالجلسة للحالة التى يجلس عليها والان قد صارت كالعلم
للجهة التى تستقبل فى الصلاة وسميت بذلك لان الناس يقابلونها فى صلاتهم وتقابلهم
وهو شرط بالكتاب قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا
وجوهكم شطره واختلف فى المراد بالمسجد هنا فقيل المسجد الكبير الذى فيه الكعبة
لان عين الكعبة يصعب استقبالها لصغرها وقيل الحرم كله لانه قد يطلق ويراد به
الحرم كما فى قوله تعالى من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والصحيح كما ذكره الامام
نجم الدين فى تفسيره والنووى فى شرح المهذب ان المراد به الكعبة فهى القبلة كما
يدل عليه عامة الاحاديث ومنها ما فى صحيح مسلم عن البرا صلينا مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا ثم صرفنا نحو الكعبة
والنكتة فى ذكر المسجد الحرام وارادة الكعبة كما فى الكشاف وحواشيه الدلالة على ان
الواجب فى حق الغائب هو الجهة وبالسنة كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم للمسى
صلاته اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضو ثم استقبل القبلة وكبر رواه مسلم وانعقد
الاجماع عليه وفى عمدة الفتاوى الكعبة اذا رفعت عن مكانها لزيارة اصحاب الكرامة
ففى تلك الحال جازت صلاة المتوجهين الى ارضها. قوله فللمكى فرضه اصابة عينها اى

عين القبلة بمعنى الكعبة للقدرة على اليقين اطلق في المكي فشمل من كان بمعاينتها ٥
لا من لم يكن حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع
استقباله على شطر الكعبة بخلاف الافاقي فانه لو ازيلت الموانع لا يشترط ان يقع
استقباله على عين الكعبة لا محالة كذا في الكافي وهو ضعيف قال في الدراية من كان
بينه وبين الكعبة حايل الاصح انه كالغائب ولو كان الحايل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد
والاولى ان يصعد ليصل الى اليقين وفي التجنيس من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة
عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار وفي فتح القدير وعندي
في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الى الدليل الظني وترك
القاطع مع امكانه لا يجوز وما اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا
امتنع المصير الى الظني لامكان ظني اقوى منه فكيف يترك اليقين مع امكانه للظني
قوله ولغيره اصابة جهتها اي لغير المكي فرضه اصابة جهتها وهو الجانب الذي اذا
توجه اليه الشخص يكون مسامتا لها او لهوائها اما تحقيقا بمعنى انه لو فرض خط من تلقاء وجهه
على زاوية قايمة الى الافق يكون مارا على الكعبة وهوائها واما تقريبا بمعنى ان يكون
ذلك منحرفا عن الكعبة او هوائها انحرافا لا تزول به المقابلة بالكلية بان يبقى شيء من سطح
الوجه مسامتا لها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف
لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال
مناسب لذلك البعد فلو فرض مثلا خط من تلقاء وجه المستقبل للكعبة على التحقيق
في بعض البلاد وخط اخر يقطعه على زاويتين قايمتين من جانب يمين المستقبل
وشماله لا تزول تلك المقابلة بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة
ولهذا وضع العلما قبلة بلاد وبلدين وبلاد على سمت واحد وفي فتاوى قاضي خان
وجهة الكعبة تعرف بالدليل والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة
والتابعون رضي الله عنهم اجمعين فعلينا اتباعهم في استقبال المحاريب المنصوبة فان لم
يكن من الاهل اما البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم الى اخره وفي المبتغى في معرفة
الجهة اربعة اوجه احدها في اقصر يوم من السنة وقت طلوع الشمس فاجعل
عين الشمس عند مطلعها على راس اذنك اليسرى فانك تدركها وثانيها فاجعل عين
الشمس على مؤخر عينك اليسرى عند الزوال فانك تدركها ورابعها فاجعل عين الشمس
على مؤخر عينك اليمنى عند غروب الشمس فانك تدركها ووجه اخر انه اذا كان قبل
المهرجان بشهر فاستقبل الغروب وقت صلاة العشاء الاخيرة فانك تدركها واذا جعلت
بنات نعش الصغرى على اذنك اليمنى وانحرفت قليلا الى شمالك فانك تدركها وذكر
بعضهم ان اقوى الادلة القطب وهو نجم صغير في بنات نعش الصغرى بين الفرقدين
والجدي اذا جعله الواقف خلف اذنه اليمنى كان مستقبلا القبلة ان كان بناحية الكوفة

الكوفة وبغداد وهمدان وقزوين وطبرستان وجرجان وما والاها الى نهر
الشاش ويجعله من بمصر على عاتقه الايسر ومن بالعراق على كتفه الايمن
فيكون مستقبلا باب الكعبة وباليمن قبالة المستقبل مما يلي جانبه الايسر وبالشام
وراءه وفي معرفة الجهة اقوال اخر مذكورة في الخانية وغيرها اطلق في الاكتفا
بالجهة فافاد انه لا يشترط نية الكعبة وشرطها الجرجاني بناء على ان الفرض
اصابة العين للقريب والبعيد ولا يمكن اصابة العين للبعيد الا من حيث
النية فانتقل ذلك اليها وذهبت العامة الى عدم اشتراط اصابة العين فلا
تشترط نيتها لعدم الحاجة الى ذلك فان اصابة الجهة تحصل من غير نية العين
فالحاصل ان نية استقبال القبلة ليست بشرط على الصحيح من المذهب سواء
كان الفرض اصابة العين في حق المكي او اصابة الجهة في حق غيره كما صححه
في التحفة والتجنيس والخلاصة وغيرها حتى قال في البدايع الافضل ان لا ينوي
الكعبة لاحتمال ان لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته وانما كان هذا
هو الصحيح لان استقبالها شرط من الشرايط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وغيره
وعلى هذا فقولهم لو نوى بناء الكعبة لا يجوز لان المراد بالكعبة العرصة لا البناء
الا ان يريد بالبناء جهة الكعبة فيجوز ذكره في المحيط وغيره وقولهم لو نوى ان
قبلته محراب مسجده لا يجوز لانه علامة وليس بقبلة كما في الخانية وقولهم لو
نوى ان قبلته مقام ابراهيم ولم ينو الكعبة قيل لا يجوز الا ان ينوي الجهة وقيل ان
لم يكن الرجل اتى مكة اجزاه والا لا يجوز واختاره في الخانية والبدايع والمحيط
مبني على الضعيف الشارط للنية اما على الصحيح فيجوز كما ذكره ابن امير حاج
وذكر عن بعضهم ان ثمرة الخلاف عند اصحابنا تظهر ايضا في الانحراف قليلا
من قال الفرض التوجه الى العين لم يحصل يصح صلاته ومن قال الجهة صححها
في باب الصلاة في الكعبة وسياتي ان الصواب ان يقال ان القبلة هي العرصة لا
الكعبة البناء وفي فتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب وفي
التجنيس واذا حول وجهه لا تفسد صلاته وتفسد بصدره قيل هذا اليق بقولهما
اما عنده فلا تفسد في الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض
لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة على ظن الاتمام
فتبين عدمه يبني ما دام في المسجد عنده خلافا لهما انتهى وفي فتح القدير
ولقايل ان يفرق بينهما بجزمه هناك وتردده هنا والحاصل ان المذهب انه اذا
حول صدره فسدت وان كان في المسجد اذا كان من غير عذر كما عليه عامة الكتب
وفي الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة متعمدا لا يكفر هو الصحيح لان ترك
جهة الكعبة جايز في الجملة بخلاف الصلاة بغير طهارة لعدم الجواز بغير طهارة بحال

واختاره الصدر الشهيد والحاصل ان حكم الفرض لزوم الكفر بجحوده لا بتركه
وانما قال ابو حنيفة بالكفر في هذه المسايل بمجرد الترك عمدا للزوم الاستهزا
به والاستخفاف وهو يقتضي ان لا فرق في المسايل اذ لا اثر لعدم الجواز في
شي من الاحوال بل الموجب للاكفار هو الاستهانة وهو ثابت في الكل والا فهو
منتف في الكل والحق في فتح القدير الصلاة في الثوب النجس والصلاة بغير طهارة
وهو مشكل فان بعض ايمة المالكية يقول بان ازالتها سنة لا فرض ولا يكفر بجحد
المختلف فيه فكيف بتركه من غير جحد كما اشار اليه قاضي خان في فتاواه وحكى
في الذخيرة الاختلاف فيما اذا صلى بغير طهارة ثم قال ولو ابتلي انسان بذلك
لضرورة بان كان مع قوم فاحدث واستحيا ان يظهر فكتم ذلك وصلى هكذا
او كان بقرب العدو فقام يصلي وهو غير طاهر قال بعض مشايخنا لا يكون كافرا
لانه غير مستهزئ ومن ابتلي بذلك لضرورة او لحيا ينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام
الصلاة ولا يقرا شيا واذا حنى ظهره لا يقصد الركوع ولا يسبح حتى لا يصير كافرا
بالاجماع قوله والخايف يصلي الى اي جهة قدر لان استقبال القبلة شرط زايد
يسقط عند العجز والفقه فيه ان المصلي في خدمة الله تعالى ولا بد من الاقبال
عليه والله سبحانه منزه عن الجهة فابتلاه بالتوجه الى الكعبة لا بالعبادة لها ولهذا
لو سجد للكعبة نفسها كفر فلما اعتراه الخوف تحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه
في تحقق العذر فيتوجه الى اي جهة قدر لان الكعبة لم تعتبر لعينها بل للابتلا
وهو حاصل بذلك اطلقه فشمل الخوف من عدو او سبع او لص وسوا خاف على
نفسه او على دابته واراد بالخايف من له عذر فيشمل المريض اذا كان لا يقدر
على التوجه وليس عنده من يحوله اليها او كان التحويل يضره والتقييد بعدم وجود
من يحوله جرى على قولهما اما عنده فالقادر بقدرة غيره ليس بقادر كما عرف في
التيمم ويشمل ما اذا كان على لوح في السفينة يخاف الغرق ان انحرف اليها وما اذا
كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا او كانت الدابة جموحا لو نزل
لا يمكنه الركوب الا بمعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب الا بمعين ولا يجد
فكما يجوز له الصلاة على الدابة ولو كانت فرضا وتسقط الاركان عنه كذلك
يسقط عنه التوجه الى القبلة اذا لم يمكنه ولا اعادة عليه اذا قدر فالحاصل ان
الطاعة بحسب الطاقة قوله ومن اشتبهت عليه القبلة تحرى اذا عجز عن تعرف
القبلة بغير التحري لزمه التحري وهو بذل المجهود لنيل المقصود لان الصحابة تحروا
وصلوا وقيل في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قبلته انها نزلت في
الصلاة حالة الاشتباه قيدنا بالعجز عن التعرف الا به لانه لو قدر على تعرف القبلة
بالسوال من اهل ذلك الموضع ممن هو عالم بالقبلة فلا يجوز له التحري لان

الاستخبار فوقه لكون الخبر ملزما له ولغيره والتحري ملزم له دون غيره
فلا يصار الى الادنى مع امكان الاعلى وكذا لو كان بخلاف ما اذا لم يكن من اهله فانه
لا يقلده لان حاله كحاله فان لم يخبره المستخبر حين ساله فصلى بالتحري ثم اخبره لا يعيد
ولو كان مخطيا وبنى على هذا ما ذكره في التجنيس تحرى فاخطا فدخل في الصلاة وهو
لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة فدخل رجل في صلاته وقد علم حالته الاولى لا تجوز
صلاة الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطا في اول الصلاة انتهى وكذا اذا كان في المفازة
والسما مصحية ولو علم بالاستدلال بالنجوم كان على القبلة لا يجوز له التحري لان ذلك
فوقه وفي الظهيرية رجل صلى بالتحري الى جهة في المفازة والسما مصحية لكنه لا يعرف
النجوم فتبين انه اخطا القبلة هل يجوز قال رضي الله عنه قال استاذنا ظهير الدين المرغيناني
يجوز وقال غيره لا يجوز لانه لا عذر لاحد في الجهل بالادلة الظاهرة المعتادة نحو الشمس
والقمر وغير ذلك اما دقايق علم الهيئة وصور النجوم الثوابت فهو معذور في الجهل
بها انتهى فالحاصل ان محل التحري ان يعجز عن الاستقبال بانطماس الاعلام وتراكم الظلام
وتضاعف الغمام كما ذكره المصنف في كافيه وهو يرجح ما في الظهيرية من ان السما اذا كانت
مصحية لا يجوز التحري ولا يعذر بالجهل وذكر الشارح انه لا يجوز التحري مع المحاريب
وفي الظهيرية رجل اشتبهت عليه القبلة في المسجد ولم يكن احد يعرف القبلة قال في
الاصول يجوز له التحري لانه عجز عما به فصار كالمفازة وقال ابو بكر البلخي منهم الفقيه ابو
جعفر لا يجوز له الصلاة بالتحري وعلل فقال ان هذه نايبة الفقيه فتعتبر بنايبة الدنيا
ولو حدثت به نايبة الدنيا فانه يستغيث بجيران المسجد كذلك ههنا يجب ان
يستغيث بهم وان كان في مسجد نفسه قال بعضهم هو كالبيت لا يجوز له التحري وقال
بعضهم مسجده ومسجد غيره سوا وروى ابو جعفر عن سلام ابن حكيم انه قال محاريب
خراسان كلها منصوبة الى الحجر الاسود والحجر الاسود الى ميسرة الكعبة ومن توجه الى
الكعبة ومال بوجهه الى ميسرة القبلة وقع وجهه الى جبل ابي قبيس ومن مال وجهه
الى يمينها وقع وجهه الى الكعبة ولهذا افضل ان تميل الى يمينها قال ومحاريب الدنيا
كلها نصبت بالتحري حتى منى ولم يزد عليه شيا وهذا خلاف ما نقل عن ابي بكر
الرازي في محراب المدينة انه مقطوع به فانه انما نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالوحي بخلاف ساير البقاع حتى قيل ان محراب منى نصب بالتحري والعلامات وهو اقرب
المواضع الى مكة انتهى وبهذا تبين ان قولهم لغير المكي اصابة جهتها ليس على اطلاقه
بل في غير المدني فان المدني كالمكي يفترض عليه اصابة عينها كما صرح به في السراج
الوهاج ايضا واطلق في الاشتباه فشمل ما اذا كان بمكة او بالمدينة بان كان محبوسا
ولم يكن بحضرته من يساله فصلى بالتحري ثم تبين انه اخطا وروي عن محمد انه لا اعادة
عليه وكان الرازي يقول تلزمه الاعادة لانه تيقن بالخطا اذا كان بمكة او بالمدينة

والاول احسن كذا فى الظهيرية وفى فتاوى قاضيخان رجل صلى فى
المسجد فى ليلة مظلمة بالتحرى فتبين انه صلى الى غير القبلة جازت صلاته لانه
ليس له ان يقرع ابواب الناس للسوال عن القبلة ولا يعرف القبلة بمس الجدران
والحيطان لان الحايط لو كانت منقوشة لا يمكنه تمييز المحراب من غيره وعسى يكون
ثم موذية فجاز له التحرى انتهى وقيد بالاشتباه لانه لو صلى فى الصحرا الى جهة من
غير شك ولا تحر ان تبين انه اصاب او كان اكبر رايه او لم يظهر من حاله شى حتى
ذهب عن الموضع فصلاته جايزة وان تبين انه اخطا او كان اكبر رايه فعليه الاعادة
وقيد بالتحرى لان من صلى ممن اشتبهت عليه بلا تحر فعليه الاعادة الا ان علم بعد
الفراغ انه اصاب لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله وان علم فى الصلاة
انه اصاب يستقبل خلافا لابى يوسف لما ذكرنا فلنا حالته قويت بالعلم وبنا الفتوى
على الضعيف لا يجوز اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحرى ففى الخلاصة والخانية
عن ابى حنيفة انه يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة وفى الذخيرة اختلف المشايخ
فى كفره لانه صارت قبلة فى حقه وفى الظهيرية وظن بعض اصحابنا ان الجهة التى
ادى اليها التحرى قبلة على الحقيقة وعندنا هذا غير مرضى ففيه قول بان كل مجتهد
مصيب للحق لا محالة ولا نقول به لكن المجتهد يخطى مرة ويصيب اخرى انتهى واما
صلاته فلا تجزيه وان اصاب مطلقا خلافا لابى يوسف وفى فتح القدير هى مشكلة
على قولهما لان تعليلهما فى هذه وهو ان القبلة فى حقه جهة التحرى وقد تركها
يقتضى الفساد مطلقا فى صورة ترك التحرى لان ترك جهة التحرى مصدق مع ترك
التحرى وتعليلهما فى تلك بان ما فرض لغيره يشترط مجرد حصوله كالسعى يقتضى
الصحة فى هذه وعلى هذا لو صلى فى ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر
او صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضى او صلى الفرض وعنده ان الوقت لم
يدخل فظهر انه كان قد دخل لا تجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته بناء على دليل
شرعى وهو تحريه فلا ينقلب جايزا اذا ظهر خلافه وهذا التعليل تجرى
فى مسئلة العدول عن جهة التحرى اذا ظهر صوابه وجه يندفع الاشكال
الذى اوردناه لان دليل الشرع على الفساد هو التحرى او اعتقاد الفساد
عن التحرى فاذا حكم بالفساد دليل شرعى لزم وذلك منتف فى صورة ترك التحرى
فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب انما هو لمجرد اعتقاده الفساد
فيواخذ باعتقاده الذى ليس بدليل اذا لم يكن عن تحر وفى فتاوى العتابى تحرى
فلم يقع تحريه على شى قيل يوخر وقيل يصلى الى اربع جهات وقيل يخير وفى
الظهيرية ولو تحرى رجل واستوى الحالان عنده ولم يتعين لشى لكن صلى الى
جهة ان ظهر انه اصاب القبلة جاز وان ظهر انه اخطا فكذلك وان لم يظهر له شى

جازت صلاته وفى الخلاصة وعن محمد لو صلى اربع ركعات الى اربع جهات
جاز واختلف المتاخرون فيما اذا تحول رايه الى الجهة الاولى بالتحرى فمنهم من قال
يتم الصلاة ومنهم من قال يستقبل انتهى وفى القنية لو صلى الى جهة بتحر ثم تحول
رايه فى الركعة الثانية الى جهة اخرى فتحول ثم تذكر انه ترك سجدة من الركعة
الاولى فسدت صلاته وفى الظهيرية ويجوز التحرى لسجدة التلاوة كما يجوز للصلاة
قوله وان اخطا لم يعد لانه اتى بالواجب فى حقه وهو الصلاة الى جهة تحريه
بخلاف من توضا او صلى فى ثوب على ظن انه طاهر ثم تبين انه نجس حيث يعيد
الصلاة لانهما تركا ما امر به وهو الصلاة فى ثوب طاهر على طهارة وهو بدا فى
ما امر به وهو التحرى وفى الكافى ما يدل على جواز التحرى فى الاوانى والثياب
وفيه تفصيل مذكور فى الظهيرية قال ويجوز التحرى فى الثوب الواحد حالة الضرورة
والثوبين والثياب وان كان النجس غالبا وفى الانائين لا يجوز الا رواية عن ابى يوسف
لكن اذا توضا بهما واحدا بعد واحد وصلى ينظر ان توضا بالاول وصلى جاز لان
وضوءه من الاول تحرى منه انه طاهر كما لو قال لامراتيه احداكما طالق ثم وطى احداهما
تعينت الاخرى للطلاق فلما توضا بالثانى ثم صلى ينبغى ان لا تجوز صلاته لانه
توضا بنجس وان لم يحدث ولم يصل بعد ما توضا من الاول حتى توضا بالثانى
قال عامتهم لا يجوز لان اعضاءه صارت نجسة وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لانه
لما لم يجز التحرى عندنا لغلبة النجاسة او لاستوا الطاهر بالنجس يهريق المياه كلها
ويتيمم ويصلى او يخلط المياه كلها حتى يصير المياه كلها نجسة ثم يتيمم احترازا
عن اضاعة المال ولو لم يهرقها اجاز له التيمم قالوا هذا قول ابى حنيفة وقالوا لا
يجوز تيممه الا بعد الاراقة وقال ابن زياد يخلطها ثم يتيمم وان كان عنده ثلاثة
ثلاث اوان احداها نجسة ووقع تحرى كل واحد منهم على اناء جازت صلاتهم
فرادى ولو كان احداهما سور حمار والاخر طاهرا يتوضا بهما ولا يتيمم انتهى قوله
وان علم به فى صلاته استدار اى ان علم بالخطا لان تبدل الاجتهاد بمنزلة تبدل
النسخ وقد روى ان قوما من الانصار كانوا يصلون بمسجد قبا الى بيت المقدس
فاخبروا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة
اذ لا نص على بيت المقدس فى القران فعلم انه كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بالكتاب
وعلى ان حكم النسخ لا يثبت حتى يبلغ المكلف وعلى ان خبر الواحد يوجب العمل كذا
ذكر الشارح وفى كون بيت المقدس ثبت التوجه اليه بالسنة فقط بحث بل فى
القران العظيم ما يدل عليه فانه قال سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم
التى كانوا عليها قال المفسرون هى بيت المقدس ثم مسايل جنس التحرى فى القبلة على
عشرين وجها لانه لا يخلوا اما ان لم يشك ولم يتحر او شك وتحرى او شك ولم يتحر

او تحرى ولم يشك وكل وجه على خمسة لانه اما ان يظهر انه اصاب فى الصلاة
او بعد الفراغ او اخطا فى الصلاة او بعدها اولم يظهر شى اما الاول فان ظهر
انه اخطا لزمه الاستقبال سوا كان فى الصلاة او بعد الفراغ منها وان ظهر انه
اصاب قبل الفراغ ففيه اختلاف فذهب محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال
لان افتتاحه كان ضعيفا وقد قوى حاله بظهور الصواب ولا يبنى القوى على الضعيف
والصحيح كما فى المبسوط والخانية انه لايلزمه الاستقبال لان صلاته كانت جائزة
مالم يظهر الخطا فاذا تبين انه اصاب لا يتغير حاله وان تبين بعد الفراغ انه
اصاب بيقين او باكبر رايه اولم يظهر من حاله شى حتى غاب عن ذلك الموضع
فصلاته جائزة لان الاصل الجواز ولم يوجد مايرفعه واما الثانى وهو ما اذا
شك وتحرى فحكمه ما ذكر فى الكتاب وهو الصحة فى الوجوه الخمسة واما الثالث
وهو ما اذا شك ولم يتحر فهى فاسدة فى الوجوه كلها الا اذا تبين له بعد الفراغ
انه اصاب القبلة بيقين فان اكبر رايه انه اصابها قال قاضى خان اختلفوا فيه
قال شمس الائمة السرخسى الصحيح انه لا تجوز صلاته واما الرابع فهو فاسد الوضع لان
التحرى انما يكون عند الشك فاذا لم يشك لم يتحر فكذا لم يذكره وفى الظهيرية ولو
صلى بالتحرى وخلفه نايم ومسبوق فبعد فراغ الامام تحول رايهما الى جهة اخرى
فالمسبوق يتحول الى الجهة التى وقع تحريه اليها واللاحق تفسد صلاته فيد بتحويل
الراى فى امر القبلة لانه لو تحرى فى الثوبين فصلى فى احدهما بالتحرى ثم تحول
تحريه الى ثوب اخر فكل صلاة صلاها فى الثوب الاول جازت دون الثانى كذا
فى الظهيرية قوله ولو تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم تجزيهم لان القبلة
فى حقهم جهة التحرى وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتدا كما فى جوف الكعبة
فانه لو جهل بعض القوم ظهره الى ظهر الامام صح فقيد بجهلهم اذ لو علم واحد
منهم حال امامه حالة الادا وخالف جهته لم تجز صلاته لانه اعتقد امامه على
الخطا بخلاف جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطيا اذ الكل قبلة ولم يقيد
المصنف بعدم تقدم احد على الامام لان من المعلوم ان من تقدم على امامه فسدت
صلاته كما فى جوف الكعبة لتركه فرض المقام وهذه المسئلة من مسايل الجامع
الصغير وهى فى كتاب الاصل اتم فانه قال لو ان جماعة صلوا فى المفازة عند
اشتباه القبلة بالتحرى وتبين انهم صلوا الى جهات مختلفة فان من تيقن مخالفة
امامه فى الجهة حالة الادا لم تجز صلاته ومن لم يعلم عند الادا فانه يخالف امامه
فى الجهة فصلاته صحيحة فشرطان يكون فى المفازة وهو يدل على ان التحرى
لا يجوز فى القرية والمصر من غير سوال وقد اسلفناه وانما دان علمه بالمخالفة
بعد الادا لا يضر باب صفة الصلاة شروع فى المقصود

المقصود بعد الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف فى اللغة واحد وفى عرف
المتكلمين بخلافه وفى التحرير ان الوصف لغة ذكر ما فى الموصوف من الصفة والصفة
هى ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك
فى ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلاة الاوصاف
النفسية لها وهى الاجزا العقلية الصادقة على الخارجية التى هى اجزا الهوية من القيام
الجزى والركوع والسجود كذا فى فتح القدير وليس هذا من باب قيام العرض بالعرض
لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والبطلان والفسخ
كذا فى غاية البيان وفى السراج الوهاج ثم اعلم انه يشترط لثبوت الشى ستة اشيا
العين وهى ماهية الشى والركن وهو جزء الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشى
ومحل ذلك الشى وشرطه وسببه فلا يكون الشى ثابتا الا بوجود هذه الاشيا الستة
فالعين هنا الصلاة والركن القيام والقراءة والركوع والسجود والمحل للشى هو الادمى
المكلف والشرط هو ما تقدم من الطهارة وغيرها والحكم جواز الشى وفساده وثوابه
والسبب الاوقات ومع صفة الصلاة اى ماهية الصلاة قوله فرضها التحريمة
اى مالابد منه فيها فان الفرض شرعا لزم فعله بدليل قطعى اعم من ان يكون شرطا
او ركنا والتحريم جعل الشى محرما وخصت التكبيرة الاولى بها لانها تحرم الاشيا المباحة
قبل الشروع بخلاف ساير التكبيرات والدليل على فرضيتها قوله تعالى وربك فكبر
جا فى التفسير ان المراد به تكبيرة الافتتاح ولان الامر للايجاب وما وراها ليس بفرض
فتعين ان يكون مراده لئلا يودى الى تعطيل النص وما رواه ابو داود وغيره
عن على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال مفتاح الصلاة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ثم اختلفوا هل هى شرط او ركن ففى الكافى
هى شرط فى اصح الروايتين وجعله فى البدايع قول المحققين من مشايخنا وفى غاية
البيان قول عامة المشايخ وهو الاصح واختار بعض مشايخنا منهم عصام بن يوسف
والطحاوى انها ركن وبه قال الشافعى لانها ذكر مفروض فى القيام فكان ركنا كالقراءة
ولهذا اشترط لها ما شرط لساير الاركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ووجه
الاصح وهو المذهب عطف الصلاة عليها فى قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ومقتضى
العطف المغايرة والمغايرة وان كانت ثابتة على القول بركنيتها ايضا لانه حينئذ يكون
من باب عطف الكل على الجزء وهو نظير عطف العام على الخاص لكن جوازه
لنكتة بلاغية وهو غير ظاهر هنا فيلزم ان لا يكون التكبير منها فهى شرط وهو
المطلوب ومراعاة الشرايط المذكورة ليس لها بل للقيام المتصل بها وهو ركن ان
سلمنا مراعاتها والا فهو ممنوع لتقدم المنع على التسليم اولى كذا فى التلويح فالاولى
ان يقال لا نسلم مراعاتها فانه لو احرم حامل نجاسة فالقاها عند فراغه منها وكذا لو احرم الى آخره ولين سلمنا فهى ليس لها بل الى آخره

مطلب يشترط لثبوت الشى ستة اشياء

فانه لو احرم حاملا للنجاسة فالقاها عند فراغه منها او منحرفا عن القبلة فاستقبلها
عند الفراغ منها او مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير وشرع
في التكبير قبل ظهور الزوال ثم ظهر عند فراغه منها جاز وفي الحاوي والذي يويد
انها شرط انعقاد الجمعة مع عدم مشاركة القوم الامام فيها وثمرة الاختلاف تظهر
في بنا النفل على تحريمة الفرض فيجوز عند القايلين بالشرطية ولا يجوز عند القايلين
بالركنية وقول الشارح انه يجوز باجماع بين اصحابنا فيه نظر فان القايلين بالركنية
من اصحابنا لا يجوزونه واما بنا الفرض على الفرض او على النفل فهو جايز عند
صدر الاسلام لما علمت انها شرط كالطهارة ولا يجوز على الظاهر من المذهب لان النية
ليست من الاركان ومع هذا لا يجوز ادا صلاة بنية صلاة اخرى اجماعا واما ادا النفل
بتحريمة النفل فلا شك في صحته اتفاقا لما ان الكل صلاة واحدة بدليل ان القعود لا
يفترض الا في اخرها على الصحيح وقولهم ان كل ركعتين من النفل صلاة لا يعارضه
لانه في احكام دون اخرى وفي المحيط الاخرس والامي افتتحا بالنية اجزاهما لانهما
اتيا باقصى ما في وسعهما وما في شرح منية المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان عندنا
وهو الصحيح ولو قال المصنف فرضها التحريمة قايما لكان اولى لان الافتتاح لا يصح الا
في حالة القيام حتى لو كبر قاعدا ثم قام لا يصير شارعا لان القيام فرض حالة
الافتتاح كما بعده ولو جا الى الامام وهو راكع فحنى ظهره ثم كبر ان كان الى القيام
اقرب يصح وان كان الى الركوع اقرب لا يصح ولو ادرك الامام راكعا فكبر قايما
وهو يريد تكبيرة الركوع جازت صلاته لان نيته لغت فبقي التكبير حالة القيام ولو
كبر قبل امامه لا يجوز صلاته ما لم يجدد لانه اقتدى بمن ليس في الصلاة فلا يدخل
في صلاته ولا في صلاة نفسه على الصحيح لانه قصد المشاركة وهي غير صلاة
الانفراد ولو افتتح بالله قبل امامه لم يصر شارعا في صلاة نفسه قبل شروع
الامام ولو مد الامام التكبير وحذف رجل خلفه ففرغ قبل فراغ الامام اجزاه على
قياس قولهما وعلى قول ابي يوسف لا يجزيه ولو كبر المؤتم ولم يعلم انه كبر قبل الامام
او بعده فان كان اكبر رايه انه كبر قبله لا يجزيه والا اجزاه لان امره محمول على الصلاح
حتى يتبين الخطا بيقين او بغالب الظن كذا في المحيط وذكر الشارح في باب الاحرام
ان الشروع في الصلاة بالنية عند التكبير لا بالتكبير قوله والقيام لقوله تعالى
وقوموا لله قانتين اي مطيعين والمراد به القيام في الصلاة باجماع المفسرين والمراد
بقولهما بقولهما ان الشروع يصح بالله بدون اكبر وقال ابو يوسف لا يصح الا بهما كما
صرح به في التجنيس هنا وبهذا اعلم ان ما في فتح القدير من قوله ففرغ الامام قبله
سبق قلم والصواب ففرغ المقتدي قبله اي قبل تكبير الامام كما في التجنيس والمحيط
وقوله او كبر قبله غير عالم بذلك سهو لان المقتدي اذا كبر قبل الامام لا يقال فيه جاز

جاز في قياس قولهما لا قول ابي يوسف وانما حكمه ما ذكرناه عن المحيط وكذا ذكر
في التجنيس مسئلة ما اذا مد الامام التكبير ولم يضم اليها مسئلة ما اذا كبر قبله
وهو فرض في الصلاة للقادر عليه في الفرض وما هو ملحق به واتفقوا على ركنيته
وحد القيام ان يكون بحيث اذا مد يديه لا ينال ركبتيه كذا في السراج الوهاج
ثم اعلم ان قولهم ان القيام فرض في الفرض للقادر عليه ليس على عمومه بل يخرج
منه مسئلة يستوي القيام والقعود للقادر على القيام ومسايل يتعين فيها ترك
القيام اما الاولى فما صرحوا به في باب صلاة المريض ان المريض لو قدر على القيام
دون الركوع والسجود فانه مخير بين القيام والقعود وان كان القعود افضل فقد
سقط عنه القيام مع قدرته عليه واما الثانية فمنها ما في الذخيرة والمحيط في رجل
ان صام رمضان يضعفه ويصلي قاعدا وان افطر يصلي قايما فانه يصوم ويصلي
قاعدا ومنها ما في منية المصلي شيخ كبير اذا قام سلس بوله او به جراحة تسيل وان
جلس لا تسيل يصلي جالسا فالجارحة حتى لو صلى قايما لا يجوز ومنها ما فيها
ايضا لو كان الشيخ بحال لو صلى قايما ضعف عن القراءة يصلي قاعدا بقراءة ومنها
ما في الخلاصة وغيرها لو كان بحال لو صلى منفردا يقدر على القيام ولو صلى مع
الامام لا يقدر فانه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا وهو الاصح كما في المجتبى لانه عاجز
عن القيام حالة الادا وهي المعتبرة وصحح في الخلاصة انه يصلي في بيته قايما وبه
يفتى واختار في منية المصلي القول الثالث وهو انه يشرع قايما ثم يقعد فاذا جا
وقت الركوع يقوم ويركع والاشبه ما صححه في الخلاصة لان القيام فرض لا يجوز تركه
لاجل الجماعة التي هي سنة بل يعد هذا عذرا في تركها وقد علم مما ذكرناه ان ركنية
القراءة اقوى من ركنية القيام وسياتي ما فيه قوله والقراءة لقوله تعالى فاقروا
ما تيسر من القران وحكى الشارح الاجماع على فرضيتها وهكذا في غاية البيان حتى ادعى
ان ابا بكر الاصم القايل بالسنية خرق الاجماع وهو دليل على انعقاد الاجماع قبله
واختلف في كونها ركنا فذهب الغزنوي صاحب الحاوي القدسي الى انها ليست
بركن والجمهور الى انها ركن غير انهم قسموا الركن الى اصلي وهو ما لا يسقط الا
لضرورة وزايد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة وجعلوا
القراءة من هذا القسم فانها تسقط عن المقتدي بالاقتدا عندنا وعن المدرك في
الركوع بالاجماع وقد تعقب كون الركن يكون زايدا فان الركن ما كان داخل الماهية
فكيف يوصف بالزيادة واجاب الاكمل في شرح البزدوي بانها باعتبار تسميته ركنا
باعتبار قيام ذلك الشي به في حال بحيث يستلزم انتفاوه انتفاه وتسميته زايدا
فلقيامه بدونه في حالة اخرى بحيث لا يستلزم انتفاوه انتفاه والمنافاة بينهما انما
هي باعتبار واحد وهذا لان الماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها الشارع تارة باركان

واخرى باقل منها فان قيل فيلزمهم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زايدا فى
الوضوء فالجواب ان الزايد هو ما اذا سقط لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل
فليس بزايد انتهى وبهذا اخرج الجواب عن بقية اركان الصلاة فانها تسقط
مع انها ليست بزوايد لوجود الخلف لها وذكر فى التلويح ان معنى الركن الزايد
هو الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع وهذا قد يكون
باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان او باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن
الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل انتهى وقد علم مما ذكرناه ان القيام ركن اصلى
والقراءة ركن زايد مع ان القراءة اقوى منه بدليل الفرع الذى ذكرناه عنهم فى
بحث القيام وقد يقال انما اوجبوا عليه القعود مع القراءة لان القيام له بدل
وهو القعود والقراءة لا بدل لها وقد خالف ابن الملك فى شرح المجمع الجم الغفير
وجعل القراءة ركنا اصليا وحد القراءة تصحيح الحروف بلسانه بحيث يسمع نفسه
على الصحيح وسيأتى بيان الخلاف فيه وقدر الفرض فى الفرض وفى النفل فى
فصل القراءة ان شاء الله تعالى قوله والركوع والسجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا
وللاجماع على فرضيتهما وركنيتهما واختلفوا فى حد الركوع ففى البدايع اكثر الكتب القدر
المفروض من الركوع اصل الانحناء والميل وفى الحاوى فرض من الركوع انحناء
الظهر وفى منية المصلى الركوع طأطأة الراس ومقتضى الاول انه لو طأطأ راسه
ولم يحن ظهره اصلا مع قدرته عليه لا يخرج عن عهدة فرض الركوع وهو حسن
كذا فى شرح منية المصلى ومنها الاحدب اذا بلغت حدوبته الى الركوع يخفض
راسه فى الركوع فانه القدر الممكن فى حقه وحقيقة السجود وضع بعض الوجه
على الارض مما لا سخرية فيه فدخل الانف وخرج الخد والذقن واما اذا رفع قدمه
فى السجود فان السجود مع رفع القدمين بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال
وسيأتى انه يكفيه وضع اصبع واحدة وانه يصح الاقتصار على الجبهة وعلى الانف
وحده وبيان الخلاف فى ذلك وبما قررناه علم ان تعريف بعضهم السجود بوضع
الجبهة ليس بصحيح لان وضعها ليس الركن لانه يجوز الاقتصار على الانف من
غير عذر عند ابى حنيفة وان كان الفتوى على قولهما والمراد من السجود السجدتان
فاصله ثابت بالكتاب والسنة والاجماع وكونه مثنى فى كل ركعة بالسنة والاجماع
وهو امر تعبدى لم يعقل له معنى على قول اكثر مشايخنا تحقيقا للابتلاء ومن مشايخنا
من يذكر له حكمة فقيل انما كان مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن
نسجد مرتين ترغيما له وقيل الاولى لامتثال الامر والثانية ترغيما له حيث لم
يسجد استكبارا وقيل الاولى لشكر الايمان والثانية لبقائه وقيل فى الاولى اشارة
الى انه خلق من الارض وفى الثانية الى انه يعاد اليها وقيل لما اخذ الميثاق على ذرية

ذرية ادم امرهم بالسجود تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقى الكفار
فلما رفع المسلمون رؤوسهم رأوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا للتوفيق كما
ذكره شيخ الاسلام قوله والقعود الاخير قدر التشهد وهى فرض باجماع العلماء
وقد روى الشيخان وغيرهما من طرق عديدة عن الصحابة رضى عنهم ان النبى
صلى الله عليه وسلم حين علم الاعرابى المسيء صلاته اركان الصلاة الى ان قال
فاذا رفعت راسك من اخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتك قال
الشيخ قاسم فى شرح الدرر قد وردت ادلة كثيرة بلغت مبلغ التواتر على ان
القعدة الاخيرة فرض وفى فتح القدير ان قوله تعالى وربك فكبر وقوموا لله
قانتين اركعوا واسجدوا اوامر المستفاد منها وجوب المذكورات فى الصلاة وهى
لا تنفى اجمال الصلاة اذ الحاصل حينئذ ان الصلاة فعل يشتمل على هذه بقى كيفية
ترتيبها فى الاداء وهل الصلاة هذه فقط او مع امور اخر وقع البيان فى ذلك
بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة
والمواظبة من غير ترك مرة دليل الوجوب فاذا وقعت بيانا للفرض اعنى الصلاة
المجمل كان متعلقها فرضا بالضرورة ولو لم يقم الدليل فى غيرها من الافعال على سنيته
لكان فرضا ولو لم يلزم تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد فى الفاتحة والطمانينة
وهو نسخ للقاطع بالظنى لكانا فرضين ولولا انه عليه السلام لم يعد الى القعدة
الاولى لما تركها ساهيا ثم علم لكانت فرضا فقد علمت عرفت ان بعض الصلاة عرف
بتلك النصوص ولا اجمال فيها وانه لا يبقى الاجمال فى الصلاة من وجه اخر فما
تعلق بالافعال نفسها لا يكون بيانا فان كان ناسخا للاطلاق وهو قطعى نسخ للعلم
بانه صلى الله عليه وسلم قاله وهو ادرى بالمراد وان لم يكن قطعيا لم يصلح لذلك
والا لزم تقديم الظنى عند معارضة القطعى وهو لا يجوز فى قضية العقل ومن
ما ذكرنا كان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لانه بينها كذلك
انتهى وقوله قدر التشهد بيان لقدر الفرض منها وهو الاصح للعلم بان شرعيتها القراءة
واقل ما ينصرف اليه اسم التشهد عند الاطلاق ذلك وعلى هذا يتأتى اشكال وهو
ان كون ما شرع لغيره بمعنى ان المقصود من شرعيته غيره يكون اكد من ذلك
الغير مما لم يعهد بل وخلاف المعقول فاذا كان شرعية القعدة للذكر او السلام
كانت دونهما فالاولى ان يعين سبب شرعيتها الخروج كذا فى فتح القدير وذكر
الولوالجى فى اخر فتاواه من مسائل متفرقة رجل صلى اربع ركعات وجلس جلسة
خفيفة فظن ان ذلك ثالثة فقام ثم تذكر فجلس وقرأ بعض التشهد وتكلم ان كان
كل الجلستين مقدار التشهد جازت صلاته وان كانت اقل فسدت انتهى وبهذا
علم ان القعود قدر التشهد لا يشترط فيه الموالاة وعدم الفاصل ثم بعد الاتفاق

على فرضيتها اختلفوا في ركنيتها فقال بعضهم هي ركن من الاركان الاصلية
قال في البدايع واليه مال عصام بن يوسف والصحيح انها ليست بركن اصلي
لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود
دون توقف على القعود فعلمنا انها شرعت للخروج وهذا لان الصلاة افعال و
ضعت للتعظيم وهي بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب الاستراحة فتمكن الخلل
في كونها ركنا اصليا ولم ار من تعرض لثمرة هذا الاختلاف قوله والخروج بصنعه
اي الخروج من الصلاة قصدا من المصلي بقول او عمل بنا في الصلاة بعد تمامها فرض
سواء كان ذلك قوله عليه السلام عليكم ورحمة الله كما تعينه لذلك هو الواجب او
كان فعلا مكروها كراهة تحريم ككلام الناس والاكل والشرب ومشي وانما كان مكروها
كراهة تحريم لكونه مفوتا للواجب وهو السلام وهذا الفرض مختلف فيه فما ذكره
المصنف انما هو تخريج ابي سعيد البردعي فانه فهم من قول ابي حنيفة بالفساد
في المسايل الاثني عشرية ان الخروج منها بفعله فرض وعلل له بان اتمامها فرض
بالاجماع واتمامها بانهايها وانهاوها لا يكون الا بمنافيها لان ما كان منها لا ينهيها
وتحصيل المنافي صنع المصلي فيكون فرضا وفهم من قولهما بعدم الفساد فيها بانه
ليس بفرض وعلل له بان الخروج بصنعه لو كان فرضا لتعين بما هو قربة كساير فرايض
الصلاة وذلك منتف لانه قد يكون بما هو معصية كالقهقهة والحدث والكلام العمد
فلا يجوز وصفه بالفرض وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم في ان الخروج بفعل
المصلي ليس بفرض ولم يرو عن ابي حنيفة بل هو حمل من ابي سعيد لما ذكرناه
وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بما هو قربة وسياتي وجه الفساد عنده في
المسايل المذكورة في محله ان شاء الله تعالى وصحح الشارح وغيره قول الكرخي وفايدة
الخلاف على راي البردعي تظهر فيما اذا سبقه الحدث بعد ما قعد قدر التشهد
في القعدة الاخيرة فان صلاته تامة فرضا عندهما وعند ابي حنيفة لم تتم صلاته
فرضا فيتوضا ويخرج منها بفعل مناف لها فلو لم يتوضا ولم يات بالسلام حتى
اتى بمناف فسدت عنده لا عندهما واكتفوا على الوضوء والسلام كذا في منية المصلي
وشرحها وفيه نظر سنذكره ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان هذه الفرايض المذكورة
اذا اتى بها نايما فانها لا تحتسب بل يعيدها كما اذا قرا نايما او ركع نايما وهذه
وهذه المسئلة يكثر وقوعها لا سيما في التراويح كذا في منية المصلي والحاصل انهم
اختلفوا في ان قراءة النايم في صلاته هل يعتد بها فقيل نعم واختاره الفقيه
ابو الليث لان الشارع جعل النايم كالمستيقظ في الصلاة تعظيما لامر المصلي واختار
فخر الاسلام وصاحب الهداية وغيرهما انها لا تجوز ونص في المحيط والمبتغى على
انه الاصح لان الاختيار شرط اداء العبادة ولم يوجد حالة النوم قال في فتح القدير

القدير والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتدا الصلاة
وهو كاف الا ترى انه لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول انه تجزيه
انتهى وهذا يفيد انه لو ركع وسجد حالة النوم تجزيه وقد نصوا على انه لا تجزيه
قال في المبتغى ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا انتهى وفرقهم بين القراءة والركوع و
السجود ركن اصلي بخلاف القراءة لا تجري نفعا وعرف من هذا ايضا جواز القيام
حالة النوم ايضا وان نص بعضهم على عدم جوازه واما القعدة الاخيرة نايما ففي
منية المصلي اذا نام في القعدة الاخيرة كلها فلما انتبه عليه ان يقعد قدر التشهد
وان لم يقعد فسدت صلاته ويخالفه ما في جامع الفتاوى انه لو قعد قدر التشهد
نايما يعتد بها وعلل له في التحقيق للشيخ عبد العزيز البخاري بانها ليست بركن
ومبناها على الاستراحة فيلايمها النوم فيجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف ساير
الافعال فان مبناها على المشقة فلا تتادى في حالة النوم ويترجح ايضا بما رجحه
المحقق في فتح القدير فيما لو قرا نايما ثم في قولهم لو ركع نايما اشارة الى انه لو ركع
فنام في ركوعه انه تجزيه وهو كذلك بل في المبتغى جاز اجماعا وفي المحيط
لو نام في ركوعه وسجوده لا يعيد شيا لان الرفع والوضع حصل بالاختيار ثم اعلم
انه يتفرع على اشتراط الاختيار في اداء هذه الافعال المفروضة ان النايم في
الصلاة لو اتى بركعة تامة تفسد صلاته لانه زاد ركعة لا يعتد بها والمسئلة في المحيط
ايضا والله سبحانه الموفق للصواب قوله وواجبها قراءة الفاتحة وقالت الايمة
الثلاثة انها فرض لما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يقرا
بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران وما في الصحيحين من
قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة
ثم اقرا ما تيسر معك من القران فقد امر الله ورسوله بقراءة القران مطلقا ووافق
نص الكتاب القطعي نص السنة فلا يجوز نص تقييد نص الكتاب القطعي بما
روي من السنة مع ما فيه من كونه ظني الثبوت والدلالة او ظني الثبوت فقط
بنا على ان النفي متسلط على الصحة لان تقييد اطلاق نص الكتاب بخبر الواحد
نسخ له وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للقطعي بل يوجب العمل به وايضا ثبت عنه
المواظبة على قراءة الفاتحة فيها ولم يقم دليل على تعيينها للفرضية والمواظبة
وحدها كذلك من غير ترك ظاهر تفيد الوجوب فلا تفسد الصلاة بتركها
عامدا او ساهيا بل يجب عليه سجود السهو في السهو جبرا للنقصان الحاصل بتركها
سهوا والاعادة في العمد والسهو اذا لم يسجد ليكون مؤداه اداء مكروها كراهة تحريم
وهذا هو الحكم في كل واجب تركه عامدا او ساهيا وبهذا ظهر ضعف ما في المجتبى
من قوله قال اصحابنا اذا ترك الفاتحة في الصلاة يومر باعادة الصلاة ولو

ترك قراءة السورة لا يؤمر بالاعادة انتهى اذ لا فرق بين واجب وواجب الا ان
يقال انه ترك السورة وقرا ثلاث ايات وهو بعيد جدا ثم اعلم انهم قالوا في باب
سجود السهو انه لو ترك اكثر الفاتحة يجب عليه سجود السهو ولو ترك اقلها
لا يجب فظاهره ان الفاتحة بتمامها ليست واجبة انما الواجب اكثرها ولا يعرى
عن تامل ثم الفاتحة واجبة في الاوليين من الفرض وفي جميع ركعات النفل
والوتر والعيدين واما في الاخريين من الفرض فسنة كما ياتي وفي القنية يخاف
المصلي فوت الوقت ان قرا الفاتحة والسورة يجوز ان يقرا في كل ركعة باية
في جميع الصلوات ان خاف فوت الوقت بالزيادة انتهى ثم الفاتحة واجبة في
الاوليين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر والعيدين واما في الاخريين
من الفرض فسنة كما ياتي قوله وضم سورة وعند الائمة الثلاثة سنة ولهما
رواية الترمذي مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرا بالحمد وسورة في فريضة او غيرها
اطلق السورة واراد بها ثلاث ايات لان اقل سورة في كتاب الله تعالى ثلاث
ايات قصار كسورة انا اعطيناك الكوثر ولم يرد السورة بتمامها بدليل ما سياتي
صريحا في كلامه وهذا الضم واجب في الاوليين من الفرض وفي جميع ركعات
النفل والوتر كالفاتحة واما في الاخريين لا يكون مكروها كما نقله في غاية
البيان عن فخر الاسلام وسياتي باوضح من هذا ان شاء الله تعالى قوله
وتعيين القراءة في الاوليين اي وتعيين الاوليين من الثلاثية والرباعية المكتوبتين
للقراءة المفروضة حتى لو قرا في الاخريين من الرباعية دون الاوليين او اخذى
الاوليين واحدى الاخريين ساهيا وجب عليه سجود السهو بناء على ان محل القراءة
المفروضة الاوليان عينا وهو الصحيح كما سياتي في باب الوتر والنوافل وعلى
القول بعدم التعيين لا فرضا ولا واجبا لا يجب سجود السهو وسياتي تضعيفه ثم
اعلم ان في مسئلة القراءة الواجبة واجبين اخرين ولم يذكرهما المصنف احدهما
وجوب تقديم الفاتحة على السورة لثبوت المواظبة منه صلى الله عليه وسلم
كذلك حتى قالوا لو قرا حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا ثم تذكر يقرا الفاتحة
ثم السورة ويلزمه سجود السهو وفي كلام المصنف ما يشير الى ذلك حيث قال وضم
سورة لانه يفيد تقديم الفاتحة لان المضموم الى شيء يقتضي تاخره عنه ثانيهما
الاقتصار في الاوليين على قراءة الفاتحة مرة واحدة في كل ركعة حتى اذا قراها
في ركعة منهما مرتين وجب عليه سجود السهو كذا في الذخيرة وغيرها لكن في فتاوى
قاضي خان تفصيل وهو انه اذا قراها مرتين على الولاء وجب السجود وان فصل
بينهما بالسورة لا يجب واختاره في المحيط والظهيرية والخلاصة وصححه الزاهدي
والخلاصة لما اشار اليه في الذخيرة من لزوم تاخير الواجب وهو السورة على

على التقدير الاول دون الثاني فان الركوع ليس واجبا اثر السورة فانه لو جمع
بين سور بعد الفاتحة لم يجب عليها شيء قوله ورعاية الترتيب في فعل مكرر
اطلقه هنا وقيده في الكافي بالمتكرر في كل ركعة كالسجدة حتى لو ترك السجدة
الثانية وقام الى الركعة الثانية لا تفسد صلاته وزاد عليه الشارح او يكون متكررا
في جميع الصلاة كعدد الركعات فان ما يقضيه المسبوق بعد فراغ الامام اول صلاته
عندنا ولو كان الترتيب فرضا لكان اخرا انتهى وهو مردود فان ما يقضيه المسبوق
اول صلاته حكما لا حقيقة وايضا ليس هو اول صلاته مطلقا بل اولها في حق
القراءة واخرها في حق التشهد على ما ياتي ولا يصح ان يدخل تحت الترتيب الواجب
اذ لا شيء على المسبوق ولا نقص في صلاته اصلا فلذا اقتصر المصنف على المتكرر
في كل ركعة وانما كان واجبا لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب
فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته وهو ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم من قوله
ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ثم قال المصنف في الكافي اما ترتيب القيام على
الركوع وترتيب الركوع على السجود ففرض لان الصلاة لا توجد الا بذلك وهكذا ذكر
الشارح وشراح الهداية وعللوا له بان ما اتحدت شرعيته يراعى وجوده صورة
ومعنى في محله لانه كذلك شرع فاذا غيره فقد قلب الفعل وعكسه وقلب المشروع
باطل ولا كذلك ما تعددت شرعيته وقال المصنف في الكافي في باب سجود السهو
ان سجود السهو يجب باشياء منها تقديم ركن بان ركع قبل ان يقرا او سجد قبل ان يركع
ثم قال اما التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب واجبة عندنا خلافا لزفر
فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب وهو ظاهر في التناقض على ما قيل وقد
وقع نظيره في الذخيرة حتى استدل به صدر الشريعة في شرح الوقاية على ان الترتيب
بين القراءة والركوع واجب بدليل وجوب سجود السهو بتركه حتى قال وليس فيما
تكرر قيد يوجب نفي الحكم عن ما عداه فان مراعاة الترتيب في الاركان التي لا تتكرر
في كل ركعة واحدة ايضا واجب لانهم قالوا يجب سجود السهو بتقديم ركن واورد
النظيرة الركوع قبل القراءة وسجدة السهو لا تجب الا بترك الواجب فعلم ان
الترتيب بين الركوع والقراءة واجب مع انهما غير مكررين في ركعة واحدة فعلم
ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا ويخطر ببالي ان المراد بما تكرر في الصلاة احترازا
عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة
فان مراعاة الترتيب في ذلك فرض انتهى وليس كما ظن وليس بين الكلامين تناقض
لان قولهم هنا بان هذا الترتيب شرط معناه ان الركن الذي هو فيه يفسد
بتركه حتى اذا ركع بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع كما صرح به في النهاية
فيلزمه اعادة السجود وقولهم في سجود السهو بان هذا الترتيب واجب معناه

ان الصلاة لا تفسد بترك الترتيب اذا اعاد الركن الذى اتى به فاذا اعاده فقد
ترك الترتيب صورة فيجب عليه سجود السهو فالحاصل ان المشروع فرضا فى الصلاة
اربعة انواع ما يتحد فى كل الصلاة كالقعدة او فى كل ركعة كالقيام والركوع او ما
يتعدد فى كلها كالركعات او فى كل ركعة كالسجود فالترتيب شرط بين فى كل الصلاة
وجميع ما سواه مما يتعدد فى كلها كالركعات او فى كل ركعة وما يتحد فى كل ركعة حتى
لو تذكر بعد القعدة قبل السلام او بعده قبل ان ياتى بمفسد ركعة او سجدة صلبية
او للتلاوة فعلها واعاد القعدة وسجد للسهو ولو تذكر ركوعا قضاه وقضى ما بعده
من السجود او قياما او قراءة صلى ركعة تامة وكذا يشترط الترتيب بين ما يتحد
فى كل ركعة كالقيام والركوع وكذا قلنا انا فى ترك القيام والركوع انه يصلى
ركعة تامة واذا عرف هذا فقوله فى النهاية الترتيب ليس بشرط بين ما يتحد
فى كل الصلاة يعنى الركعات او يتحد فى كل ركعة وبين ما يتعدد فى كل ركعة ليس
على اطلاقه بل بين السجود والمتحد فى كل ركعة تفصيل ان كان سجود ذلك الركوع
بان يكون ركوعا وسجودا من ركعة واحدة فالترتيب شرط وان كان ركوعا من ركعة
وسجودا من اخرى بان تذكر فى ركوع ركعة قبل ركوع هذه السجدة قضى الركوع
وسجدتيه وان تذكر على العكس بان تذكر فى ركوع انه لم يسجد فى الركعة قبلها
سجدها وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه ففى الهداية انه لا تجب الاعادة
بل تستحب معللا بان الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الافعال والذى فى فتاوى
قاضى خان وغيره انه يعيد معللا بانه ارتفض بالعود الى ما قبله من الاركان لانه
قبل الرفع منه يقبل الرفض ولهذا ذكر فيما لو تذكر سجدة بعد ما رفع من الركوع
انه يقضيها ولا يعيد الركوع لانه بعد ما تم بالرفع لا يقبل الرفض فعلم ان الاختلاف
فى اعادته ليس بناء على اشتراط الترتيب وعدمه بل على ان الركن المتذكر فيه هل
يرتفض بالعود الى ما قبله من الاركان اولا وفى الكافى للحاكم افتتح الصلاة وقرا
وركع ولم يسجد ثم قام فقرا وسجد ولم يركع فهذا انه صلى ركعة وكذلك ان ركع
اولا ثم قرا وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة وكذلك ان سجد اولا سجدتين
ثم قام فقرا فى الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرا وسجد فى الثالثة ولم يركع فانما
صلى ركعة واحدة وكذلك ان ركع فى الاولى ولم يسجد ثم سجد فى الثالثة ولم يركع
فانما صلى واحدة انتهى كذا فى فتح القدير ثم اعلم ان فى كل موضع يشترط فيه الترتيب
وقلنا يفسد بتركه الركن الذى هو فيه كما قدمنا هل تفسد الصلاة بالكلية ينظر
ان كانت الزيادة ركعة تامة تفسد لما ان الركعة لا تقبل الرفض حتى يراعى الترتيب
المشروط برفضها واما ان كانت الزيادة ما دون الركعة فلا تفسد اليه اشار فى النهاية
قوله وتعديل الاركان وهو تسكين الجوارح فى الركوع والسجود حتى تطمئن مفاصله

مفاصله وادناه مقدار تسبيحة وهو واجب على تخريج الكرخى وهو الصحيح
كما فى شرح المنية وسنة على تخريج الجرجانى وفرض على ما نقله الطحاوى
عن الثلاثة والذى على نقله الجم الغفير انه واجب عند ابى حنيفة ومحمد
فرض عند ابى يوسف مستدلين له ولمن وافقه بحديث المسىء صلاته حيث
قال ارجع فصل فانك لم تصل ثلاث مرات وامره له بالطمانينة فالامر بالاعادة
لا يجب الا عند فساد الصلاة ومطلق الامر يفيد الافتراض وبما اخرجه اصحاب
السنن الاربعة مرفوعا لا تجزى صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه فى الركوع والسجود
ودونهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا لفظان خاصان معلوم معناهما فلا تجوز
الزيادة عليها بخبر الواحد لانه لا يصلح ناسخا للكتاب ويصلح مكملا فيحمل امره
بالاعادة والطمانينة على الوجوب ونفيه للصلاة على نفى كمالها لنفى الاجزاء فى
الحديث الثانى على نفى الاجزاء الكامل ويدل عليه اخر حديث المسىء صلاته فانه
قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من
صلاتك فقد سماها صلاة والباطلة ليست صلاة ولانه تركه عليه السلام بعد اول
ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت من اول ركعة وبعد الفساد لا يحل
المضى فى الصلاة وتقريره عليه السلام من الادلة الشرعية ويدل على وجوبها المواظبة
عليها وبهذا يضعف قول الجرجانى ولهذا سئل محمد عن تركها فقال انى اخاف ان
لا تجوز وعن السرخسى من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال
تلزمه ويكون الفرض هو الثانى ولا اشكال فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل
صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله
الثانى يقتضى عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال
المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما
علم سبحانه انه سيوقعه كذا فى فتح القدير وقد يقال ان قول ابى يوسف بالفرضية
مشكل لانه وافقهما فى الاصول ان الزيادة على الخاص بخبر الواحد لا تجوز فكيف
استقام له القول بالجواز هنا ولهذا والله اعلم قال المحقق ابن الهمام ويحمل قول
ابى يوسف بالفرضية على الفرض العملى وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى ويؤيده
ان هذا الخلاف لم يذكر فى ظاهر الرواية على ما قالوا كما فى شرح منية المصلى لم
يذكر صاحب الاسرار خلاف ابى يوسف وانما قال قال علماؤنا الطمانينة فى الركوع
والسجود وفى الانتقال من ركن الى ركن ليس بركن وكذلك الاستواء بين السجدتين
وبين الركوع والسجود انتهى وينبغى ان يحمل ما ذهب اليه الطحاوى من الافتراض على
الفرض العملى كما قررناه ليوافق اصول اهل المذهب والا فالاشكال اشد وقيد بالطمانينة
فى الاركان اى الركوع والسجود لان الطمانينة فى القومة والجلسة سنة عند ابى حنيفة

ومحمد بالاتفاق وعند ابى يوسف فرض كما تقدم وفى شرح الزاهدى ما يدل على وجوبها عندهما كوجوبها فى الاركان فانه قال وذكر صدر القضاة وا تمام الركوع والكمال كل ركن واجب عند ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف والشافعى فرض وكذلك رفع الراس من الركوع والانتصاب والقيام والطمانينة فيه فيجب ان يكمل الركوع حتى يطمئن كل عضو منه ويرفع راسه من الركوع حتى ينتصب قائما ويطمئن كل عضو منه وكذا فى السجود ولو ترك شيا من ذلك شيا ناسيا يلزمه سجدتا السهو ولو تركها عمدا يكره اشد الكراهة ويلزمه ان يعيد الصلاة انتهى وهو يدل على وجوب القومة والجلسة وسياتى التصريح بينهما ومقتضى الدليل وجوب الطمانينة الاربعة ووجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله وللامر فى حديث المسىء صلاته وفى فتاوى قاضى خان فى فصل ما يوجب السهو قال المصلى اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته فى قول ابى حنيفة ومحمد وعليه السهو انتهى وفى المحيط لو ترك تعديل الاركان والقومة التى بين الركوع والسجود ساهيا لزمه سجود السهو انتهى فيكون حكم الكل هو مختار المحقق بن الهمام وتلميذه ابن امير حاج حتى قال انه الصواب والله الموفق للصواب قوله والقعود الاول كان النبى صلى الله عليه وسلم واظب عليه فى جميع العمر وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام هنا لانه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قام الى الثالثة فسبح له فلم يرجع صححه الترمذى ولو كان فرضا لرجع وما فى الكتاب من الوجوب قول الجمهور وهو الصحيح وعند الطحاوى والكرخى هى سنة وفى البدايع واكثر مشايخنا يطلقون عليها اسم السنة اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا اولان السنة المؤكدة فى معنى الواجب وهذه القعدة للفصل بين الشفعين واراد بالاول غير الاخر لا الفرد السابق اذ لو اريد به السابق لم يفهم حكم القعدة الثانية التى ليست اخيرة لان القعدة فى الصلاة قد تكون اكثر من ثنتين فان المسبوق بثلاث فى الرباعية يقعد ثلاث قعدات كلها الاولى والثانية واجب والثالثة وهى الاخيرة وهى فرض كما ياتى بيانه فى مسائل المسبوق ان شاء الله تعالى ولم ارتبه على هذا وسياتى ان شاء الله تعالى عن خزانة الفقه ان القعود فى الصلاة قد يكون عشر مرات قوله والتشهد اى الاول والثانى وفى بعض نسخ النقاية والتشهدان بلفظ التثنية للمواظبة الدالة على الوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود قل التحيات من غير تفرقة بين الاول والثانى واختار جماعة سنية التشهد فى القعدة الاولى للفرق بين القعدتين لان الاخيرة لما كانت فرضا كان تشهدها واجبا والاولى لما كانت واجبة كان تشهدها سنة واجيب بمنع الملازمة فان التشهد انما هو ذكر مشروع فى حالة

حالة مخصوصة واظب عليه صلى الله عليه وسلم فى القعدتين فكذا كان الوجوب فيها ظاهر الرواية وهو الاصح كما فى المحيط والذخيرة وصرح به فى الهداية فى باب سجود السهو وان كان سكت عنه فى باب صفة الصلاة فقول صدر الشريعة ان صاحب الهداية جعله سنة غير صحيح وغفلة عن تصريحه به فى ذلك الباب ولعل صاحب الكتاب انما اتى بالتثنية للاشارة الى ان كل تشهد يكون فى الصلاة فهو واجب سواء كان اثنين او اكثر كما علمته فى القعود قوله ولفظ السلام للمواظبة عليه وذهب الائمة الثلاثة الى افتراضه حتى قال النووى لو اخل حرف من حروف السلام عليكم لم تصح صلاته كما لو قال السلام عليك او سلامى عليكم لما اخرجه ابو داود وغيره عن على مرفوعا مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولنا ما فى حديث ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له بعد ان علمه التشهد اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد رواه ابو داود واطلق بعض المشايخ السنة عليه وهو لا ينافى الوجوب والخروج من الصلاة يحصل عندنا بمجرد لفظ السلام ولا يتوقف على قوله عليكم وفى قوله لفظ السلام اشارة الى ان الالتفات به يمينا ويسارا ليس بواجب وانما هو سنة على ما ياتى والى ان الواجب السلام فقط دون عليكم والى ان لفظا اخر لا يقوم مقامه ولو كان بمعناه حيث كان قادرا عليه بخلاف التشهد فى الصلاة حيث لا يختص بلفظ العربى بل يجوز باى لسان كان مع قدرته على العربى وكذا الرمل ولفظ التشهد قال ولفظ السلام وقال غيره والصواب لفظ السلام لكن هذه الاشارة يخالفها صريح المنقول فانه سياتى ان الشارح نقل الاجماع ان السلام لا يختص بلفظ العربى الى قوله وقنوت الوتر اى وقراءة القنوت فى الوتر واجبة وهذا عند ابى حنيفة واما عندهما فهو سنة كنفس صلاة الوتر واستدل لوجوبه بانه يضاف الى الصلاة فيقال قنوت الوتر فدل انه من خصايصها ومالوجوب او بالفرض وانتفى الثانى فتعين الاول ولا يخفى ما فيه فان هذه الاضافة لم تسمع من الشارع حتى تفيد الاختصاص واستدل بعضهم بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى اخر وتره اللهم انى اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فانه صريح فى المواظبة على هذا القول وانت خبير بان لا يدل على المطلوب وسياتى شىء منه فى بابه وان المراد بالقنوت الدعاء ولا يختص بلفظ حتى قال بعضهم الافضل ان لا يوقت دعاء ومنهم من قال لا بد الا الدعاء المعروف اللهم انا نستعينك الى اخره واتفقوا على انه لو دعا بغيره جاز ولهذا قال من لا يحسن القنوت المعروف يقول اللهم اغفر لى

وتكبيرات العيدين والتكبيرات الزائدة فى صلاة العيدين وهى ثلاث
فى كل ركعة واستدل للوجوب بالاضافة المتقدمة وفيه من البحث ما قدمناه
وذكر فى فتح القدير ان الاولى ان يستدل على وجوب الاذكار المذكورة بالمواظبة
المقرونة بالترك فى التشهد للنسيان فلا يلتحق بالمباين اعنى الصلاة ليكون فرضا
اما فى قنوت الوتر وتكبيرات العيد فلان اصلهما قطعى فلا تكون المواظبة فيهما
محتاجة الى الاقتران بالترك ليثبت به الوجوب والمواظبة فى السلام معارضة
بحديث ابن مسعود فلم يحقق بيانا لما تقرر خبر والصلاة انتهى وظاهره ثبوت
المواظبة على القنوت وتكبيرات الزوائد من غير ترك حتى اثبت بها الوجوب
وقد نازع هو فى ذلك فى باب صلاة الوتر بان الوارد مطلق المواظبة اعم من
المقرونة بالترك احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والا لوجب
الكلمات الوارده عينا او كانت اولى من غيرها وليس وذكر فى المستصفى ان من
الواجبات رعاية لفظ التكبير فى تكبيرة الافتتاح فى صلاة العيد حتى يجب عليه
سجود السهو اذا قال الله اجل واعظم يعنى ساهيا بخلاف سائر الصلوات انتهى
وسيأتى بيان الخلاف فى مراعاة لفظ التكبير للافتتاح فى سائر الصلوات وان الراجح
وجوبها فحينئذ لا فرق بين العيد وغيرها ومن الواجبات تكبيرة القنوت وتكبيرة
الركوع فى الركعة الثانية من صلاة العيدين ذكرها الشارح فى باب سجود السهو
قوله والجهر والاسرار فيما يجهر ويسر للمواظبة على ذلك اطلقه اعتمادا
على ما بينه فى محله من ان المنفرد مخير فيما يجهر فالحاصل ان الاخفاء فى
صلاة المخافتة واجب على المصلى اماما كان او منفردا وهى صلاة الظهر
والعصر والركعة الثالثة من المغرب والاخريان من صلاة العشاء وصلاة الكسوف
والاستسقاء وهو واجب على الامام اتفاقا وعلى المنفرد على الاصح واما الجهر
فى الصلاة الجهرية فواجب على الامام فقط وهو افضل فى حق المنفرد وهى
صلاة الصبح والركعتان الاوليان من المغرب والعشاء وصلاة العيدين والتراويح
والوتر فى رمضان قوله وسنتها رفع اليدين للتحريمة للمواظبة وهى وان كانت
من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست لحامل الوجوب
وقد وجد وهو تعليمه الاعرابى من غير ذكر وتاخير البيان عن وقت الحاجة
لا يجوز على انه حكى فى الخلاصة خلافا فى تركه قيل يأثم وقيل لا قال المختار
ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى وفى فتح القدير وينبغى ان يتقى هذا القول
حمل القولين فلا اختلاف حينئذ ولا اثم لنفس الترك بل لان اعتياده للاستخفاف والا
فمشكل او يكون واجبا انتهى والذى يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك
الواجب والسنة الموكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات الخمس

الخمس قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم ذكره فى فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك
الجماعة مع انها سنة موكدة على الصحيح وكذا فى نظائره لمن تتبع كلامهم ولا شك
ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة الموكدة اخف
من الاثم لتارك الواجب ولهذا قال فى شرح منية المصلى فى هذه المسئلة ثم
المراد بالاثم على هذا اثم يسير كما هو حكم هذه السنة المواظب صلى الله عليه وسلم
عليها على ما ذكره صدر الاسلام البزدوى انتهى فالحاصل ان القائل بالاثم
فى ترك الرفع بناء على انه من سنن الهدى فهو سنة موكدة والقائل بعدمه بناه
على انه من سنن الزوائد بمنزلة المستحب وقد قال فى الذخيرة وقد روى عن
ابى حنيفة ما يدل على عدم الاثم فانه قال ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع
فهو افضل انتهى وبهذا اندفع ما فى فتح القدير كما لا يخفى قوله ونشر اصابعه
وكيفيته ان لا يضم كل الضم ولا يفرج كل التفريج بل يتركها على حالها منشورة كذا
ذكر الشارح والظاهر ان المراد بالنشر عدم الطى بمعنى انه يسن ان يرفعهما منشورتين
لا مضمومتين حتى تكون الاصابع مع الكف مستقبلة للقبلة ومن السنن ان لا
يطاطا راسه عند التكبير كما فى المبسوط وهو بدعة قوله وجهر الامام
بالتكبير لحاجة الى الاعلام بالدخول والانتقال قيد بالامام لان المأموم والمنفرد
لهما الجهر به لان الاصل فى الذكر الاخفاء ولا حاجة لهما الى الجهر قوله والثناء
والتعوذ والتسمية والتامين للاسرار للنقل المستفيض على ما يأتى بيانه وقوله سرا
راجع الى الاربع قوله ووضع يمينه على يساره تحت سرته لما فى صحيح مسلم عن
وائل ابن حجر انه قال ثم وضع النبى صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على اليسرى
فانتفى به قول مالك بالارسال وعند الشافعى محله ما فوق السرة تحت الصدر
واستدل له النووى بما فى صحيح ابن خزيمة عن وائل ابن حجر قال صليت مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره
ولا يخفى انه لا يطابق المدعى واستدل مشايخنا بما عن النبى صلى الله عليه
وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جملتها وضع اليمين على الشمال
تحت السرة لكن المخرجين لم يعرفوه مرفوعا وموقوفا تحت السرة ويمكن ان يقال
فى توجيه المذهب ان الثابت من السنة وضع اليمين على الشمال ولم يثبت
حديث يوجب تعيين المحل الذى يكون فيه الوضع من البدن الا حديث وائل
المذكور وهو مع كونه واقعة حال لا عموم لها يحتمل ان تكون لبيان الجواز فيحال
فى ذلك كما قال فى فتح القدير على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم
فى القيام والمعهود فى الشاهد منه ان يكون ذلك تحت السرة فقلنا به فى
هذه الحالة فى حق الرجل بخلاف المرأة فانها تضع على صدرها لانه استر لها

فيكون في حقها اولى قوله وتكبير الركوع لما روي انه عليه السلام كان يكبر
عند كل رفع وخفض قوله والرفع منه اي من الركوع وهو بالرفع عطفا
على التكبير ولا يجوز جره لانه لا يكبر عند الرفع من الركوع وانما ياتي بالتسميع
وقد قدمنا ان مقتضى الدليل الوجوب لا السنية وهو رواية عن ابي حنيفة
قوله وتسبيحه ثلاثا اي تسبيح الركوع قوله واخذ ركبتيه بيديه وتفريج
اصابعه لحديث انس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك
قوله وتكبير السجود لما روينا قال الشارح ولو قال وتكبير السجود والرفع
منه كان اولى لان التكبير عند الرفع منه سنة وكذا الرفع نفسه سنة انتهى يكون
استفاده الحكمين من قوله والرفع منه محل نظر لانه ان قرئ بالرفع افاد سنية
اصل الرفع وان قرئ بالجر افاد سنية التكبير عند الرفع واما استفادتهما منه
فلا وروي عن ابي حنيفة ان الرفع منه فرض ووجه الظاهر ان المقصود الانتقال
وهو يتحقق بدونه بان يسجد على وسادة ثم تنزع ويسجد على الارض ثانيا قال
الشارح ولكن لا يتصور هذا الا على قول من لا يشترط الرفع حتى يكون اقرب الى
الجلوس قوله وتسبيحه ثلاثا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد احدكم
فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا قوله ووضع يديه على ركبتيه يعني حالة
السجود وسياتي الكلام عليه وفي قوله القومة نوع اشكال فانه قد ذكر فيما تقدم
من قريب ان الرفع من الركوع سنة وهو القومة فيكون تكرارا كذا ذكر الشارح
وقد يقال انه اراد بالقومة القومة من السجود فلا تكرار والقومة خلاف الجلسة
كما لا يخفى قوله والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قول عامة السلف
والخلف وقال الشافعي انها فرض تبطل الصلاة بتركها وقد نسب قوم من الاعيان
الامام الشافعي في هذا الى الشذوذ ومخالفة الاجماع منهم ابو جعفر الطحاوي
وابو بكر الرازي وابو بكر ابن المنذر والخطابي والبغوي وابن جرير الطبري
وهذه عبارته اجمع جميع المتقدمين والمتاخرين من علماء الامة على ان الصلاة
عليه غير واجبة في التشهد ولا سلف للشافعي في هذا القول ولا سنة يتبعها
انتهى فان تم هذا كان الاجماع هو الدليل على السنية لكن تعقب غير واحد دعوى
الاجماع بعدم التمام لان عن بعض الصحابة وبعض التابعين ما يوافق قول الشافعي
واما موجب الامر في قوله تعالى صلوا عليه فهو افتراضها في العمر مرة واحدة
في الصلاة او خارجها لان الامر لا يقتضي التكرار وسياتي كيفيتها واحكامها ان شاء
الله تعالى قوله والدعاء اي لنفسه ولوالديه ان كانا مومنين ولجميع المومنين
والمومنات لما في صحيح مسلم ثم يتخير من المسألة ما شاء ولما رواه الترمذي وصححه
مرفوعا عن ابي امامة قيل يا رسول الله اي الدعاء اسمع قال جوف الليل الاخير

الاخير ودبر الصلوات المكتوبات مرادا على ان المراد بدبرها قبل الفراغ منها
كما ذكره بعضهم اي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها لان دبر كل شيء منه ومتصل
به وقد يراد بدبر الشيء وراءه وعقبه كما نصوا عليه ايضا فيكون حينئذ المراد
بدبرها الوقت الذي يلي وقت الخروج منها لكن عندنا السنة مقدمة على الدعاء
الذي هو عقب الفراغ قوله وادابها نظره الى موضع سجوده اي في حال القيام
واما في حالة الركوع فالى ظهر قدميه وفي سجوده الى ارنبته وفي قعوده الى حجره
وعند التسليمة الاولى الى منكبه الايمن وعند الثانية الى منكبه الايسر لان المقصود
الخشوع قوله وكظم فمه عند التثاؤب اي امساك فمه والمراد به سده لقوله عليه
السلام التثاؤب في الصلاة من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم ما استطاع
وفي الظهيرية فان لم يقدر غطاه بيده او كمه للحديث قوله واخراج كفيه من كميه
عند التكبير لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه بالجبابرة وامكن من نشر
الاصابع الا لضرورة برد ونحوه قوله ودفع السعال ما استطاع لانه ليس من افعال
الصلاة ولهذا لو كان بغير عذر تفسد صلاته فيجتنبه ما امكن قوله والقيام
حين قال حي على الفلاح لانه امر به فيستحب المسارعة اليه اطلقه فشمل الامام والماموم
وان كان الامام بقرب المحراب والا فيقوم كل صف ينتهي اليه الامام وهو الاظهر وان
دخل وقف من قدام وقفوا حين يقع بصرهم عليه وهذا كله اذا كان المؤذن غير
الامام فان كان واحدا واقام في المسجد فالقوم لا يقومون حتى يفرغ من اقامته
كذا في الظهيرية قوله وشروع الامام مذ قيل قد قامت الصلاة عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يشرع اذا فرغ من الاقامة محافظة على فضيلة متابعة
المؤذن واعانة للمؤذن على الشروع معه ولهما ان المؤذن امين وقد اخبر بقيام
الصلاة فيشرع عنده صونا لكلامه عن الكذب وفيه مسارعة الى المناجاة وقد تابع
المؤذن في الاكثر فيقوم مقام الكل لما انهم قالوا المتابعة في الاذان دون الاقامة
كذا ذكر الشارح وفيه نظر لما نقلناه في باب الاذان ان اجابة الاقامة مستحبة
وفي الظهيرية ولو اخر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة لا باس به في قولهم جميعا

فصل هو في اللغة فرق ما بين الشيئين وفي الاصطلاح طائفة من
المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب
قوله واذا اراد الدخول في الصلاة كبر اي تكبيرة الافتتاح قائما كما قدمناه
وتقدم انه يكون شارعا بالنية عند التكبير لا به وان العاجز عن النطق لا يلزمه تحريك
اللسان على الصحيح ومن سنن التكبير حذفه كما في البدائع والمحيط قوله ورفع
يديه حذاء اذنيه لما رويناه ولما رواه الحاكم وصححه عن انس قال رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم كبر فحاذى بابهاميه اذنيه وما ورد في حديث ابن عمر

انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه الى منكبيه فمحمول على الحالة العذر حين كانت عليهم الاكسية والبرانس فى زمن الشتاء كما اخبر به وايل ابن حجر رضى الله عنه على ما رواه الطحاوى عنه والمراد بما روينا رؤس الاصابع وبالثانى الاكف والارساغ عملا بالدليل بالعذر والممكن كما فى البدايع واعتمده فى فتح القدير واطلقه فشمل الرجل والمراة لم يذكر حكم رفعها فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة انها كالرجل فيه لان كفيها ليستا بعورة وروى ابن مقاتل انها ترفع حذاء منكبيها لانه استر لها وصححه فى الهداية ولا فرق بين الحرة والامة على الروايتين والمراد بالمحاذاة ان يمس بابهاميه شحمتى اذنيه ليتيقن بمحاذاة يديه باذنيه كما ذكره فى النقاية ولم يبين المصنف وقت الرفع لانه عبر بالواو وهى لمطلق الجمع وفيه ثلاثة اقوال القول الاول انه يرفع مقارنا للتكبير وهو المروى عن ابى يوسف قولا والمحكى عن الطحاوى فعلا واختاره شيخ الاسلام وقاضى خان وصاحب الخلاصة والتحفة والبدايع والمحيط حتى قال البقالى هذا قول اصحابنا جميعا ويشهد له المروى عنه عليه السلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع وما رواه ابو داود انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه مع التكبير وفسر قاضى خان المقارنة بان تكون بدايته عند بدايته وختمه عند ختمه القول الثانى وقته قبل التكبير ونسبه فى المجمع الى ابى حنيفة ومحمد وفى غاية البيان الى عامة علمائنا وفى المبسوط الى اكثر مشايخنا وصححه فى الهداية ويشهد له ما فى الصحيحين عن ابن عمر قال كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه ويشهد له ما فى صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى كبر ثم رفع يديه ورجح فى الهداية ما صححه بان فعله نفى الكبرياء عن غير الله تعالى والنفى مقدم على الايجاب لكلمة الشهادة واورد عليه ان ذلك فى اللفظ فلا يلزم فى غيره ورد بانه لم يدع لزومه فى غيره وان الكلام فى الاولوية ففى الاقوال الثلاثة رواية عنه عليه السلام فيوفق بانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ويترجح من بين افعاله هذه تقديم الرفع بالمعنى المذكور ويحمل ثم فى قوله ثم رفع على الواو ومع على ما معنى قبل لان الظروف ينوب بعضها عن بعض وقد يقال ان التقديم النفى فى كلمة الشهادة ضرورة لانه لا يمكن التكلم بالنفى والاثبات معا بخلاف ما نحن فيه ورواية انه كان يرفع مع التكبير نص محكم فى المقارنة ورواية انه كان يرفع ثم يكبر وعكسه محتمل ان يكون فيه ثم بمعنى الواو وهو يصدق على القران كالترتيب فيحمل على القران جمعا بين الروايات وانما لم يعكس لان المحكم راجح على المحتمل كذا فى شرح المنية وفيه بحث لان كلمة ثم موضوعة للترتيب مع التراخى واستعمالها بمعنى الواو مجاز فهى ظاهرة فى معناها كما ان مع ظاهرة فى القران وتكون بمعنى بعد مجازا كما فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا وكما فى قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك كما ذكروه فى

فى باب الطلاق فليتحكم كما توهم فالمعارضة بين الروايات ثابتة فالترجيح بالمعنى المذكور لا بما ذكروه واما التسمية بكلمة الشهادة فهو من باب التمثيل لا القياس المصطلح عليه ولو كبر ولم يرفع يديه حتى فرغ من التكبير لم يات به لفوات محله وينبغى ان ياتى به على القول الثالث كما لا يخفى وان ذكره فى اثناء التكبير رفع لانه لم يفت محله وان لم يمكنه الى الموضع المسنون رفعهما قدر ما يمكن وان امكنه رفع احدهما دون الاخرى رفعها وان لم يمكنه الرفع الا بالزيادة على المسنون رفعهما كذا ذكره الشارح رحمه الله قوله ولو شرع بالتسبيح او بالتهليل او بالفارسية صح شروع فى المراد بتكبيرة الافتتاح فافاد ان المراد بها كل لفظ هو ثناء خالص دال على التعظيم وقال ابو يوسف لا يصير شارعا الا بالفاظ مشتقة من التكبير وهى خمسة الفاظ الله اكبر الله الاكبر الله الكبير الله كبير الله الكبار كما فى الخلاصة الا اذا كان لا يحسن التكبير او لا يعلم ان الشروع فى الصلاة يكون به للحديث وتحريمها التكبير وهو حاصل بهذه الالفاظ لان افعل وفعيلا فى صفاته تعالى سواء ولهما ان التكبير لغة وهذه الالفاظ موضوعة له خصوصا الله اعظم فكانت تكبيرا وان لم تكن بلفظ التكبير المعروف وفى البدايع والدليل على ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر سواء قوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحيم فكذا هذا ثم غاية ما هنا ان الثابت بالنص ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم ولفظ التكبير يثبت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره افتتاح الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلنا فى قراءة القران مع الفاتحة وفى الركوع والسجود مع التعديل ذكره فى الكافى وهذا يفيد الوجوب وهو الاشبه للمواظبة التى لم تقترن بترك فعلى هذا ما ذكره فى التحفة والذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابى حنيفة فالمراد كراهة التحريم لانها فى رتبة الواجب من جهة الترك فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسى من ان الاصح انه لا يكره مستدلا بما روى عن مجاهد قال كان الانبياء يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ونبينا من جملتهم وهذا على تقدير صحته فالمراد غير نبينا صلى الله عليه وسلم بدليل نقل المواظبة عنه على لفظ التكبير ويضعف ايضا ما ذكره المصنف فى المستصفى من ان مراعاة لفظ التكبير فى الافتتاح واجبة فى صلاة العيد بخلاف ساير الصلوات لما علمت انها واجبة فى الكل والظاهر انه مبنى على تصحيح البخارى السرخسى بدليل ما ذكره هو فى الكافى وافاد المصنف بالتسبيح والتهليل ما ذكرنا من اللفظ الدال على التعظيم لا خصوص سبحان الله والحمد لله فافاد باطلاقه انه لا فرق بين الاسماء الخاصة او المشتركة حتى يصير شارعا بالرحيم اكبر واجل كما نص عليه فى المحيط والبدايع والخلاصة وصحح فى المجتبى بانه الاصح وافتى به المرغينانى فما فى الذخيرة عن فتاوى الفضلى انه لا يصير شارعا بالرحيم ضعيف وقيده فى شرح المنية بان لا يقترن به ما يفسد الصلاة

اما اذا قرن به ما كان كذلك فلا يصير شارعا اتفاقا كقوله العالم بالمعدوم والموجود
او باحوال الخلق كما ان القول بانه لا يجوز بكل اسم مشترك مقيد بما اذا لم يقترن
بما يزيل الاشتراك اما اذا قرن بما يزيله مما لا يفسد الصلاة كقوله القادر على كل شيء
والرحيم بعباده وعالم الغيب والشهادة فينبغي ان يصير شارعا باتفاقهم على قولهما
انتهى واشار بذكر التسبيح والتهليل الى انه لا يصير شارعا الا بجملة تامة فلا يصير شارعا
بالمبتدا وحده كالله او اكبر وهو ظاهر الرواية كما نقله في التجريد وعلل له بان التعظيم
الذي هو معنى التكبير حكم على المعظم فلا بد من الخبر ومنهم من قال يصير شارعا بكل
اسم مفردا وخبرا لا فرق بين الجلالة وغيرها وهو رواية الحسن وفرق قاضي خان في
فتاواه بين الالفاظ فقال لو قال الله او الرب ولم يزد يصير شارعا ولو قال الكبير
او الاكبر او قال اكبر لا يصير شارعا قال في فتح القدير كان الفرق الاختصاص في الاطلاق
وعدمه وفائدة الاختلاف تظهر في مسائل منها ان الحائض اذا طهرت على عشر
وفي الوقت ما يسع الاسم الشريف فقط لا تجب تلك الصلاة عليها على ظاهر الرواية
وتجب على تلك الرواية ومنها انه ينبغي فيما اذا ادرك الامام في الركوع فقال الله اكبر
الا ان قوله الله كان في قيامه وقوله اكبر كان في ركوعه انه يكون شارعا على رواية
الحسن لا على الظاهر لكن الذي في الخانية والخلاصة انه لا يكون شارعا ولم يحكيا غيره
فكانها بناه على القول المختار ومنها ما لو وقع قوله الله مع الامام واكبر قبله لا يكون شارعا
على الظاهر واما اذا شرع بالفارسية فانما يصح لما بيناه من ان التكبير هو التعظيم
وهو حاصل باي لسان كان ولان الاصل في النصوص التعليل فلا يعدل عنه الا بدليل
فهو كالايمان فانه لو امن بغير العربية جاز اجماعا لحصول المقصود وكذا التلبية في الحج
والسلام والتسمية عند الذبح بها يجوز كما سياتي ومحمد مع ابي حنيفة في العربية حتى يصير
شارعا بغير لفظ التكبير من العربية حيث دل على التعظيم ومع ابي يوسف في الفارسية
حتى لا يكون شارعا في الصلاة بها حيث كان يحسن العربية وعلى هذا الخلاف الخطبة
والقنوت والتشهد وفي الاذان يعتبر المتعارف قوله كما لو قراها عاجزا اي لو قرا
بالفارسية حالة العجز عن العربية فانه يصح وهذا بالاتفاق قيد بالعجز لانه لو كان قادرا
فانه لا يصح اتفاقا على الصحيح وكان ابو حنيفة اولا يقول بالصحة نظرا الى عدم اخذ
العربية في مفهوم القران ولذا قال تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا فانه يستلزم تسميته
قرانا ايضا لو كان اعجميا ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز وهو الحق لان
المفهوم من القران باللام انما العربي في عرف الشرع وهو المطلوب بقوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القران واما قران المنكر فلم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل
مقرو وما قيل النظم مقصود للاعجاز وحالة الصلاة المقصود من القران فيها المناجاة
لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها مردود لانه معارضة للنص بالمعنى فان النص طلب

طلب بالعربي وهذا التعليل يحتمل بغيرها والكلام في هذه المسئلة كثير اصولا وفروعا
والتقييد بالفارسية ليس للاحتراز عن غيرها فان الصحيح ان الفارسية وغيرها
سواء فحينئذ كان مراده من الفارسية غير العربية ولا يجوز التفسير اجماعا لانه كلام
الناس وفي الهداية والخلاف في الجواز اذا اكتفى به ولا خلاف في عدم الفساد حتى
اذا قرا معه بالعربية قدر ما تجوز به الصلاة جازت صلاته وفي فتاوى قاضي خان
انها تفسد عندهما والتوفيق بينهما يحمل ما في الهداية على ما اذا كان ذكرا او تنزيها ويحمل
ما في الفتاوى على ما اذا كان المقروء من مكان القصص والامر والنهي كالقراءة الشاذة
فانهم صرحوا في الفروع انه لا يكتفى بها ولا تفسد وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة
تفسد بها فيحمل الاول على ما اذا كان غير ذكر والثاني على ما اذا كان ذكرا كما بيناه
في كتابنا المسمى بلب الاصول قوله او ذبح وسمى بها يعني يصح اتفاقا لان الشرط
فيه الذكر وهو حاصل باي لسان كان قوله لا باللهم اغفر لي اي لا يكون شارعا
في الصلاة ولا مسميا على الذبيحة بقوله اللهم اغفر لي لانه ليس بثناء خالص بل مشوب
بحاجته قيد به لانه لو قال اللهم اختلفوا فيه والصحيح الجواز كذا في المحيط والخلاف
مبني على معناه فعند سيبويه والبصريين معناه يا الله وضمة الهاء فيه هي الضمة
التي بني عليها المنادى والميم المشددة في اخره عوض عن حرف النداء المحذوف ولا
يجمع بينه وبين حرف النداء لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض ويصح الشروع بيا الله
كما في منية المصلي ولم يحك فيه خلافا فكذا ما كان بمعناه وعند الكوفيين معناه يا الله
امنا بخير اي اقصدنا به فحذف حرف النداء والجملة اختصارا لكثرة الاستعمال وابقيت
ضمة الهاء على ما كانت عليه وعوضت بالميم المشددة عن الجملة ويجوز الجمع بين حرف
النداء والميم لانها ليست بعوض عنه وقد رد هذا القول بقوله تعالى واذ قالوا اللهم
ان كان هذا هو الحق من عندك الاية لانه لا يسوغ ان يقول يا الله امنا بخير ان كان
هذا هو الحق من عندك فامطر الاية فلا جرم ان صحح المشايخ القول بالصحة وذكر
في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ان فيه قولا ثالثا وهو ان الميم مشددة كناية عن
اسماء الله تعالى قال فهذا يوجب ان يصح الشروع به ايضا انتهى ويشهد له قول النضر
ابن شميل من قال اللهم فقد دعا الله بجميع اسمائه ولهذا قيل ان الاسم الاعظم واشار الى
انه لو قال اللهم ارزقني او قال استغفر الله او اعوذ بالله ولا حول ولا قوة الا بالله
او ما شاء الله فانه لا يصير شارعا كما في المنية ولو قال بسم الله الرحمن الرحيم ففي المبتغى
والمجتبى يجوز وفي الذخيرة لا يجوز معللا بان التسمية للتبرك فكانه قال بارك لي
في هذا الامر وظاهر كلام الشارح ترجيحه وفي شرح المنية انه الاشبه وينبغي ترجيح
الجواز لانه ذكر خالص بدليل التسمية على الذبيحة مع اشتراط الذكر الخالص فيها لقوله
تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف اي خالصا قوله ووضع يمينه على يساره تحت سرته

لما قدمناه ولم يذكر كيفية الوضع لانها لم تذكر في ظاهر الرواية فاختلف فيها والمختار
ان ياخذ رسغها بالخنصر والابهام لانه يلزم من الاخذ الوضع ولا ينعكس وهذا لان
الاخبار اختلفت ذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين
اولى ولم يذكر المصنف ايضا وقت الوضع ففي ظاهر الرواية وقته كما فرغ من التكبير فهي
سنة القراءة فقط فلا يضع في هذه المواضع واجمعوا انه لا يسن الوضع في القيام المتخلل
بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه وبهذا اندفع ما في فتح القدير من ان
الارسال في القومة بناء على الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها ذكر مسنون وانما يتم
اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر
النصوص والواقع انه قل ما يقع التسميع الا في القيام حالة الجمع بينهما لما علمت ان كلا منهم
انما هو في قيام له قرار وفي القنية ولو ترك التسميع حتى استوى قايما لا ياتي به كما
لو لم يكبر حالة الانحطاط حتى ركع او سجد تركه ويجب ان يحفظ هذا ويراعى كل شيء
في محله انتهى وهو صريح في ان القومة ليس فيها ذكر مسنون وذكر في شرح منية
المصلي ان شيخ الاسلام ذكر في شرح كتاب الصلاة انه يرسل في القومة التي بين الركوع
والسجود على قولهما كما هو قول محمد وذكر في موضع اخر ان على قولهما يعتمد فان في
هذا القيام ذكرا مسنونا وهو التسميع والتحميد وعلى هذا مشى صاحب الملتقط انتهى
وهو ساعد لما بحثه المحقق انفا وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم اتفاق ابي
حنيفة وصاحبيه على الصحيح وصحح في البدايع جواب ظاهر الرواية مستدلا بقوله صلى
الله عليه وسلم انا معاشر الانبيا امرنا ان نضع ايماننا على شمايلنا في الصلاة من غير فصل
بين حال وحال فهو على العموم الا ما خص بدليل وذكر الشارح انه لا يضع في تكبيرات العيد
وعند بعضهم انه سنة القيام مطلقا حتى في الكل وحكى في البدايع اختلاف المشايخ
في الوضع فيما بين التكبيرات قوله مستفتحا هو حال من الواضع اي يضع قايلا سبحانك
اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وقد قدم انه سنة
لرواية الجماعة انه كان صلى الله عليه وسلم يقول اذا افتتح الصلاة اطلقه فافاد
انه ياتي به كل مصل اماما كان او ماموما او منفردا لكن قالوا المسبوق لا ياتي به اذا كان
الامام يجهر بالقراءة للاستماع وصححه في الذخيرة ثم سبحان في الاصل مصدر كغفران
وهو لا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله وجوبا بمعنى سبحانك اسبحك
تسبيحا اي انزهك تنزيها وقيل اعتقد تنزاهتك عن كل صفة لا تليق بك وبحمدك
اي بحمدك نحمدك فهو في المعنى عطف الجملة على الجملة فحذفت الثانية كالاولى وابقي
حرف العطف داخلا على متعلقها مرادا به الدلالة على الحالية من الفاعل فهو في موضع
نصب على الحال فيه فكان انما ابقي ليشعر بانه قد كان هنا جملة طوى ذكرها مجازا على
انه لو قيل بحمدك بلا حرف العطف كان جايزا اصولا بما روي عن ابي حنيفة انه لا يخل

لا يخل بالمعنى المقصود والحاصل انه نفى بقوله سبحانك صفات النقص واثبت
بقوله بحمدك صفات الكمال لان الحمد اظهار الصفات الكمالية ومن هنا يظهر
وجه تقديم التسبيح على التحميد وتبارك لا يتصرف فيه ولا يستعمل الا لله تعالى
ذكره القاضي البيضاوي ولعل المعنى والله اعلم تكاثر خيور اسمايك الحسنى
وزادت على خيور ساير الاسما لدلالتها على الذات المسبوحة القدسية العظمى
والافعال الجامعة لكل معنى اسنى وتعالى جدك اي ارتفع عظمتك او سلطانك
او غناك عما سواك ولا اله غيرك في الوجود فانت المعبود بحق فبدا بالتنزيه
الذي يرجع الى التوحيد ثم ختم بالتوحيد ترقيا في الثنا على الله عز وجل من ذكر
النعوت السلبية والصفات الثبوتية الى غاية الكمال في الجلال والجمال وساير
الافعال وهو الانفراد بالالوهية ما يختص به من الاحدية والصمدية فهو الاول
والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم واشار المصنف الى انه لا يزيد على الاستفتاح
فلا ياتي بدعا التوجه وهو وجهت وجهي لا قبل الشروع ولا بعده هو الصحيح
المعتمد ونص في البدايع على ان عن ابي يوسف روايتين في رواية يقدم التسبيح
على التوجه وصححه الزاهدي وفي رواية ان شا قدمه وان شا اخره وقد روى
البيهقي عن جابر مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما محمول على النافلة
لان مبناها على التوسع ويدفعه ما رواه ابن حبان في صحيحه كان اذا قام الى
الصلاة المكتوبة يجمع بينهما ومنهم من اجاب بان ذلك كان في اول الامر ويدل عليه
ان عمر رضي الله عنه جهر بالتسبيح فقط ليقتدي الناس به ويتعلموه فهو ظاهر
في انه وحده هو الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم اخر الامر في الفرايض
وفي منية المصلي وان زاد وجد ثناوك لا يمنع وان سكت لا يومر به وفي الكافي
انه لم ينقل في المشاهير وفي البدايع ان ظاهر الرواية الاقتصار على المشهور فالحاصل
ان الاولى تركه في كل صلاة نظرا الى المحافظة على المروي من غير زيادة عليه في
خصوص هذا المحل وان كان ثنا على الله تعالى ثم انه يقول في دعا التوجه وانا من
المسلمين ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ في فساد صلاته والاصح عدم
الفساد وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ثبت في صحيح مسلم من الروايتين بكل منهما
وتعليل الفساد بانه كذب مردود لانه انما يكون كذبا اذا كان مخبرا عن نفسه لا تاليا
واذا كان مخبرا فالفساد عند الكل قوله وتعوذ سرا اي قال المصلي اعوذ بالله
من الشيطان الرجيم وهو اختيار ابي عمرو وعاصم وابن كثير وهو المختار عندنا وقول
الاكثر من اصحابنا لانه المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم وبهذا ايضعف
ما اختاره في الهداية من ان الاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القران يعني لان
المذكور فيه فاستعذ بصيغة الامر من الاستعاذة واستعيذ مضارعا فيوافقان مجلة

فاعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة وجوابه كما فى فتح القدير ان لفظ استعذ طلب العوذ وقوله اعوذ امتثال مطابق لمقتضاه اما قربه من لفظه فمهدر وفى البدايع ولا ينبغى ان يزيد عليه ان الله هو السميع العليم يعنى كما هو اختيار نافع وابن عامر والكسائى لان هذه الزيادة من باب الثنا وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثنا وقد قدم المصنف انه سنة لقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اى اذا اردت قراءة القران فاطلق المسبب على السبب وانما لم يكن واجبا لظاهر الامر لان السلف اجمعوا على سنيته كما نقله المصنف فى الكافى ولم يبين سند الاجماع الذى هو الصارف للامر عن ظاهره وعلى القول بانه يحتاج الى سند بل يجوز ان يخلق الله لهم علما ضروريا يستفيدون به الحكم فلا اشكال ومروى ابن ابى شيبة عن ابراهيم النخعى عن ابن مسعود اربع يخفيهن الامام التعوذ والتسميه وامين وربنا لك الحمد فقوله سرا عايدا الى الاستفتاح والتعوذ قوله للقراءة فيأتى به المسبوق لا المقتدى ويوخر عن تكبيرات العيدين معناه ان التعوذ سنة القراءة فيأتى به كل قارى للقران لانه شرع لها صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان تبعا لها وهو قول ابى حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف هو تبع للثنا وفايدة الخلاف فى ثلاث مسايل احدها ان لا ياتى به المقتدى عندهما لانه لا قراءة عليه ويأتى به عنده لانه يأتى بالثنا ثانيها ان الامام يأتى بالتعوذ بعد تكبيرات الزوايد فى الركعة الاولى عندهما ويأتى به الامام والمقتدى بعد الثنا قبل التكبيرات عنده ثالثها ان المسبوق لا يأتى به للحال ويأتى به اذا قام للقضا عندهما وعنده يأتى به مرتين عند الدخول بعد الثنا وعند القراءة وقد ذكر صاحب الهداية وجماعة الخلاف بين ابى حنيفة وابى يوسف وفى عامة النسخ كالمبسوط والمنظومة وشروحها بين ابى يوسف فلذا والله اعلم صحح صاحب الخلاصة قول ابى يوسف انه تبع للثنا واشار المصنف الى ان محل التعوذ قبل الفاتحة لا يتعوذ لفوات المحل وقيدنا بقراءة القران للاشارة الى ان التلميذ لا يتعوذ اذا قرا على استاده كما نقل فى الذخيرة وظاهره ان الاستعاذة لم تشرع الا عند قراءة القران او فى الصلاة وفيه نظر ظاهر وقد قدمنا ان المسبوق يأتى بالثنا الا اذا كان امامه يجهر بالقراءة ويأتى به ايضا اذا قام الى قضا ما سبق به وان ادرك الامام فى الركوع يتحرى ان كان اكبر رايه انه لو اتى به ادرك الامام فى شى من الركوع يأتى به قايما والا يتابع الامام ولا يأتى بالثنا فى الركوع لفوت محله فانه محل التسبيحات وانما يأتى بتكبيرات العيد فيه دون تسبيحاته لانها واجبة دونه وكذا لو ادرك المسبوق الامام فى السجدة فهو كالركوع واذا لم يدرك الامام فى الركوع والسجود لا يأتى بهما لانه انفرد عن الامام بعد الاقتدا بزيادة لم يعتد بها وان كانت غير مفسدة لانها زيادة ما دون الركعة غير مفسد وان ادرك امامه فى القعدة فانه لا يأتى بالثنا بل

يكبر للافتتاح ثم للانحطاط ثم يقعد وقيل يأتى بالثنا وينبغى ان يفصل كما فى الركوع والسجود وان لا فرق بين القعدة الاولى والثانية قوله وسمى سرا فى كل ركعة اى ثم يسمى المصلى بان يقول بسم الله الرحمن الرحيم هذا هو المراد بالتسمية هنا واما فى الوضوء والذبيحة فالمراد منها ذكر الله تعالى والمراد بالمصلى هنا الامام او المنفرد اما المقتدى فلا دخل له فيها لانه لا يقرا بدليل انه قدم انه لا يتعوذ وقد عدها المصنف فيما سبق من السنن وهو المشهور عن اهل المذهب وقد صحح الزاهدى فى شرحه وفى القنية وجوبها فى كل ركعة وصرح فى باب سجود السهو بانه يلزمه السهو بتركها وتبعه على ذلك ابن وهبان فى منظومته وان الوجوب قول الاكثر والشارح الزيلعى فى باب سجود السهو وعلله فى البدايع بما يفيده فانه قال وروى المعلى عن ابى يوسف عن ابى حنيفة انه ياتى بها فى كل ركعة وهو قول ابى يوسف ومحمد لان التسمية ان لم تجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة عملا فمتى لزمه قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطا انتهى وهذا كله ضعيف والمواظبة لم تثبت لما فى مسلم عن انس صليت خلف النبى صلى الله عليه وسلم وابى بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وان كان قد اجاب عنه ايمتنا بانه لم يرد نفى القراءة بل السماع للاخفا بدليل ما رواه احمد عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وهو دليلنا على الاخفا بها ولولا التصريح بلزوم السهو بتركها لقلت ان الوجوب فى كلامهم بمعنى الثبوت اطلق فشمل الصلاة الجهرية والسرية فما فى منية المصلى من ان الامام اذا جهر لا يأتى بها واذا خافت يأتى بها غلط فاحش مخالف لكل الروايات قوله فى كل ركعة اى فى ابتدا كل ركعة فلا يسمى فلا تسن التسمية بين الفاتحة والسورة مطلقا عندهما وقال محمد تسن اذا خافت لا ان جهر وصحح فى البدايع قولهما والخلاف فى الاستنان اما عدم الكراهة فمتفق عليه ولهذا صحح فى الذخيرة والمجتبى بانه ان سمى بين الفاتحة والسورة كان حسنا عند ابى حنيفة سواء كانت تلك السورة مقروءة سرا او جهرا ورجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه الحلبى لشبهة الاختلاف فى كونها اية من الفاتحة وما فى القنية من انه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة فبعيد جدا كما ان قول من قال لا يسمى الا فى الركعة الاولى قول غير صحيح بل قال الزاهدى انه غلط على اصحابنا غلطا فاحشا وفى ذكر التسمية بعد التعوذ اشارة الى محلها ولو نسيها حتى فرغ من الفاتحة لا يسمى لاجلها لفوت محلها قوله وهى اية من القران انزلت للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من كل سورة بيان للاصح من الاقوال كما فى المحيط وغيره ورد للقولين الاخرين احدهما انها ليست قرانا وهو قول بعض مشايخنا لاختلاف العلما والاخبار فيها فاورث شبهة ثانيها انها من الفاتحة ومن كل سورة ونسب الى الشافعى ووجه الاصح اجماعهم على كتابتها مع الامر بتجريد

المصحف وقد تواترت فيه وهو دليل تواتر كونها قرانا وبه اندفعت الشبهة
للاختلاف وانما لم يحكم بكفر منكرها لان انكار القطعي لا يوجب الكفر الا اذا لم يثبت
فيه شبهة قوية فان ثبت فلا كما في البسملة فالموجب لتكفير من انكر القران انكار
ما تواتر كونه قرانا واما البسملة فلما تواترت في المصحف ثبتت قرانيتها وتواتر
كونها قرانا في الاوايل لم يكفر جاحدها فالتواتر المعتبر في القران تواتره في محله
والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرانا ولهذا اندفع ما قيل من الاشكال في التسمية
وهو انها ان كانت متواترة لزم تكفير منكرها ولم يكفر وان لم تكن متواترة
فليست قرانا واشار بقوله اية الى انها في القران اية واحدة يفتتح بها كل سورة وعند
الشافعي ايات في السور والخلاف في غير البسملة التي في سورة النمل اما هي فبعض
اية اتفاقا ومما استدل به لمذهبنا حديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فاذا
قال الحمد لله الى اخره فانه لم يذكر البسملة فدل انها ليست من الفاتحة وحديث عد
سورة الملك ثلاثين اية وهي ثلاثون دونها والكلام في البسملة طويل بين الايمة
واستفيد من كلام المصنف انه يحرم قراتها على الجنب والحايض وقيد في المحيط وغيره
بان يقرا على قصد القران ومقتضى كونها قرانا ان تحرم على الجنب الا اذا قصد
الذكر او التيمن وفي المجتبى الاصح انها اية في حق حرمتها على الجنب لا في حق جواز
الصلاة بها فان فرض القراة ثابت بيقين فلا يسقط بما فيه شبهة وكذا في المحيط
قوله وقرا الفاتحة وسورة او ثلاث ايات اي وقرا المصلي اذا كان اماما او
منفردا على وجه الوجوب ما ذكر وهما واجبان للمواظبة لكن الفاتحة اوجب حتى
يومر بالاعادة بتركها دون السورة كذا ذكره الشارح وقد تبع فيه القنية وفيه
نظر ظاهر لان كلا منهما واجب اتفاقا وبترك الواجب يثبت كراهة التحريم وقد قالوا
كل صلاة اديت مع كراهة التحريم تجب اعادتها فتعين القول بوجوب الاعادة عند
ترك السورة وما يقوم مقامها كترك الفاتحة نعم الفاتحة اكد في الوجوب من السورة
للاختلاف في ركنيتها دون السورة والاكدية لا تظهر فيما ذكره لان وجوب الاعادة حكم
ترك الواجب مطلقا لا الواجب المتاكد وانما تظهر في الاثم لانه مقول بالتشكيك كما
قدمناه والثلاث ايات القصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا هنا وكذا الاية
الطويلة تقوم مقامها فاذا نقص عن ثلاث قصار واية طويلة فقد ارتكب كراهة
التحريم لترك الواجب واذا اتى بها خرج عن كراهة التحريم فان قرا القدر المسنون كما
سياتي فقد خرج عن كراهة التنزيه ايضا والا فقد ارتكبها كما صرح به في شرح منية
المصلي فمن قال يخرج عن الكراهة اذا قرا الواجب اراد التحريمية ومن قال لا يخرج
عنها اراد التنزيهية قوله وامن الامام والماموم سرا لحديث اذا امن الامام فامنوا
فانه من وافق تامينه تامين الملايكة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الشيخان وهو مفيد

مفيد تامينهما لكن في حق الامام بالاشارة لانه لم يسق له النص وفي حق الماموم
بالعبارة لانه سيق لاجله ولهذا تضعف رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الامام
لا يومن وروى ابو داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال امين وخفض بها
صوته ولو قال المصنف وامن المصلي والجميع كما في الحاوي القدسي لكان اولى ليشمل
المنفرد فانه يومن ايضا لرواية مسلم اذا قال احدكم في الصلاة امين الحديث قال
عبد الحق في هذه الرواية انه رجح المنفرد واطلق في اخفايها فشمل الصلاة الجهرية
والسرية وكل مصل لكن اختلفوا في تامين الماموم اذا كان الامام في السرية وسمع الماموم
تامينه منهم من قال يقول كما هو ظاهر الكتاب ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر لا عبرة
به بعد الاتفاق على انها ليست من القران وفي امين اربع لغات افصحهن واشهرهن
امين بالمد والتخفيف والثانية بالقصر والتخفيف ومعناه انه استجب وقد علم مما ذكرنا
ان الماموم لا يقولها الا اذا سمع قراة الامام لا مطلقا فليس هو كالامام مطلقا كما هو
ظاهر المختصر والثالثة بالامالة والرابعة بالمد والتشديد فالاولان مشهوران والاخيرتان
حكاهما الواحدي في اول البسيط ولهذا كان المفتى به عندنا انه لو قال امين
بالتشديد لا تفسد لما علمت انها لغة ولانها موجود في القران ولان له وجها كما قال
الحلواني ان معناه ندعوك قاصدين اجابتك لان معنى امين قاصدين وانكر جماعة
من مشايخنا كونها لغة وحكم بفساد الصلاة وعن الخطا في استعمالها امين بالتشديد
مع حذف اليا مقصورا وممدودا ولا يبعد فساد الصلاة فيهما قوله وكبر بلا مد
وركع لما في الصحيحين عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام
الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حتى يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع
صلبه من الركوع ثم يقول وهو قايم ربنا لك الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا ثم يكبر
حين يرفع راسه ثم يرفع ذلك في الصلاة كلها حتى يقضيها ويكبر حين يقوم من
الثنتين بعد الجلوس ومعنى قوله بلا مد حذف من غير تطويل وهو معنى ما ورد
التكبير جزم وحاصله الامساك عن اشباع الحركة والتعمق فيها والاضراب عن الهمزة المفرطة
والمد الفاحش وفي المبسوط لو مد الف الله لا يصير شارعا وخيف عليه الكفر ان كان
قاصدا وكذا لو مد الف اكبر او باءه لا يصير شارعا لان اكبار جمع كبر وهو الطبل وقيل اسم
للشيطان ولو مد هاء الله فهو خطا لغة وكذا لو مد راءه او مد لام الله صواب وجزم الهاء
خطا لانه لم يجئ الا في ضرورة الشعر وقد بحث الاكمل في العناية في قولهم انه اذا مد الهمزة
من الله تفسد ويكفر ان تعمد للشك بان الهمزة يجوز ان تكون للتقرير فلا يكون هناك
لا كفر ولا فساد انتهى وفيه نظر لان ابن هشام في المغني قال والرابع التقرير ومعناه
حملك المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه ويجب ان يليها
الشيء الذي يقول به فتقول في التقرير بالفعل اضربت زيدا او بالفاعل اانت ضربت زيدا

وبالمفعول ازيد اضربت كما يجب ذلك في المستفهم عنه انتهى وليس الله اكبر من هذا
القبيل اذ ليس هنا مخاطب كما لا يخفى لكن ذكر في المطول ان التقرير يقال على التحقيق
والثبوت ويقال على حمل المخاطب الى اخره ولعل الاكمل اراد المعنى الاول وقد يتبع
المص العيني في التعبير بالواو وفي قوله ويركع للمحتمل للمقارنة وضدها وفي بعض
الروايات يكبر ثم يهوي وعبارة الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط قالوا وهذا الاصح
لئلا تخلو احالة الانحناء عن الذكر ولما قدمناه من حديث الصحيحين وقال بعضهم
يسن التكبير عند الخرور وابتداوه عند اول الخرور وفراغه عند الاستواء كذا في
الخلاصة وليس هو موافقا لما في الجامع لانه لا يلزم منه ان يكون فراغه عند الاستواء
وفي الخلاصة ويركع حين يفرغ من القراءة وهو منتصب هذا هو المذهب الصحيح
انتهى واحترز به عن ما حكاه في منية المصلي عن بعضهم انه اذا اتم القراءة حالة الخرور
لا باس ان يكون ما بقي من القراءة حرفا او كلمة لكن ذكر في الملتقى وهات ان منها ان يتم القراءة
في الركوع قوله وركع ووضع يديه على ركبتيه وفرج اصابعه لما رواه انس من صفة
صلاته صلى الله عليه وسلم واشار الى ان التطبيق المروي عن ابن مسعود منسوخ وهو
ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه كما في الصحيحين وفي فتح
القدير ويعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه واحنا وهما شبه القوس كما تفعل عامة
الناس مكروه ذكره في روضة العلماء وانما يفرج بينهما لانه امكن من الاخذ بالركب ولا
يندب الى التفريج الا في هذه الحالة ولا الى الضم الا في حالة السجود وفيما عدا ذلك
يترك على العادة قوله وبسط ظهره وسوى راسه بعجزه فانه سنة كما صح عنه صلى الله
عليه وسلم فلهذا لا يرفع راسه ولا يخفضه وفي المجتبى والسنة في الركوع الصاق
الكعبين واستقبال الاصابع للقبلة قوله وسبح فيه ثلاثا اي في ركوعه بان يقول
سبحان ربي العظيم ثلاثا لحديث ابن ماجة اذا ركع احدكم فليقل سبحان ربي العظيم
ثلاث مرات وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا وذلك ادناه وفي
صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده
سبحان ربي الاعلى وفي سنن ابي داود لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها
في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم ولظاهر هذا الامر
روي عن ابي مطيع البلخي ان التسبيحات ركن لو ترك لا تجوز صلاته كما في الذخيرة والذي
في البدائع عنه ان من نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع والسجود لا تجوز صلاته
قال وهذا فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز
نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان
انتهى وقد بحث فيه العلامة ابن امير حاج الحلبي بانه لا يتعين العمل بالدليلين في جعل
التسبيح سنة بل يكون ذلك ايضا في جعله واجبا فالمواظبة الظاهرة من حاله صلى

الله عليه وسلم عليه والامر به مسلطا قرانا على الوجوب فينبغي اذا تركه سهوا
ان يجبر بالسجود واذا تركه عمدا يؤمر بالاعادة ونقل ابن هبيرة وغيره انه مرة واحدة
في كل منهما والتسميع والتحميد وسؤال المغفرة بين السجدتين والتكبيرات واجبة في
الرواية المشهورة عن احمد الا انه ان ترك شيئا منها عمدا بطلت صلاته وسهوا لا ويسجد
للسهو انتهى وقد يقال انما لم يكن واجبا عندنا لوجود صارف وهو انه عليه السلام لم
يذكره للاعرابي حين علمه ولو كان واجبا لذكره له والمواظبة لم تنقل صريحا وهذا
الصارف منع من القول بهما ظاهرا فلهذا كان الامر للاستحباب كما صرح به غير واحد
من المشايخ فعلى هذا فالمراد من الكراهة في قولهم لو ترك التسبيحات اصلا او نقص
عن الثلاث فهو مكروه كراهة التنزيه لانها في مقابلة المستحب واختلف في معنى
قوله وذلك ادناه فقيل ادنى كمال السنة وقيل ادنى كمال التسبيح وقيل ادنى القول
المسنون والاول اوجه وعلى كل فالزيادة على الثلاث افضل ويستحب ان يختم على
وتر خمس او سبع او تسع لحديث الصحيحين ان الله وتر يحب الوتر ولا ينبغي للامام ان يطيل
على وجه يمل القوم لانه سبب للتنفير ولانه مكروه ولهذا قال الاسبيجابي ولو كان
اماما يقولها ثلاثا على قول بعضهم وقال بعضهم يقولها اربعا حتى يتمكن المقتدي من
الثلاث ولو اطال الركوع لادراك الجائي لا تقربا لله تعالى فهو مكروه وفي الذخيرة
والبدائع وغيرهما قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن ذلك فقال اخشى عليه امرا عظيما
يعني الشرك وقد وهم بعضهم في فهم كلام الامام فاعتقد منه ان يصير المنتظر مشركا
يباح دمه فافتى باباحة دمه وهكذا اظن صاحب منية المصلي فقال يخشى عليه
الكفر ولا يكفر وكل منهما غلط ولم يرده الامام رحمه الله بل اراد انه يخاف عليه الشرك
في عمله الذي هو الريا وانما لم يقطع بالريا في عمله لما انه غير مقطوع به لوجود الاختلاف
فانه نقل عن الشعبي انه لا باس به وهو قول الشافعي في القديم وقد نهي انه عن الاشراك
في العمل بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه الاية واعجب منه ما نقله في المجتبى عن
البلخي انه تفسد صلاته ويكفر ثم نقل بعده عن الجامع الاصغر انه ماجور على ذلك لقوله
تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وعن ابي الليث انه حسن وعنده التفصيل بين ان
يعرف الجائي فلا او لا فنعم واشار المصنف الى انه لا ياتي في ركوعه وسجوده بغير التسبيحات
وما ورد في السنة من غيرها محمول على النوافل تهجدا او غيره ولو رفع الامام راسه
قبل ان يتم المأموم التسبيحات فيه روايتان اصحهما وجوب المتابعة بخلاف ما لو سلم
قبل ان يتم المقتدي التشهد فانه لا يتابعه لان قراءة التشهد واجبة كذا في فتاوى قاضي
خان قوله ثم رفع راسه من الركوع وقد تقدم حكم هذا الرفع في عداد الواجبات قوله
واكتفى الامام بالتسميع والموتم والمنفرد بالتحميد لحديث الصحيحين اذا قال الامام سمع
الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد قسم بينهما استدلالا بانه عليه السلام كان يجمع بينهما

لان القول مقدم على الفعل ورجحه على الشافعي في قوله ان المأموم يجمع بين
الذكرين ايضا وحكاه الاقطع رواية عن ابي حنيفة وهو غريب فان صاحب
الذخيرة نقل انه لا يأتي بالتسميع بلا خلاف بين اصحابنا واما المنفرد ففيه ثلاثة
اقوال الاول انه يأتي بالتسميع لا غير وهو رواية المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة
وينبغي ان لا يعول عليها ولم ار من صححها الثاني انه يأتي بالتحميد لا غير وصححه
المصنف في الكافي وقال في المبسوط هو الاصح وعليه اكثر المشايخ واختاره الحلواني
والطحاوي لان التسميع حث لمن خلفه على التحميد وليس معه احد فيحثه عليه فلا
يأتي بالتسميع الثالث الجمع بينهما وصححه صاحب الهداية وقال الصدر الشهيد وعليه
الاعتماد واختاره صاحب المجمع لانه قد صح من فعله عليه السلام انه كان يجمع بينهما
ولا يحمل لسوى حالة الانفراد توفيقا بينه وبين القول الثابت في الصحيحين
في حق الامام والمأموم وقيده في غاية البيان بانفراده بصلاة النفل لانه كان
يواظب على الجماعة في الفرض وحيث اختلف التصحيح كما رايت فلا بد من الترجيح
فالمرجح من جهة المذهب ما في المتن لانه ظاهر الرواية كما صرح به قاضي خان في
شرحه والمرجح من جهة الدليل ما صححه في الهداية وفي القنية اما المنفرد فيقول سمع
الله لمن حمده فاذا استوى قايما قال ربنا لك الحمد في الجواب الظاهر وهو الصحيح
انتهى وفي جامع التمرتاشي فان لم يات بالتسميع حالة الرفع لم يات به حالة الاستواء
وقيل يأتي بهما والمراد بالتسميع سمع الله لمن حمده قبل الله حمد من حمده وقيل اجاب
وقيل غفر له والهاء في حمده للكناية كذا في المستصفى وذكر في الفوايد الحميدية
انها للسكتة والاستراحة والمراد بالتحميد واحد من اربعة الفاظ افضلها اللهم
ربنا ولك الحمد كما في المجتبى ويليه اللهم ربنا لك الحمد ويليه ربنا ولك الحمد
ويليه المعروف ربنا لك الحمد فما في المحيط من افضلية الثاني محمول على افضليته
على ما بعده لا على الكل كما لا يخفى لما صرحوا به من ان زيادة الواو توجب الافضلية
واختلفوا فيها فقيل زايدة وقيل عاطفة تقديره ربنا ولك الحمد واعلم ان المفهوم
من السنن انه لا يكبر حال الارتفاع وهو الموافق لما ذكر في خزانة فتاوى الفقه
ان تكبيرات فرايض اليوم والليلة اربع وتسعون وانما يستقيم هذا اذا لم يكن عند
الرفع تكبير لكن ذكر في المحيط وفي روضة الناطفي انه يكبر حالة الارتفاع لما روي انه
عليه السلام وابا بكر وعمر وعليا كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع كما رواه الطحاوي
ويمكن ان يجاب عن الحديث بان المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله توفيقا
كذا في المجتبى ووضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه بين كفيه بعكس النهوض كما كان يفعله
عليه السلام كما رواه ابو داود ولحديث الترمذي كان عليه السلام اذا سجد وضع
وجهه بين كفيه وافاد انه اذا اراد السجود يضع اولا ما كان اقرب الى الارض فيضع

تكبيرات فرائض
اليوم والليل
اربع وتسعون

فيضع ركبتيه اولا ثم يديه ثم انفه ثم جبهته واذا اراد الرفع يرفع اولا جبهته
ثم انفه ثم يديه ثم ركبتيه وهذا كله عند الامكان اما ان كان متخففا فانه يضع
اليدين قبل الركبتين ويقدم اليمنى على اليسرى قوله وسجد بانفه وجبهته اي
سجد عليهما لتحصيل الاكمل والانف اسم لما صلب واما لان منه فلا يجوز الاقتصار
عليه باجماعهم كما نقله غير واحد والجبهة اسم لما يصيب الارض مما فوق الحاجبين
الى قصاص الشعر حالة السجود وعرفها بعضهم بانها ما اكتنفه الجبينان واعلم ان المأمور
به في كتاب الله تعالى انما هو السجود وهو في اللغة يطلق لطاطاة الراس والانحناء
والخضوع والتواضع والميل كسجدة النخلة مالت والتحية كالسجود لادم تكرمة له كذا
في ضياء الحلوم وفي الشريعة وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه فخرج الخد والذقن والصدغ
ومقدم الراس فلا يجوز السجود عليها وان كان من عذر بل مع عذر يجب الايماء بالراس
وانما قال تعالى يخرون للاذقان سجدا مع ان الذقن ليس محل السجود لان الساجد
اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن وهو مجتمع اللحيين ووضع بعض الوجه يتحقق
بالانف كما بالجبهة فيجوز بالجبهة وحدها اتفاقا على ما عليه الجم الغفير من اهل المذهب
وما في المفيد والمزيد من انه لا يتأدى الفرض عندهما الا بوضعهما فخلاف المشهور عنهما
وانما محل الاختلاف في الاقتصار على الانف فعنده يجوز مطلقا وعندهما لا يجوز
الا من عذر بالجبهة كما صرح به صاحب الهداية والوجه ظاهر للامام رحمه الله لان المأمور
به السجود وهو ما قلنا واما ما في الصحيحين مرفوعا امرت ان اسجد على سبعة اعظم
على الجبهة واشار بيده الى انفه واليدين والركبتين واطراف القدمين ولا نكف الثياب
والشعر فلا يفيد الافتراض لانه ظني الثبوت قطعا وظني الدلالة على خلاف فيه بناء
على ان لفظ امرت مستعمل في الوجوب والندب الذي هو الاعم بمعنى طلب مني ذلك
او في الندب او في الوجوب فقولهما بالافتراض مشكل لانه يلزمهما الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد وهما يمنعانه في الاصول كابي حنيفة فكذا قال المحقق بن الهمام فجعل بعض
المتاخرين الفتوى على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما لم يوافقه دراية ولا القوي
من الرواية هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من عذر على وجوب الجمع كان
احسن اذ يرتفع الخلاف بناء على حملنا الكراهة منه عليه من كراهة ابي حنيفة التحريم
ولم يخرج عن الاصول انتهى فالحاصل انه لا خلاف بينهم فقول الامام بكراهة الاقتصار
على الانف المراد بها كراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب وقولهما بعدم الاجزاء
المراد بها عدم الحل وهو كراهة التحريم فالسجود على الجبهة واجب اتفاقا لانه مقتضى
الحديث والمواظبة المروية في سنن الترمذي كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد
مكن جبهته وانفه بالارض وقال حديث حسن صحيح وهكذا في صحيح البخاري لكن
هذا يقتضي وجوب السجود على الانف كالجبهة لان المواظبة المنقولة تعمهما مع ان المنقول

فى البدايع والتحفة والاختيار عدم الكراهة بترك السجود على الانف وظاهر ما فى
الكتاب يخالفه فانه قال وكره اى الاقتصار على احدهما سواء كان الجبهة او الانف
وهى عند الاطلاق منصرفة الى كراهة التحريم وهكذا فى المفيد والمزيد فالقول
بعدم الكراهة ضعيف وخرج ايضا بقولنا مما لا سخرية فيه ما اذا رفع قدميه فى السجود
فانه لا يصح لان السجود مع رفعهما بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع
اصبع واحدة فلو لم يضع الاصابع اصلا ووضع ظهر القدم فانه لا يجوز لان وضع القدم
بوضع الاصابع واذا وضع قدما ورفع اخرى جاز مع الكراهة من غير عذر كما افاده قاضى
خان وذهب شيخ الاسلام الى ان وضعهما سنة فتكون الكراهة تنزيهية والاوجه
على منوال ما سبق هو الوجوب فتكون الكراهة تحريمية لما سبق من الحديث وذكر القدورى
ان وضعهما فرض وهو ضعيف واما اليدان والركبتان فظاهر الرواية عدم افتراض
وضعهما قال فى التجنيس والخلاصة وعليه فتوى مشايخنا وفى منية المصلى ليس بواجب
عندنا واختار الفقيه ابو الليث الافتراض وصححه فى العيون ولا دليل عليه لان القطعى
انما افاد وضع بعض الوجه على الارض دون اليدين والركبتين والظنى المتقدم لا يفيد
لكن مقتضاه ومقتضى المواظبة الوجوب وقد اختاره المحقق فى فتح القدير وهو ان شاء
الله اعدل الاقوال لموافقته الاصول وان صرح كثير من مشايخنا بالسنية ومنهم صاحب
الهداية وفى المجتبى سجد على طرف من اطراف جبهته يجوز انتهى وظاهر ما فى التجنيس
يخالفه فانه قال اذا وضع من الجبهة مقدار الانف لا يجوز عند ابى حنيفة لان الانف
عضو كامل وهذا المقدار من الجبهة ليس بعضو كامل ولا باكثر منها انتهى الا ان يحمل
على الطرف على الاكثر كما لا يخفى قوله او بكور عمامته اى كره السجود عليه وهو
دورها يقال كار العمامة وكورها اذا ادارها على راسه وهذه العمامة عشرة اكوار وعشرون
كورا وهو كذا فى المغرب بفتح الكاف كما ضبطه ابن امير حاج لحديث الصحيحين كنا
نصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم فى شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن جبهته من
الارض بسط ثوبه فسجد عليه وذكر البخارى فى صحيحه قال الحسن كان القوم يسجدون
على العمامة والقلنسوة فدل ذلك على الصحة وانما كره لما فيه من ترك نهاية التعظيم اصلا
مبطل للصلاة وقد نبه العلامة ابن امير حاج تنبيها حسنا وهو ان صحة السجود على الكور
اذا كان الكور على الجبهة او بعضها اما اذا كان على الراس فقط وسجد عليه ولم تصب
جبهته الارض على القول بتعيينها والانف على القول بعدم تعيينها فان الصلاة لا تصح
لعدم السجود على محله وكثير من العوام يتساهل فى ذلك فيظن الجواز والظاهر ان
الكراهة تنزيهية لنقل فعله صلى الله عليه وسلم واصحابه من السجود على العمامة
تعليما للجواز فلم تكن تحريمية وقد اخرج ابو داود عن صالح بن حيوان ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسجد وقد اعتم على جبهته فحسر عن جبهته ارشادا

ارشادا الى ما هو الافضل والاكمل ولا يخفى ان محل الكراهة عند عدم العذر اما معه فلا وفى
كلام المصنف اشتباه فانه جعل الكراهة فى الاقتصار على احدهما وفى السجود على الكور
واحدة وقد حققنا انها تحريمية فى الاول تنزيهية فى الثانى فيراد بالكراهة طلب الكف عن
فعلهما طلبا غير جازم سواء كان فى الفعل اثم او لا واشار بالكور الى ان كل حايل بينه وبين الارض
متصل به فان حكمه كذلك بمعنى الصحة كما لو سجد على فاضل ثوبه او كمه على مكان طاهر
واما الكراهة ففى الذخيرة والمحيط اذا بسط كمه وسجد عليه ان بسط ليقى التراب عن
وجهه كره ذلك لان هذا نوع تكبر وان بسط ليقى التراب عن عمامته او ثيابه لا يكره لعدمه
ونص قاضى خان على انه لا باس به ولم يذكر كراهة وفى الزاد ولو سجد على كمه ان كان
ثمة تراب او حصاة لا يكره لانه يدفع الاذى عن نفسه وان لم يكن جاز ويكره والتوفيق بينها
يحمل ما فى الذخيرة على ما اذا لم يخف ضررا وقصد الترفع فيكره تحريما ويحمل ما ذكره القاضى
على ما اذا لم يكن ترفعا ولم يخف اذى فيكره تنزيها وهى ترجع الى خلاف الاولى وكلمة لا باس
غالبا فيما تركه اولى ويحمل ما فى الزاد على ما اذا لم يكن ترفعا وخاف الاذى فيكون مباحا
وقيدنا بكون ما تحته طاهرا لانه لو بسط كمه على نجاسة فالاصح عدم الجواز ودل كلامه انه
لو سجد على حايل بينه وبين الارض منفصل عنه فانه يصح بالاولى كالسجادة والحصير وذكر
الاكمل فى تقريره ان الاولى للامام ومن يقتدى به كالمفتى ترك السجادة حتى لا يحمل العوام
على ما فيه حرج عليهم بخلافه فى الخلوة ومن لا يقتدى به وحمله البزازى على زمانهم اوفى
زماننا فالاولى الصلاة عليها لما ان الناس تهاونوا فى امر الطهارة والاصل انه كما يجوز
السجود على الارض يجوز على ما هو بمعنى الارض مما تجد جبهته حجمه وتستقر عليه وتفسير
وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا يتسفل راسه ابلغ من ذلك فيصح السجود على الطنفسة
والحصير والحنطة والشعير والسرير والعجلة ان كانت على الارض لانه يجد حجم الارض
بخلاف ما اذا كانت على ظهر الحيوان لان قرارها حينئذ على الحيوان كالبساط المشدود
بين الاشجار ولو سجد على ظهر رجل ان كان للضرورة بان لم يجد موضعا من الارض
يسجد عليه والمسجود على ظهره فى الصلاة جاز وان لم يكن فى الصلاة او وجد فرجة
لا يجوز لعدمها وقيد فى الواقعات ان تكون صلاتهما متحدة حتى لو سجد على ظهر
من يصلى صلاة اخرى لا يجوز لعدمها وعليه مشى فى الخلاصة وفتح القدير وشرط
فى المجتبى شرطا اخر وهو ان يكون المسجود على ظهره ساجدا على الارض فلو سجد على
ظهر مصل لا يجوز فالشروط اربعة وفى المحيط ولو سجد على ظهر الميت وعليه لبد ان
وجد حجم الميت لم تجز لانه سجد على الميت وان لم يجد حجمه جاز لانه سجد على اللبد ولو
سجد على الارز والجاورس والذرة لا يجوز لعدم استقرار الجبهة عليها حتى لو كان
الارز فى الجوالق فانه يجوز لانه يجد الحجم بواسطة انكباسه كما ذكره فى منية المصلى
وان سجد على الثلج ان لم يلبده وكان يغيب وجهه ولا يجد حجمه لم يجز وان لبده جاز وكذا

كلمة لا باس
غالبا فيما تركه
اولى

اذا لقي الحشيش فسجد عليه ان وجد حجمه جاز والا فلا وكذا التبن والقطن ومن
هنا يعلم جواز الصلاة على الطراحة القطن فان وجد الحجم جاز والا فلا وهكذا
هذا القيد لا بد منه في السجود على كور العمامة وطرف القلنسوة كما صرح في المجتبى
وفي منية المصلي ولو ان موضع السجود ارفع من موضع القدمين مقدار لبنتين منصوبتين
وان كان اكثر لا يجوز اراد لبنة بخارى وهي ربع ذراع انتهى وفي التجنيس ولو سجد على لبنة بخارى وهي ربع ذراع
حجر صغير ان كان اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا وهكذا في كثير من الكتب معزيا
الى نصير وفيه بحث لان اسم السجود يصدق بوضع شيء من الجبهة على الارض ولا دليل
على اشتراط اكثرها كما قالوا يكفي في القدمين وضع اصبع واحدة ولهذا قال في المجتبى
سجد على طرف من اطراف جبهته جاز ثم نقل كلام نصير فدل على تضعيفه نعم وضع اكثرها
واجب للمواظبة على تمكين الجبهة من الارض وعلى تسليم ان الاكثر شرط فيجب انه اذا
كان ما اصاب الحجر والارض يبلغ اكثرها يجوز لانه لا يعتد بما اصاب الحجر اصلا كما هو
ظاهر كلامهم والله الموفق للصواب وقيد بكون الحايل تابعا لان الحايل لو كان بعضه
فان كان كفه يجوز على الاصح وان كان فخذه يجوز بعذر لا بغيره على الصحيح وان كان
ركبته لا يجوز مطلقا من غير خلاف يعلم لكن ان كان بعذر كفاه باعتبار ما في ضمنه من
الايما وكان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا ياخذ قدر الواجب
من الجبهة على ما قدمناه عن التجنيس وفي فتح القدير والذي ينبغي ترجيح الفساد على
الكف والفخذ قوله وابدا ضبعيه اي اظهر عضديه والضبع بالسكون لا غير العضد وقيل
وسطه وباطنه كذا في المغرب ولعل المراد هنا الثاني للدليل الاتي ولانه المسنون
وذكر في المحيط ان فيه لغتين سكون الباء وضمها وذكر في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم
ان الضبع بالسكون العضد والضبع بالضم الانثى من الضباع ويقال للسنة المجدبة دائما
يظهرهما لحديث الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد فرج بين
يديه حتى يبدو بياض ابطيه ولحديث مسلم اذا سجدت فضع كفيك وارفع مرفقيك
ثم ان كان في الصف لا يبديهما حذرا من ايذاء الجار بخلاف ما اذا لم يؤد الى الايذاء كما
اذا لم يكن في الصف زحام ذكره في المجتبى وهذا اولى مما ذكر في الهداية وتبعه في
الكافي وتبعهما الشارح من انه اذا كان في الصف لا يجافي بطنه عن فخذيه لان الايذاء
لا يحصل من مجرد المجافاة وانما يحصل من اظهار العضدين قوله وجافى بطنه عن فخذيه
اي باعدها لحديث مسلم كان اذا سجد جافى بين يديه حتى لو ان بهيمة ارادت ان
تمر بين يديه مرت ولحديث ابي داود في صفة صلاته عليه السلام واذا سجد فرج بين
فخذيه غير حامل بطنه على شيء من فخذيه والبهيمة تصغير بهمة ولد الشاة بعد السخلة
فانه اول ما تضعه امه يكون سخلة ثم يكون بهمة وهي بصيغة المكبر في صحيح مسلم وسنن
ابن ماجة وذكر بعض الحفاظ ان الصواب التصغير قالوا والحكمة في الابداء والمجافاة

والمجافاة ان يظهر كل عضو بنفسه ولا تعتمد الاعضاء بعضها على بعض وهذا ضد
ما ورد في الصفوف من التصاق بعضهم ببعض لان المقصود هناك الاتحاد بين
المصلين حتى كانهم جسد واحد ولانه في الصلاة اشبه بالتواضع وابلغ في تمكين
الجبهة والانف من الارض وابعد من هيئات الكسالى فان المنبسط يشبه الكلب ويشعر
بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها قوله ووجه اصابع رجليه نحو القبلة لحديث ابي
حميد في صحيح البخاري انه عليه السلام كان اذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما
واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة ونص صاحب الهداية في التجنيس على انه ان لم
يوجه الاصابع نحوها فانه مكروه ثم الظاهر ان المراد بقوله ولا قابضهما انه ناشر اصابعهما
عن باطن كفيه بدليل ما في صحيح ابن حبان عن وائل بن حجر انه صلى الله عليه وسلم
كان اذا سجد ضم اصابعه فينشر اصابعه من الطي ضاما بعضها الى بعض ومن هنا نص
مشايخنا على انه يضم اصابعه كل الضم في السجود قيل والحكمة فيه ان الرحمة تنزل
عليه في السجود فبالضم ينال اكثر قوله وسبح فيه ثلاثا اي في السجود وقد قدمناه
في تسبيحات الركوع قوله والمراة تنخفض وتلزق بطنها بفخذيها لانه استر لها فانها عورة
مستورة ويدل عليه ما رواه ابو داود في مراسيله انه عليه السلام مر على امراتين تصليان
فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم الى الارض فان المراة ليست في ذلك كالرجل وذكر
الشارح ان المراة تخالف الرجل في عشر خصال ترفع يديها الى منكبيها وتضع يمينها
على شمالها تحت ثديها ولا تجافي بطنها عن فخذيها وتضع يديها على فخذيها تبلغ
رؤوس اصابعها ركبتيها ولا تفتح ابطيها في السجود وتجلس متوركة في التشهد ولا تفرج اصابعها
في الركوع ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهن وتقوم الامام وسطهن انتهى ويزاد على العشر
انها لا تنصب اصابع القدمين كما ذكره في المجتبى ولا يستحب في حقها الجهر بالقراءة في لا تنصب المراة اصابع القدمين
الصلاة الجهرية بل قدمنا في شروط الصلاة انه لو قيل بالفساد اذا جهرت لامكن
على القول بان صوتها عورة والتتبع يقتضي اكثر من هذا فالاحسن عدم الحصر قوله
ثم رفع راسه مكبرا وجلس مطمئنا يعني بين السجدتين وقد قدم ان هذا الجلوس مسنون
ومقتضى الدليل من المواظبة عليها وجوبها لكن المذهب خلافه وما في شرح المنية
من ان الاصح وجوبها ان كان بالنظر الى الدراية فمسلم لما علمت من المواظبة وان كان
من جهة الرواية فلا وقد صرح الشارحون بسنيته ولم يذكر المصنف بين السجدتين
ذكرا مسنونا وهو المذهب عندنا وكذا بعد الرفع من الركوع وما ورد فيهما من الدعاء
فمحمول على التهجد قال يعقوب سالت ابا حنيفة عن الرجل يرفع راسه من الركوع في
الفريضة ايقول اللهم اغفر لي قال يعقوب ربنا لك الحمد وسكت وكذلك بين السجدتين
فقد احسن حيث لم ينه عن الاستغفار صريحا من قوة احترازه ولم يذكر المصنف ايضا مقدار
الرفع الذي يكون بين السجدتين للاختلاف فيه فان فيه اربع روايات عن ابي

صحح صاحب الهداية انه ان كان الى القعود اقرب جاز وان كان الى السجود اقرب
لا يجوز لانه يعد ساجدا وصحح صاحب الهداية انه ان كان بحيث لا يشكل على الناظر
انه رفع يجوز وصحح صاحب المحيط انه يكتفى بادنى ما يطلق عليه اسم الرفع والرواية
الرابعة انه اذا رفع راسه مقدار ما تمر الريح بينه وبين الارض جاز ولم ار من صححها
وظاهر كلام المصنف فى الكافى انها تعود الى الرواية الثالثة المصححة فى المحيط واختار
فيه وذكر انها القياس لتعلق الركنية بالادنى كما فى ساير الاركان قوله وكبر وسجد
مطمينا وقد تقدم حكم الطمانينة قوله وكبر للنهوض بلا اعتماد وقعود لحديث
ابى داود نهى النبى صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض فى
الصلاة وفى حديث وايل ابن حجر فى صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا
نهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه ولحديث الترمذى عن ابى هريرة ان النبى
صلى الله عليه وسلم كان ينهض فى الصلاة على صدور قدميه قال الترمذى ان عليه
العمل عند اهل العلم وما رواه البخارى عن مالك بن الحويرث انه راى النبى صلى الله
عليه وسلم اذا كان فى وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوى قاعدا محمول على حالة الكبر
كما فى الهداية ويرد عليه ان هذا الحمل يحتاج الى دليل وقد قال عليه السلام لمالك
ابن الحويرث لما اراد ان يفارقه صلوا كما رايتمونى اصلى ولم يفصل فكان الحديث
حجة للشافعى فالاولى ان يحمل على تعليم الجواز فكذا والله اعلم قال فى الفتاوى
الظهيرية قال شمس الايمة الحلوانى ان الخلاف انما هو فى الافضلية حتى لو فعل كما
هو مذهب الشافعى لا باس به عندنا انتهى وكذا ترك الاعتماد مستحب لمن ليس به
عذر عندنا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة قال القدورى لا باس بان يعتمد
براحتيه على الارض عند النهوض من غير فصل بين العذر وعدمه ومثله ما فى
المحيط عن الطحاوى لا باس بان يعتمد بيديه على الارض شيخا كان او شابا وهو قول
عامة العلما انتهى والاوجه ان يكون سنة فتركه يكره تنزيها لما تقدم من النهى وذكر
الشارح انه يكره تقديم احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين والنهوض
بالشمال ولم يذكر للكراهة دليلا وذكرها فى المجتبى مروية عن معاذ بن جبل وابن
عباس رضى الله عنهم قوله والثانية كالاولى اى فيما قدمناه من الاركان والواجبات
والسنن والاداب الا انه لا يثنى اى لا ياتى بدعا الاستفتاح لانه شرع فى اول العبادة
دون اثنايها وكذا سمى دعا الاستفتاح قوله ولا يتعوذ لانه شرع فى اول القراءة
لدفع الوسوسة فلا يتكرر الا بتبدل المجلس كما لو تعوذ وقرا ثم سكت قليلا وقرا بهذا
اندفع ما ذكره ابن امير حاج فى شرحه من انه ينبغى على قول ابى حنيفة ومحمد ان
يتعوذ فى الثانية ايضا لانه سنة القراءة والقراءة تتجدد فى كل ركعة لما علمت انه سنة
فى اول القراءة قوله ولا يرفع يديه الا فى فقعس صمعج اى ولا يرفع يديه على وجه السنة

السنة المؤكدة الا فى هذه المواضع وليس مراده النفى مطلقا لان رفع الايدى وقت
الدعا مستحب كما عليه المسلمون فى ساير البلاد فلا يرفع يديه عند الركوع ولا عند
الرفع منه ولا فى تكبيرات الجنايز لحديث ابى داود عن البرا قال رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يرفع يديه حين افتتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى انصرف ولحديث
مسلم عن جابر ابن سمرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما لى
اراكم رافعى ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنوا فى الصلاة وشمس بضم المعجمة
وسكون الميم جمع شموس بفتحها وضم الميم اى صعب واعترض البخارى فى كتاب رفع اليدين
بان هذا الرفع كان فى التشهد بدليل حديث عبد الرحمن بن القبطية عن جابر ايضا
بان الظاهر انهما حديثان لان الذى يرفع يديه حال التسليم لا يقال له اسكن فى الصلاة
وبان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله اسكنوا فى الصلاة لا لخصوص السبب وهو الايما
حال التسليم وفى فتح القدير واعلم ان الاثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه
وسلم كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوى وغيره والقدر المحقق بعد ذلك
كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه عليه السلام الرفع عند الركوع كما رواه الايمة
الستة فى كتبهم عن ابن عمر وعدمه كما رواه ابو داود وغيره عن ابن مسعود وغيره فيحتاج
الى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه بانه قد علم انه كانت اقوال مباحة فى
الصلاة وافعال من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو ايضا مشمولا
بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه
احتمال عدم الشرعية لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذى
هو طريق ما اجمع على طلبه فى الصلاة اعنى الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كما قال ابو حنيفة للاوزاعى فى الحكاية المشهورة عنهما وافاد
بهذه الحروف سنية رفع اليدين فى ثمانية مواضع ثلاثة فى الصلاة فالفاء لتكبيرة الافتتاح
والقاف للقنوت والعين للعيدين وخمسة فى الحج فالسين عند استلام الحجر والصاد
عند الصعود على الصفا والميم للمروة والعين لعرفات والجيم للجمرات والرفع فى الثلاثة
الاول بحذا الاذنين وفى الخمسة تفصيل ففى استلام الحجر وعند الجمرتين الاولى والوسطى
يرفع حذا منكبيه ويجعل باطنهما نحو الكعبة فى ظاهر الرواية وعند الصفا والمروة وعرفات
يرفعهما كالدعا باسطا يديه نحو السما كذا فى الفتاوى الظهيرية من المناسك قوله واذا
فرغ من سجدتى الركعة الثانية افترش رجله اليسرى ونصب يمناه ووجه اصابعه نحو
القبلة لحديث مسلم عن عايشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى كل ركعتين
التحية وكان يفترش رجله اليسرى وينصب اليمنى وهذا بيان السنة عندنا حتى لو ترك
جاز اطلق الصلاة فشمل الفرض والنفل فيقعد فيهما على هذه الكيفية فما فى المجتبى
نقلا عن صلاة الجلابى ان هذا فى الفرض والنفل يقعد كيف شا كالمريض مخالف لاطلاقه

الكتب المعتبرة المشهورة نعم التنفل مبناه على التخفيف وكذا يجوز قاعدا مع القدرة على
القيام لكن الكلام انما هو في السنة قوله ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه
يعني وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى لحديث مسلم
عن ابن عمر مرفوعا كذلك اشار الى رد ما ذكره الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه
ويفرق بين اصابعه كحالة الركوع لحديث مسلم ايضا عن ابن عمر كذلك وزاد فيه وعقد
ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة ورجح في الخلاصة الكيفية الاولى فقال وان ياخذ الركبة
هو الاصح فتحمل الكيفية الثانية في الحديث على الجواز والاولى على بيان الافضلية وعلل
له في البدايع بانه على الكيفية الاولى تكون الاصابع متوجهة الى القبلة وعلى الثانية
الى الارض لكنه لا يتم الا اذا كانت الاصابع عطفت على الركبة اما ان كانت رؤسها عند
راس الركبة فلا يتم الترجيح ولا اعتبار بهذه الكيفية الثالثة ما في جمع التفاريق عن
محمد انه يكون اطراف الاصابع عند الركبة كما نقله في المجتبى واشار ببسط الاصابع الى انه
لا يشير بالسبابة عند الشهادتين وهو قول كثير من المشايخ وفي الولوالجية والتجنيس
وعليه الفتوى لان مبنى الصلاة على السكون وكرهها في منية المفتي ورجح في شرح
القدير القول بالاشارة وانه مروي عن ابي حنيفة كما قال محمد فالقول بعدمها مخالف
للرواية والدراية ورواه ما في صحيح مسلم من فعله صلى الله عليه وسلم وفي المجتبى
لما اتفقت الروايات عن اصحابنا جميعا في كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين
وكثرت الاخبار والاثار كان العمل بها اولى قوله وقرا تشهد ابن مسعود رضي الله عنه
وهو ما رواه اصحاب الكتب الستة وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فسمي تشهدا تسمية للكل باسم جزئه الاشرف
لان التشهد اشرف اذكاره ثم في تفسير الفاظها اقوال كثيرة احسنها ان التحيات العبادات
القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية فجميع العبادات
لله تعالى لا يستحقه غيره فيتقرب بشيء منه الى ما سواه ثم هو على مثال من يدخل على
الملوك فيقدم الثناء اولا ثم الخدمة ثانيا ثم بذل المال ثالثا واما قوله السلام عليك ايها
ايها النبي ورحمة الله وبركاته فحكاية سلام الله تعالى على نبيه عليه السلام فهي ثلاثة
بمقابلة الثلاثة التي اثنى بها النبي صلى الله عليه وسلم على ربه ليلة الاسرا والسلام
من سلم الله تعالى عليه او من تسليمه من الافات والاظهر ان المراد بالرحمة هنا نفس
الاحسان منه تعالى لا ارادته لان المراد الدعاء بها والدعاء انما يتعلق بالممكن والارادة
قديمة بخلاف نفس الاحسان والبركة النماء والزيادة من الخير وقيل البركة جماع كل
خير ثم انه صلى الله عليه وسلم اعطى سهما من هذه الكرامة لاخوانه الانبيا والملائكة
وصالحي المؤمنين من الانس والجن لانه يعمهم كما شهدت به السنة الصحيحة حيث قال

قال صلى الله عليه وسلم هذه الكلمات فانكم اذا قلتموها اصابت كل عبد صالح في
السما والارض والعباد جمع عبد قال بعضهم ليس شيء اشرف من العبودية ومراده من
صفات المخلوقين والا فهي منبئة عن النقص لدلالتها على الحاجة والافتقار كما ذكره
الغزالي في جواهر القران وعرفها النسفي بانها الرضا بما يفعل الرب تعالى والعبادة فعل
ما يرضي الرب وان العبودية اقوى منها لانها لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة والصالح
هو القايم بحقوق الله وحقوق عباده وكذا وصف الانبيا نبينا عليه السلام به ليلة الاسرا
فقالوا مرحبا بالنبي الصالح وكذا قالوا لا ينبغي الجزم به في حق شخص معين من غير شهادة
الشارع له به وانما يقال هو صالح فيما اظن او في ظني خوفا من الشهادة بما ليس فيه
واشهد معناه اعلم واتيقن الرهبة لله تعالى وحده لا شريك له وعبودية محمد ورسالته صلى
الله عليه وسلم وقدمت العبودية على الرسالة لما قدمنا انها اشرف صفاته وكذا وصفه
الله بها في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده فاوحى الى عبده ما اوحى واختير لفظ
الشهادة دونهما لانها ابلغ في معانيها واظهر منهما لكونها مستعملة في ظواهر الاشيا وبواطنها
بخلاف العلم واليقين فانهما يستعملان غالبا في البواطن فقط وكذا لو اتى الشاهد بلفظ
اعلم او اتيقن مكان اشهد لم تقبل شهادته وانما ذكرنا بعض معاني التشهد لما ان المصلي
يقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الانشاء منه كما صرح به في المجتبى بقوله ولا
بد من ان يقصد بالفاظ التشهد معانيها التي وضعت لها من عنده كانه يحيي الله ويسلم
على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نفسه واوليائه انتهى وعلى هذا فالضمير في قوله
السلام علينا عايد الى الحاضرين من الامام والماموم والملائكة كما نقله في الغاية عن النووي
واستحسنه ولهذا يضعف ما ذكره في السراج الوهاج ان قوله السلام عليك ايها النبي
حكاية سلام الله عليه لا ابتدا سلام من المصلي عليه واحترز بتشهد بن مسعود عن غيره
نحو تشهد عمر رضي الله عنه وهو التحيات لله الزاكيات لله الصلوات الطيبات لله السلام
عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله رواه مالك في الموطا وعمل به الا انه زاد عليه
وحده لا شريك له الثابت في تشهد عايشة المروي في الموطا ايضا وبه علم تشهدها ونحو
تشهد بن عباس رضي الله عنهما المروي في مسلم وغيره مرفوعا التحيات المباركات الصلوات
الطيبات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله الا انه في رواية الترمذي
سلام عليك بالتنكير وبهذا اخذ الشافعي وقال انه اكمل التشهد ورجح مشايخنا تشهد بن
مسعود بوجوه عشرة ذكرها الشارح وغيره احسنها ان حديثه اتفق عليه الايمة الستة في
كتبهم لفظا ومعنى واتفق المحدثون على انه اصح احاديث التشهد بخلاف غيره حتى قال
الترمذي ان اكثر اهل العلم عليه من الصحابة والتابعين وممن عمل به ابو بكر الصديق

رضى الله عنه وكان يعلم الناس على المنبر كالقران ثم وقع لبعض الشارحين
انه قال والاخذ بتشهد ابن مسعود اولى فيفيد ان الخلاف فى الاولوية حتى لو تشهد
بغيره كان اتيا بالواجب والظاهر خلافه لانهم جعلوا التشهد واجبا وعينوه فى تشهد
ابن مسعود فكان واجبا ولهذا قال فى السراج الوهاج ويكره ان يزيد فى التشهد حرفا
او تبتدى قبل هذا قال ابو حنيفة ولو نقص من تشهده او زاد فيه كان مكروها لان
اذكار الصلاة محصورة فلا يزاد عليها انتهى واذا قلنا بتعيينه للوجوب كانت الكراهة
تحريمية وهى المحمل عند اطلاقها كما ذكرناه غير مرة واشار الى انه لا يزيد على تشهد ابن
مسعود فى القعدة الاولى فلا ياتى بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فيها وهو
قول اصحابنا ومالك احمد وعند الشافعى على الصحيح انها مستحبة فيها للجمهور وما رواه
احمد وابن خزيمة من حديث ابن مسعود ثم ان كان النبى صلى الله عليه وسلم فى وسط
الصلاة نهض حين فرغ من تشهده قال الطحاوى من زاد على هذا فقد خالف الاجماع
فان زادها فان كان عامدا فهو مكروه ولا يخفى وجوب اعادتها وان كان ساهيا
فقد اختلفت الرواية والمشايخ والمختار كما صرح به فى الخلاصة انه يجب سجود السهو
اذا قال اللهم صلى على محمد لا لاجل خصوص الصلاة عليه بل لتاخير القيام المفروض
واختاره قاضى خان ولهذا اظهر ضعف ما فى منية المصلى من انه اذا زاد حرفا
واحدا اوجب عليه سجود السهو على قول اكثر المشايخ لان الحرف او الكلمة يسير يعسر
التحرز عنه وما ذكره القاضى الامام من ان السجود لا يجب حتى يقول وعلى ال محمد
لان التاخير حاصل بما ذكرناه وما فى الذخيرة من انه لا يجب حتى يؤخر مقدار ما يؤدى
ركنا فيه لانه لا دليل عليه قوله وفيما بعد الاولتين اكتفى بالفاتحة يعنى فى الفرايض
اطلقه فشمل الثالثة من المغرب والاخريين من الرباعى وهى احسن من عبارة القدورى
حيث قال ويقرا فى الاخريين بالفاتحة اذ لا تشمل المغرب ولم يبين صفة القراة فيما
بعدها للاختلاف فروى الحسن عن ابى حنيفة وجوبها وظاهر الرواية انه مخير
بين القراة والتسبيح ثلاثا كما فى البدايع والذخيرة والسكوت قدر تسبيحة كما فى
النهاية او ثلاث كما ذكره الشارح وصحح التخيير فى الذخيرة وفى فتاوى قاضى خان
وعليه الاعتماد وفى المحيط ظاهر الرواية ان القراة سنة فى الاخريين ولو سبح فيهما
ولم يقرا لم يكن مسيا لان القراة فيهما شرعت المخافتة فيها فى ساير الاحوال وذلك يختص
بالاذكار وكذا انفيت الفاتحة للقراة لان كلها ذكر وثنا وان سكت فيهما عمدا يكون
مسيا لان ترك السنة وان كان ساهيا لم يلزمه سجود السهو وفى البدايع ان التخيير
مروى عن على وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالراى فهو كالمرفوع وهو الصارف
للمواظبة عن الوجوب المستفادة من حديث الصحيحين عن ابى قتادة ان النبى
صلى الله عليه وسلم كان يقرا فى الظهر والعصر فى الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب

الكتاب وسورتين وفى الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وبهذا ظهر ما فى المحيط
من انه لا يكون مسيا بترك القراة فيهما لكن مقتضى اثر على وابن مسعود انه لا يكون
مسيا بالسكوت وهو ظاهر ما فى البدايع والذخيرة والخانية وان كان صاحب المحيط
على خلافه ومتفق الكل على ان القراة افضل وليس بمناف للتخيير كالحلق مع التقصير
وصوم المسافر فى رمضان اذ لا مانع من التخيير بين الفاضل والافضل وصحح فى المجتبى
انه ينوى الذكر والثنا موافقا لما فى المحيط واستدل له فى المبسوط والبدايع ان
رجلا سال عايشة عن قراة الفاتحة فى الاخريين فقالت ليكن على جهة الثنا وقد
قدمنا فى الحيض ان القران يخرج عن القرانية بالقصد وان بعضهم لا يرى به فى
الفاتحة فينبغى كذلك هنا ومن الغريب ما نقله فى المجتبى عن غريب الرواية انه لو قرا
الفاتحة فى الاخريين بنية القران يضم اليها السورة انتهى وكان وجهه القياس على
الاوليين ولا يخفى عدم صحته لما عهد فى الاخريين من التخفيف واشار بقوله اكتفى
بالفاتحة الى انه لا يزيد عليها على انه سنة والظاهر ان الزيادة عليها مباحة لما ثبت
فى صحيح مسلم من حديث ابى سعيد الخدرى انه صلى الله عليه وسلم كان يقرا فى صلاة
الظهر فى الركعتين الاوليين قدر ثلاثين اية وفى الاخريين قدر عشرة اية او قال
نصف ذلك ولهذا قال فخر الاسلام وتبعه فى غاية البيان ان السورة مشروعة نفلا فى
الاخريين حتى لو قراها فى الاخريين ساهيا لم يلزمه السجود وفى الذخيرة وهو المختار
وفى المحيط وهو الاصح وان كان الاولى الاكتفا بها لحديث ابى قتادة السابق ويحمل
حديث ابى سعيد على تعليم الجواز ويحمل ما فى السراج الوهاج معزيا الى الاختيار من
كراهة الزيادة على الفاتحة على كراهة التنزيه التى مرجعها الى خلاف الاولى وقيدنا
بالفرض لان النفل والواجب تجب القراة فى جميع الركعات بالفاتحة والسورة كما سياتى
واشار ايضا الى انه لا ياتى بالثنا والتعوذ فى الشفع الثانى من الفرايض والواجب كالفرض
فى هذا بخلاف النوافل سنة كانت او غيرها فانه ياتى بالثنا والتعوذ فيه كالاول لان
كل شفع صلاة على حدة وكذا يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم فى القعود الاول
واستثنى من ذلك فى المجتبى الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها فانها صلاة واحدة
كالفرض لكن هو مسلم فى الاربع قبل الظهر لما صرحوا به من انه لا تبطل شفعة الشفيع
بالانتقال الى الشفع الثانى منها ولو افسدها قضى اربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها
واما الاربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هى كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الاحكام
المذكورة والله سبحانه اعلم قوله والقعود الثانى كالاول يعنى فيفترش رجله اليسرى
فيجلس عليها وينصب اليمنى كما قدمناه وهو احتراز عن قول مالك والشافعى انه
يتورك فيها وفى خزانة الفقه لابى الليث واكثر ما يقع التشهد فى الصلاة الواحدة عشر
مرات وهو ان يدرك الامام فى التشهد الاول من صلاة المغرب ثم يتشهد معه الثانية

وعلى الامام سهو فيسجد معه ويتشهد الثالثة ثم يتذكر الامام ان عليه سجدة تلاوة فيسجد ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو ويتشهد معه الخامسة ثم اذا سلم الامام قام المأموم وصلى ركعة وتشهد السادسة ثم صلى ركعة اخرى وتشهد السابعة وقد كان سهى فيما يقضى فسجد للسهو وتشهد الثامنة ثم تذكر انه تلا اية سجدة فيما يقضى فسجد وتشهد التاسعة ثم سجد لهذا السهو وتشهد العاشرة انتهى ومراده من التشهد بعد سجود التلاوة تشهد الصلاة فى القعدة الاخيرة لان العود الى سجود التلاوة يرفع القعدة كما لا يخفى وحينئذ يعيده ويعيد سجود السهو لبطلانه بالعود الى سجود التلاوة قوله وتشهد وصلى على النبى صلى الله عليه وسلم وقد تقدم ان التشهد واجب وان الصلاة سنة وقدمنا دليل السنية وان موجب الامر فى الاية انما هو الافتراض فى العمر مرة لانه لا يقتضى التكرار وهذا بلا خلاف وانما وقع الخلاف بين الطحاوى والكرخى فى وجوبها كلما سمع ذكره من غيره او من نفسه الموجب للتفسيق بالترك لا فى الافتراض فاختار الطحاوى تكرار الوجوب وصححه فى التحفة والمحيط واختلف على قوله انه لو تكرر فى مجلس واحد هل يتداخل الوجوب فيكفيه صلاة واحدة او يتكرر الوجوب من غير تداخل صحح فى الكافى من باب سجود التلاوة الاول وان الزائد ندب وكذا التمهيد وصحح فى المجتبى الثانى وفرق بينه وبين تكرار ذكر الله تعالى فى مجلس حيث يكفى ثناء واحد قال ولو تركه لا يبقى عليه دينا بخلاف الصلاة فانها تصير دينا بان كل وقت اداء الثناء لانه لا يخلو عن تجدد نعم الله عليه الموجبة للثناء فلا يكون وقتا للقضاء كالفاتحة فى الاخريين بخلاف الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم وهذا الفرق ليس بظاهر لان جميع الاوقات وان كانت وقتا للاداء لكن ليس مطالبا بالاداء لانه رخص له فى الترك فيمكن ان يكون سماعه لاسم الله تعالى سببا فى الوجوب كالصلاة واختار الكرخى استحباب التكرار ورجحه شمس الائمة السرخسى وقدح فى قول الطحاوى بانه مخالف للاجماع فان تم نقل الاجماع على الاستحباب ترجح والا فالاولى قول الطحاوى للاحاديث الواردة فيها الدعاء بالرغم والابعاد والشقاء والوصف بالبخل والجفاء لمن يصل عليه اذا ذكر عنده فان الوعيد بمثل هذه الامور على الترك من علامات الوجوب ولعل السرخسى ظن ان الطحاوى قائل بالافتراض فرده وقد علمت انه انما قال بالوجوب المصطلح عليه عندنا لما انه مستند الى خبر واحد وبهذا ظهر ان الصلاة تكون فرضا وواجبا وسنة ومستحبة ومكروهة فالاول فى العمر مرة والثانى كلما ذكر على الصحيح والثالث فى الصلاة والرابع فى جميع اوقات الامكان والخامس فى الصلاة فى غير التشهد فى القعود الاخير وظهر ايضا بما قررناه ان قول الحاوى القدسى وقال بعضهم انها فرض عند سماع اسمه كل مرة وهذا اصح انتهى محمول على الوجوب كما قدمناه ويمكن ان تكون الصلاة حراما كما صرحوا به

به فى الحظر والاباحة فى مسئلة ما اذا فتح التاجر متاعه وصلى وكذا الساعى وفى المجتبى معزيا الى خزانة الاكمل انه لا يجب على النبى صلى الله عليه وسلم ان يصلى على نفسه ثم فى كيفيتها فى الصلاة وخارجها اختلاف والذى صرح به ضابط المذهب محمد بن الحسن على ما نقله الشارح وغيره اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد من غير ذكر فى العالمين واخرجه البيهقى حديثا مرفوعا ونقل فى الذخيرة عن محمد الصلاة المذكورة مع تكرار انك حميد مجيد وهو كذلك فى صحيح البخارى وفى افصاح ابن هبيرة عن محمد بن الحسن ذكر الصلاة المنقولة عنه مع زيادة فى العالمين وهى ثابتة فى رواية ابى مسعود البدرى عند مالك ومسلم وابى داود وغيرهم كما فى السراج الوهاج معزيا الى منية المصلى من انه لا يأتى بها ضعيف ومعنى الصلاة الرحمة وانما كرر حرف الجر فى الال للاشارة الى تراخى رتبة اله عنه واختلف فيهم فالاكثرون على انهم قرابته الذين حرمت الصدقة عليهم وصححه بعضهم واختار النووى انهم جميع الامة والتشبيه فى قوله كما صليت اما راجع لال محمد واما لان المشبه به لا يلزم ان يكون اعلى من المشبه او مساويا بل قد يكون ادنى مثل قوله تعالى مثل نوره كمشكاة وسبب وقوعه كون المشبه به مشهورا فهو من باب الحاق غير المشهور بالمشهور لا الناقص بالكامل والواقع ان القدر الحاصل للنبى صلى الله عليه وسلم واله ازيد من ما حصل لغيره والنكتة فى تخصيص سيدنا ابراهيم دون غيره من الانبياء اما سلامه على امة محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء دون غيره من الانبياء او لدعائه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم او لانه سمانا المسلمين وسماه الله ابا المسلمين وحسن الختم بانك حميد مجيد لان الداعى يشرع له ان يختم دعاءه باسم من الاسماء الحسنى مناسب لمطلوبه كما علم من الايات والاحاديث والصلاة والتبريك عليه فتشتمل على الحمد والمجد لاشتمالهما على ثناء الله وتكريمه ورفع الذكر له فكان المصلى يطلب من الله ان يزيد فى حمده ومجده فناسب ان يختم بهذين الاسمين والحكمة فى ان العبد يسأل الله ان يصلى ولا يصلى بنفسه مع انه مأمور بالصلاة قصوره عن القيام بهذا الحق كما ينبغى فالمراد من الصلاة فى الاية سؤالها فالمصلى فى الحقيقة هو الله تعالى ونسبتها الى العبد مجاز وفى منية المصلى وروى عن بعض المشايخ انه قال ولا يقول ارحم محمدا واكثر المشايخ على انه يقوله للتوارث انتهى وقال السرخسى لا بأس به لان الاثر ورد به من طريق ابى هريرة وابن عباس ولان احدا وان جل قدره لا يستغنى عن رحمة الله تعالى وصححه الشارح ومحل الخلاف فى الجواز وعدمه انما هو فيما يقال مضموما الى الصلاة او السلام كما افاده شيخ الاسلام ابن حجر فلذا اتفقوا على انه لا يقال ابتداء رحمه الله ومن العجب ما وقع فى فتاوى قاضى خان فى اخر باب الوتر والتراويح

حيث قال واذا صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت قالوا لا يصلي في القعدة
الاخيرة وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ساهيا لا يصلي
في القعدة الاخيرة انتهى وكان وجهه ان الصلاة عليه في الصلاة لا تتكرر فاذا اتى
بها مرة ولو في غير موضعها لا تعاد لكن هذا في الثاني ممكن واما في القنوت فالصلاة
الاخيرة مشروعة كما سياتي فالحق خلافه واعجب من هذا ما في المجتبى من انه اذا شرع
في التشهد ولم يتمه لا تصح صلاته عند محمد لانه صار فرضا عليه بالشروع وان كان ظاهر
المذهب الصحة وعندي في صحته عن محمد بعد لانه لا يلزم في كل واجب شرع فيه ولم
يتمه كالفاتحة واطلق المصنف للتشهد والصلاة فشمل المسبوق ولا خلاف في انه لتشهد كغيره
واما في الصلاة والدعا فاختلفوا على اربعة اقوال اختار ابن شجاع تكرار التشهد وابو بكر
الرازي السكوت وصحح قاضي خان في فتاواه انه يترسل التشهد حتى يفرغ منه عند
سلام الامام وصحح صاحب المبسوط انه ياتي بالصلاة والدعا متابعة للامام لان المصلي
لا يشتغل بالدعا في خلال الصلاة لما فيه من تاخير الاركان وهذا المعنى لا يوجد هنا
لانه لا يمكنه ان يقوم قبل سلام الامام وينبغي الافتاء بما في الفتاوى كما لا يخفى وفي عمدة الفتاوى
للصدر الشهيد الامام اذا تكلم والمقتدي بعد لم يقرا التشهد قرا وان احدث الامام لم يقرا
لان الكلام بمنزلة السلام والامام اذا سلم والمقتدي لم يقرا التشهد يقرا لانه يجوز ان يبقى
المقتدي في حرمة الصلاة بعد سلام الامام ولا يجوز ان يبقى بعد حدث الامام عمدا قوله
ودعا بما يشبه الفاظ القران والسنة لا كلام الناس اي بالدعا الموجود في القران ولم
يرد حقيقة المشابهة اذ القران معجز لا يشابهه شي ولكن اطلقها لارادته نفس الدعا لا قراءة
القران مثل ربنا لا تواخذنا ربنا لا تزغ قلوبنا رب اغفر لي ولوالدي ربنا اتنا في
الدنيا حسنة الى اخر كل من الايات وقوله والسنة يجوز نصبه عطفا على الفاظ اي دعا
بما يشبه الفاظ السنة وهي الادعية الماثورة ومن احسنها ما في صحيح مسلم اللهم اني
اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن فتنة المسيح
الدجال ويجوز جره عطفا على القران او ما اي دعا بما يشبه الفاظ السنة او دعا بالسنة
وقد قدم ان الدعا اخرها سنة لحديث ابن مسعود ثم ليتخير احدكم من الدعا اعجبه اليه
فيدعو به ولفظ مسلم ثم ليتخير من المسالة ما شا وحديثه ايضا عند احمد وان كان في
اخرها دعا يعني النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد بما شا الله ان يدعو ثم يسلم
وعن ابي امامة قال قيل يا رسول الله اي الدعا اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر
الصلوات المكتوبات رواه الترمذي وحسنه والدبر يطلق على ما قبيل الفراغ منها اي
الوقت الذي يليه وقت الخروج منها وقد يراد به وراه وعقبه اي الوقت الذي يلي
وقت الخروج ولا بعد في ان يكون كل من الوقتين اوفق لاستماع الدعا فيه واولى
بالاستجابة واطلق في المدعو له ولم يخصه بنفسه لان السنة ان لا يخص المصلي

المصلي نفسه بالدعا لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وللحديث
من صلى صلاة لم يدع فيها للمومنين والمومنات فهي خداج ثم ظاهر النصوص ومن
جملتها التشهد في الصلاة استحباب تقديم نفسه في الدعا كما ثبت في سنن ابي داود
وغيره كان صلى الله عليه وسلم اذا دعا بدا بنفسه وهو من اداب الدعا ولذا قال
في منية المصلي ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مومنين ولجميع المومنين والمومنات
وانما قيد بايمانهما لانه لا يجوز الدعا بالمغفرة للمشرك ونقد بالغ القرافي المالكي كما نقله
في شرح منية المصلي بان قال ان الدعا بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله
تعالى فيما اخبر به وقد صرح المفسرون بان والدي سيدنا نوح كانا مومنين ثم ظاهر
ما في المنية انه يجوز الدعا بالمغفرة لجميع المومنين جميع ذنوبهم وقد صرح القرافي بحرمته
لان فيه تكذيبا للاحاديث الصحيحة المصرحة بانه لا بد من تعذيب طائفة من المومنين
بالنار وخروجهم بشفاعة او بغير شفاعة ودخولهم النار انما هو بذنوبهم ولا يوجب
الكفر كالدعا للمشرك بها للفرق بين تكذيب الاحاد والقطعي واما قول الداعي اللهم
اغفر لي ولجميع المسلمين فيجوز ان يريد بالمغفرة له المغفرة من جميع الذنوب واما لجميع
المسلمين فان اراد المغفرة من حيث الجملة ولم يشركهم فيما طلب لنفسه فهو جائز وان
اراد المغفرة لكل احد من جميع ذنوبه فهو المحرم الذي ذكرناه وتعقبه الكرماني شارح
البخاري ورده في شرح المنية المصلي واطال الكلام والحق انه يكون عاصيا بالدعا للكافر
بالمغفرة غير عاص بالدعا لجميع المومنين لان العلما اختلفوا في جواز العفو عن المشرك
عقلا فقيل بالجواز لان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى وان كان المحققون
على خلافه كما ذكره التفتازاني في شرح العقايد وقد قال العلامة زين العرب في شرح
المصابيح من بحث الايمان ليس يحتم عندنا اي اهل السنة ان يدخل النار احد من
الامة بل العفو عن الجميع مرجو بموجب قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشا وقوله
تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى فيجوز ان يطلب المومن لفرط شفقته على اخوانه
الامر الجائز الوقوع وان لم يكن واقعا ثم في تقديم الصلاة على رسول الله صلى الله
عليه وسلم على الدعا بيان للسنة كما ذكره الطحاوي في مختصره للحديث الصحيح
المروي في سنن الترمذي وغيره اذا صلى احدكم فليبدا بالحمد والثنا على الله ثم
بالصلاة علي ثم بالدعا ولم يبين المصنف كلام الناس هنا وبينه في الكافي فقال وفرعه
بما لا يستحيل سواله من العباد نحو اعطني كذا زوجني امراة وما لا يشبه كلامهم ما يستحيل
سواله منهم نحو اغفر لي لانه يختص به عز وجل قال الله تعالى ومن يغفر الذنوب الا
الله انتهى وهكذا ذكره الجمهور ويشكل عليه ان المغفرة كما ذكروه تختص بالله تعالى
وهم فصلوا فقالوا لو قال اللهم اغفر لعمي او لخالي تفسد ذكره في الخلاصة من غير
ذكر خلاف وذكر فيها انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي وللمومنين والمومنات لا تفسد

ولم يحك خلافا وحكى الخلاف فيما اذا قال اللهم اغفر لاخى قال الحلوانى لا تفسد
وقال ابن الفضل لا تفسد وصحح فى المحيط الاول ووجهه انه موجود فى القران
العظيم حكاية عن موسى عليه السلام رب اغفر لى ولاخى وفى الذخيرة لو قال اللهم
اغفر لزيد او لعمرو تفسد صلاته لانه ليس فى القران والذى ظهر للعبد الضعيف ان هذه
الفروع المفصلة فى المغفرة مبنية على القول الضعيف الذى يفسر ما ليس من كلام
الناس بما يستحيل سواله من العباد وكان فى القران او فى السنة اما على قول الجمهور
المعتبرين على الاول فلا تفصيل فى سوال المغفرة اصلا فلا تفسد الصلاة به ولذا قال
فى الخلاصة بعد ما ذكر هذه الفروع التى ذكرناها عنها والحاصل انه ان سال ما يستحيل
سواله عن الخلق لا تفسد اذا كان فى القران وكان ماثورا وفى الجامع الصغير لم يشترط
كونه فى القران او كونه ماثورا بل قال ان كان يستحيل سواله من الخلق لا تفسد وان
كان لا يستحيل تفسد انتهى بلفظه فظهر ان التفصيل انما هو مبنى على غير ظاهر الرواية
فان الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية بل كل تاليف لمحمد بن الحسن موصوف بالصغير
فهو باتفاق الشيخين ابى يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه لم يعرض على ابى يوسف لكن
يشكل عليه ما فى الفتاوى الظهيرية لو قال اللهم اغفر لعمى تفسد اتفاقا الا ان يحمل
على اتفاق المشايخ المبنى على ما ذكرنا ولهذا قال فى المجتبى وفى اقربائى واعمامى اختلاف
المشايخ انتهى الا انه يشكل بقول اللهم اغفر لزيد او لعمرو فان صاحب الذخيرة قد صرح
بالفساد به مع ان سوال المغفرة مما يستحيل سواله من العباد ولم يذكروا فيه خلافا فان
يمكن ان يقال انه على الخلاف ايضا وان الظاهر عدم الفساد به ولهذا قال فى الحاوى
القدسى من سنن القعدة الاخيرة الدعا بما شاء من صلاح الدين والدنيا لنفسه ولوالديه
واستاذيه وجميع المومنين وهو يفيد انه لو قال اللهم اغفر لى ولوالدى ولاستاذى لا
تفسد مع ان الاستاذ ليس فى القران فيقتضى عدم الفساد بقوله اللهم اغفر لزيد وفى
الذخيرة وغيرها لو قال اللهم ارزقنى من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها
لا تفسد صلاته لان عينه فى القران ولو قال اللهم ارزقنى بقلا وقثا وعدسا وبصلا
تفسد لان هذا اللفظ ليس فى القران وفى الهداية اللهم ارزقنى من كلام الناس
لاستعمالها فيما بينهم يقال رزق الامير الجيش وتعقبه فى غاية البيان بان اسناد الرزق
الى الامير مجاز فان الرازق فى الحقيقة هو الله تعالى وقد صرح فخر الاسلام بان سوال
الرزق كسوال المغفرة وفصل فى الخلاصة فقال لو قال ارزقنى فلانة الاصح انها تفسد
بخلاف ارزقنى الحج الاصح انها لا تفسد وكذا ارزقنى رويتك وفى المضمرات شرح القدورى
ولو قال اللهم اقض دينى تفسد ولو قال اللهم اقض دين والدى لا تفسد وهو مشكل
فان الدعا بقضا الدين لنفسه ورد فى السنة الصحيحة فى مسلم وغيره اقض عنا الدين
واغننا من الفقر فان التفصيل بين كونه يستحيل اولا انما هو فى غير الماثور كما هو ظاهر

ظاهر كلام الخانية الا ان يقال المراد بالماثور ان يكون فى الصلاة وورد فى الصلاة لا مطلقا
وهو بعيد وفى فتاوى الحجة ولو قال اللهم العن الظالمين لا يقطع صلاته ولو قال اللهم
العن فلانا يعنى ظالمه يقطع الصلاة انتهى وفى السراج الوهاج ان الذى يشبه كلام
الناس انما يفسد ما اذا كان قبل تمام فرايضها اما اذا كان بعد التشهد لا يفسدها لانه
حقيقة كلام الناس لا يبطلها فهذا اولى وانما لم يدخ بكلام الناس فى اخرها لحديث انه
صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس فيقدم على المبيح وهو عموم قوله عليه السلام
ثم ليتخير احدكم من الدعا اعجبه اليه وفى فتاوى الولوالجى المصلى ينبغى ان يدعو فى الصلاة
بدعا محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف ان يجرى على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته
فاما فى غير الصلاة فينبغى ان يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعا لان حفظ الدعا يمنعه عن
الرقة قوله وسلم مع الامام كالتحريمة عن يمينه ويساره ناويا القوم والحفظة والامام
فى الجانب الايمن والايسر وفيهما لو محاذيا لما تقدم ان السلام من واجباتها عندنا ومن
اركانها عند الايمة الثلاثة ومن اطلق من مشايخنا عليه اسم السنة فضعيف والاصح
وجوبه كما فى المحيط وغيره اولانه ثبت وجوبه بالسنة للمواظبة وهو على وجه الاكمل ان
يقول السلام عليكم ورحمة الله مرتين والسنة ان تكون الثانية اخفض من الاولى كما فى
المحيط وغيره وجعله فى منية المصلى خاصا بالامام فان قال السلام عليكم او السلام او سلام
عليكم او عليكم السلام اجزاه وكان تاركا للسنة وصرح فى السراج الوهاج بالكراهة فى
الاخير وانه لا يقول وبركاته وصرح النووى بانه بدعة وليس فى شى ثابت لكن فى الحاوى
القدسى انه مروى وتعقب ابن امير حاج النووى بان جاءت فى سنن ابى داود من حديث
وابل ابن حجر باسناد صحيح وقوله عن يمينه ويساره بيان للسنة ورد على مالك القايل
بان يسلم تسليمة تلقاء وجهه ولو بدا بالبسار عامدا او ناسيا فانه يسلم عن يمينه ولا يعيد
على يساره ولا شى عليه ولو سلم تلقاء وجهه فانه يسلم عن يساره ولو سلم عن يمينه ونسى
عن يساره حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يتكلم او يخرج من المسجد وفى المجتبى
ولم يذكر قدر ما يحول به وجهه وقد ورد فى حديث ابن مسعود انه صلى الله عليه
وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده
الايسر وفى النوازل لو قال السلام ودخل فى الصلاة لا يكون داخلا فثبت ان الخروج
لا يتوقف على عليكم وقوله مع الامام بيان للافضل يعنى الافضل للماموم المقارنة فى
التحريمة والسلام عند ابى حنيفة وعندهما الافضل عدمها للاحتياط وله ان الاقتدا عقد
موافقة وانها فى القران لا فى التاخير وانما شبه السلام بالتحريمة لان المقارنة فى التحريمة
باتفاق الروايات عن ابى حنيفة واما فى السلام ففيه روايتان لكن الاصح ما فى الكتاب
كما فى الخلاصة وقوله ناويا القوم بيان للافضل لما فى صحيح مسلم عنه صلى الله عليه
وسلم انما يكفى احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه عن يمينه وعن شماله قال

الافضل للماموم المقارنة فى التحريمة والسلام عند الاعظم رحمه الله

النووى فى شرحه المراد بالاخ الجنس من اخوانه الحاضرين عن اليمين والشمال ويراد عليهم من كان منهم امامه او وراه بالدلالة لان المقصود من ذلك مزيد التودد ودوا ما عللوا به لما انه لما اشتغل بمناجاة ربه صار بمنزلة الغايب عن الخلق وعن المحلى بصيرخارجا فيسلم كما لو قدم من سفره فلا يفيد الاقتصار على من معه فى الصلاة بل يعم الحاضر مصليا او غيره وانما احتيج الى النية لانه مقيم للسنة فينوى كساير السنن وكذا ذكر شيخ الاسلام انه اذا على احد خارج الصلاة ينوى السنة وخالف صدر الاسلام فقال لا حاجة الى النية فى السلام اخر الصلاة لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم فهو فوق النية ورد بان الجهر للاعلام بالخروج والنية لاقامة السنة واراد بالقوم من كان معه فى الصلاة فقط وهو قول الجمهور وصححه شمس الايمة بخلاف سلام التشهد فانه ينوى جميع المومنين والمومنات لما فى الخلاصة من ان الصحيح انه ينوى من كان معه فى المسجد ضعيف وكذا ما اختاره الحاكم الشهيد من انه كسلام التشهد زاد السروجى انه ينوى المومنين من الجن ايضا وخرج بذكر القوم النسا ولهذا قالوا لا ينوى النسا فى زماننا لعدم حضورهن الجماعة او لكراهيته لكن ذكر محمد فى الاصل انه ينوى الرجال والنسا وفى الحقيقة لا اختلاف لما فى الاصل مبنى على حضورهن وما ذكره المشايخ مبنى على عدمه فصار المدار فى النية وعدمها حضورهن وعدمه حتى اذا كان من المقتدين خناثى او صبيان نواهم ايضا وفى غاية البيان ان هذا شى تركه جميع الناس لانه قلما ينوى احد شيا وهذا حق لانها صارت كالشريعة المنسوخة وقوله ناويا القوم والحفظة يعم الامام والماموم وقوله والامام معطوف على القوم خاص بالماموم يعنى ان الماموم يزيد فى نيته نية السلام على امامه فى التسليمة الاولى ان كان الامام عن يمينه او فى الثانية ان كان عن يساره او فى التسليمتين لو كان محاذيا له لانه ذو حظ من الجانبين واشار الى ان المنفرد ينوى الحفظة فقط لانه ليس معه غيرهم فينوى بالاولى من على يمينه من الملايكة وبالثانية من على يساره منهم وعلى ما صححه فى الخلاصة ينوى الحاضرين معه فى المسجد ايضا وعلى ما اختاره الحاكم ينوى جميع المومنين ايضا ثم قدم المصنف القوم على الحفظة تبعا للجامع الصغير وفى الاصل على العكس فاختلف المشايخ والمحققون انه ليس بينهما فرق فان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب لان النية على القلب وهى تنتظم الكل بلا ترتيب واختاره الشارح تبعا لما فى البدايع لكن قال فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير للبداية اثر فى الاهتمام وكذا قال اصحابنا فى الوصايا بالنوافل انه يبدا بما بدا به الميت فدل ما ذكرهنا وهو اخر التصنيفين ان مومنى البشر افضل من الملايكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وذلك ان عندهم صاحب الكبيرة خارج من الايمان وقيل ما يسلم مومن من الكباير وعندنا هو كامل الايمان ثم هو مبتلى بالايمان بالغيب فكان احق بالملايكة

بالملايكة الا ترى ان الله جعل الملايكة منزلة خدم المومنين فى الدنيا والاخرة انتهى وما ذكره عن المعتزلة نسبه الشارح الى الباقلانى من ايمتنا وما اختاره فخر الاسلام من تفضيل الجملة على الجملة نسبه فى المحيط الى بعض اهل السنة ثم قال والمختار عندنا ان خواص بنى ادم وهم الانبيا والمرسلون افضل من جملة الملايكة وعوام بنى ادم من الاتقيا افضل من عوام الملايكة وخواص الملايكة افضل من عوام بنى ادم ونص قاضى خان على ان هذا هو المذهب المرضى والمراد بالاتقيا من اتقى الشرك لا من اتقاه من المعاصى فان فسقة المومنين افضل من عوام الملايكة ويدل عليه ما فى روضة العلما للامام ابى الحسن البخارى ان الامة اجمعت على ان الانبيا عليهم السلام افضل الخليقة ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم افضلهم واتفقوا على ان افضل الخلايق بعد الانبيا جبريل وميكايل وعزرايل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهدا والصالحين افضل من ساير الملايكة واختلفوا ان ساير الناس بعد هولا افضل ام ساير الملايكة فقال ابو حنيفة ساير الناس من المسلمين افضل وقالا ساير الملايكة افضل لابى حنيفة قوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام الاية فاخبر انهم يزورون المسلمين فى الجنة والمزور افضل من الزاير انتهى والحفظة جمع حافظ ككتبة جمع كاتب وسمى بهم الحفظة ما يصدر من الانسان من قول او عمل او لحفظهم اياه من الجن واسباب المعاطب والثانى يشمل جميع من معه من الملايكة والاول يخص الكرام الكاتبين وفى المجتبى واختلفوا فى نية الحفظة فقيل ينوى الملكين الكاتبين وقيل الحفظة الخمسة وفى الحديث ان مع كل مومن خمسة منهم واحد عن يمينه وواحد عن يساره يكتبان اعماله وواحد امامه يلقنه الخيرات وواحد وراه يدفع عنه المكاره وواحد عند ناصيته يكتب ما يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم وفى بعضها مع كل مومن ستون ملكا وفى بعضها ماية وستون ورجح الاول فى غاية البيان لموافقته كتاب الله تعالى وفى الهداية ولا ينوى فى الملايكة عددا محصورا لان الاخبار فى عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبيا عليهم السلام انتهى مع انه ورد فى الحديث عدد الانبيا والرسل فقال بعد ما سئل عن الانبيا انهم ماية الف واربعة وعشرون الفا والرسل ثلثماية وثلثة عشر جما غفيرا كذا فى الكشاف فى سورة الحج لكن لما كان ظنيا لانه خبر واحد لم يعارض قوله تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واختلف فى الكاتبين هل يتبدلان بالليل والنهار فقيل يتبدلان للحديث الصحيح يتعاقبون فيكم ملايكة بالليل وملايكة بالنهار بناء على انهم الحفظة وهو قول الجمهور كما نقله القاضى عياض لكن ذكر القرطبى فى شرح مسلم ان الاظهر انهم غيرهم وقيل لا يتغيران عليه ما دام حيا واختلف فى محل جلوسهما فقيل فى الفم وان اللسان قلمهما والريق مدادهما للحديث نقوا افواهكم بالخلال فانها مجلس الملكين الحافظين الى اخره وقيل تحت الشعر

المراد بالاتقيا من اتقى الشرك لا من اتقى من المعاصى

مطلب كاتب السيئات يفارق عند الغائط والجماع والصلوة

على الحنك وقيل اليمنى واليسار ثم قالوا ان كاتب السيئات يفارقه عند الغائط والجماع زاد القرطبي وفي الصلاة لانه لا يفعل سيئة فيها ثم اختلفوا فيما يكتبانه فقيل ما فيه اجر ووزر وعزاه في الاحياء الى محمد وقيل يكتبان كل شيء حتى انينه في مرضه ثم اختلفوا متى يمحى المباح فقيل اخر النهار وقيل يوم الخميس والاكثر على انها تمحى يوم القيمة كذا في الاختيار وذكر بعض المفسرين انه الصحيح عند المحققين والمختار ان كيفية الكتابة والمكتوب فيه مما لا يعلمها الا الله تعالى وقد اوسع الكلام في هذا العلامة ابن امير حاج في شرح منية المصلي وذكر ان الصبي المميز لا ينوي الكتبة اذ ليس معه وانما ينوي الحافظين له من الشياطين ولذا لم يقل المصنف والكتبة ليعم كل حيل ولم يذكر المصنف ما يفعله بعد السلام وقد قالوا ان كان اماما وكان في صلاة يتنفل بعدها فانه يقوم ويتحول عن مكانه يمنة او يسرة او خلفا والجلوس مستقبلا بدعة وان كان لا يتنفل بعدها يقعد مكانه وان شاء انحرف يمينا وشمالا وان شاء استقبلهم بوجهه الا ان يكون بحذائه مصلي سواء كان في الصف الاول او في الاخير والاستقبال الى المصلي مكروه هذا ما صححه في البدائع واختار في الخانية والمحيط استحباب ان ينحرف عن يمين القبلة وان يصلي فيها ويمين القبلة ما بحذاء يسار المستقبل ويشهد له ما في صحيح مسلم من حديث البراء كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم احببنا ان نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه قوله وجهر بقراءة الفجر واولى العشائين ولو قضاء والجمعة والعيدين وفي غيرها كمتنفل بالنهار وخير المنفرد فيما يجهر كمتنفل بالليل شروع في بيان القراءة وصفتها وقدم صفتها من الجهر والاخفاء لانه يعم الفرض وغيره والاصل فيه كما ذكره المصنف في الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالقران في الصلوات كلها في الابتداء وكان المشركون يؤذونه ويسبون من انزل وانزل عليه فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها اي لا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان تجهر بصلاة الليل وتخافت بصلاة النهار فكان يخافت بعد ذلك في صلاة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين للايذاء في هذين الوقتين ويجهر في المغرب لانهم كانوا مشتغلين بالاكل والعشاء والفجر لكونهم رقودا وفي الجمعة والعيدين لانه اقامهما بالمدينة وما كان للكفار بها قوة وهذا العذر وان زال بغلبة المسلمين فالحكم باق لان بقاءه يستغني عن بقاء السبب ولانه خلف عذر اخر وهو كثرة اشتغال الناس في هاتين الصلاتين دون غيرهما انتهى وقد انعقد الاجماع على الجهر فيما ذكر وقد قدمنا ان الجهر في هذه المواضع واجب على الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم وتخصيصه بالامام مفهوم من قوله هنا وخير المنفرد فيما يجهر فافاد ان الامام ليس بمخير قالوا ولا يجهد الامام نفسه بالجهر وفي السراج الوهاج الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد اساء وافاد انه لا فرق في حق الامام بين الاداء والقضاء لان القضاء يحكي الاداء والحق بالجمعة والعيدين والتراويح

استقبال الامام الى الجماعة

والتراويح والوتر في رمضان للتوارث المنقول والمراد بغيرها الثالثة من المغرب والاخريان من العشاء وجميع ركعات الظهر والعصر وقد افاد ان المتنفل بالنهار يجب عليه الاخفاء مطلقا والمتنفل بالليل يخير بين الجهر والاخفاء ان كان منفردا اما ان كان اماما فالجهر واجب كما ذكره الشارح رحمه الله وان المنفرد ليس بمخير في الصلاة السرية بل يجب الاخفاء عليه وهو الصحيح لان الامام يجب عليه الاخفاء فالمنفرد اولى وذكر عصام بن يوسف ان المنفرد مخير فيما يخافت به ايضا استدلالا بعدم سجود السهو عليه وتعقبه الشارح بان الامام انما وجب عليه سجود السهو لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد وتعقبه في فتح القدير بانا لا ننكر ان واجبا قد يكون اكد من واجب لكن لما نيط وجوب السهو الا بترك الواجب لا باكد الواجب ولا برتبة مخصوصة منه فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها السجود وفي العناية ان ظاهر الرواية ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه ايضا وفيه تامل والظاهر من المذهب الوجوب وفي قوله فيما يجهر دلالة على ان المنفرد مخير في الصلاة الجهرية اذا فاتت وقضاها نهارا كما هو حكم الامام لان القضاء يحكي الاداء والجهر افضل وصححه في الذخيرة والخانية واختاره شمس الائمة في المبسوط وفخر الاسلام وصحح في الهداية الاخفاء حتما لان الجهر مختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما وتعقب في غاية البيان بان الحكم يجوز ان يكون معللا بعلل شتى وعلة الجهر هنا ان القضاء يحكي الاداء بدليل انه يؤذن ويقيم للقضاء كالاداء وفي السراج الوهاج ولو سبق رجل يوم الجمعة بركعة ثم قام لقضاء ما فاته كان بالخيار ان شاء جهر وان شاء خافت كالمنفرد في صلاة الفجر وفي الخلاصة عن الاصل رجل يصلي وحده فجاء رجل واقتدى به بعد ما قرا الفاتحة او بعضها يقرا الفاتحة ثانيا ويجهر انتهى يعني اذا كانت الصلاة جهرية ولم يجهر المصلي ووجهه ان الجهر فيما بقي صار واجبا بالاقتداء والجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وقيد المصنف بالقراءة فغير ماعداها من الاذكار فيه تفصيل ان كان ذكرا وجب للصلاة فانه يجهر به كتكبيرة الافتتاح وما ليس بفرض فما وضع للعلامة فانه يجهر به كتكبيرات الانتقال عند كل خفض ورفع اذا كان اماما اما المنفرد والمقتدي فلا يجهران به وان كان يختص ببعض الصلاة كتكبيرات العيدين جهر به وكذا القنوت في مذهب العراقيين واختار صاحب الهداية الاخفاء به واما ما سوى ذلك فلا يجهر به مثل التشهد وامين والتسبيحات لانها اذكار لا يقصد بها العلامة كذا في السراج الوهاج ولم يبين المصنف حد الجهر والاخفاء للاختلاف مع اختلاف التصحيح فذهب الكرخي الى ان ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف وفي البدائع ما قاله الكرخي اقيس واصح وفي كتاب الصلاة للمجرد اشارة اليه فانه قال ان شاء قرا في نفسه وان شاء جهر واسمع نفسه الاقل واكثر المشايخ على ان الصحيح ان الجهر ان يسمع غيره والمخافتة

مطلب لو سبق رجل يوم الجمعة بركعة ثم قام لقضاء ما فاته كان بالخيار

ان يسمع نفسه وهو قول الهندوانى وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالتسمية على الذبيحة
ووجوب السجدة بالتلاوة والعتاق والطلاق والاستثناء حتى لو طلق ولم يسمع نفسه
لا يقع وان صحح الحروف وفى الخلاصة الامام اذا قرا فى صلاة المخافتة بحيث سمع
رجل او رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وفى فتح القدير واعلم
ان القراءة وان كانت فعل اللسان لكن فعله الذى هو كلام والكلام بالحروف
والحروف كيفية تعرض للصوت وهو اخص من النفس فانه النفس المعروض بالقرع
فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايما الحروف بعضلات
المخارج لا حروف فلا كلام بقى ان هذا لا يقتضى ان يلزم فى مفهوم القراءة ان يصل
الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسى ولعل المراد بقول الهندوانى
بناء على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع انتهى فاختار ان قول
بشر والهندوانى متحدان وهو خلاف الظاهر بل الظاهر من عباراتهم ان فى المسئلة
ثلاثة اقوال قال الكرخى ان القراءة تصحيح الحروف وان لم يكن الصوت بحيث يسمع
وقال بشر لا بد ان يكون بحيث يسمع وقال الهندوانى لا بد ان يكون مسموعا له زاد
فى المجتبى فى النقل عن الهندوانى انه لا تجزيه ما لم يسمع اذناه ومن بقربه انتهى
ونقل فى الذخيرة عن الحلوانى ان الاصح هذا ولا ينبغى ان يجعل قولا رابعا بل
هو قول الهندوانى الاول وفى العادة ان ما كان مسموعا له يكون مسموعا لمن هو
بقربه ايضا وفى الذخيرة معزيا الى القاضى علاء الدين فى شرح مختلفاته ان الاصح
عندى ان فى بعض التصرفات يكتفى بسماعه وفى بعض التصرفات يشترط سماع
غيره مثلا فى البيع لو ادنى المشترى صماخه الى فم البايع وسمع يكفى او سمع البايع
بنفسه ولم يسمعه المشترى لا يكفى وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد بحيث
لا يسمع لا يحنث فى يمينه نص على هذا فى كتاب الايمان لان شرط الحنث وجود الكلام
معه ولم يوجد انتهى قوله ولو ترك السورة فى اوليى العشاء قراها فى الاخريين
مع الفاتحة جهرا ولو ترك الفاتحة لا اى لا يقراها فى الاخريين وهذا عند ابى حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضى واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته
لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه
يترتب عليها السورة فلو قضاها فى الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف
الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع وهذه
المسئلة مربعة فالقول الثالث ما رواه الحسن عن ابى حنيفة انه يقضيهما وقال عيسى
ابن ابان يقضى الفاتحة دون السورة لانها اهم الامرين وفى تعبيره بالخبر فى قوله قراها
تبعا للجامع الصغير اشارة الى الوجوب لان الاخبار فى الوجوب اكد من الامر وصرح
فى الاصل بالاستحباب فانه قال احب الى ان يقضى السورتين فى الاخريين وانما كان

كان مستحبا لانه لم يمكن مراعاة ما تهات كل وجه فى القضاء لانها وان كانت موخرة عن
الفاتحة فهى غير موصولة بها لان السورة فى الشفع الثانى والفاتحة فى الاول وفى
غاية البيان والاصح ما قاله فى الجامع الصغير لانه اخر التصنيفين وفى فتح القدير
ولا يخفى ان ما فى الاصل اصرح فيجب التعويل عليه فى الرواية انتهى وقد يقال ايضا
ان الاخبار انما يكون اكد من الامر ان لو كان من الشارع اما من الفقهاء فلا يدل على
الوجوب بل والامر منهم لا يدل عليه فكان المذهب الاستحباب ثم ظاهر الكتاب انه
يجهر بالسورة والفاتحة وجعله الشارح ظاهر الرواية وصححه فى الهداية لان الجمع بين
الجهر والمخافتة فى ركعة شنيع وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى وصحح التمرتاشى انه يجهر
بالسورة فقط وجعله شيخ الاسلام الظاهر من الجواب وفخر الاسلام الصواب قولا بعدم
التغيير ولا يلزم الجمع بينهما فى ركعة لان السورة ملتحق بموضعها تقديرا ولم يبين كيف يرتبها
فقيل يقدم السورة وقيل الفاتحة وينبغى ترجيحه وفى قوله مع الفاتحة اشارة الى انه
اذا اراد الاكتفاء بالسورة ليس له ترك الفاتحة فتصير واجبة كالسورة وفيه قول لان
وينبغى ترجيح عدم الوجوب كما هو الاصل فيها وقيد بكونه ترك الفاتحة فى الاوليين
لانه لو نسى الفاتحة فى الركعة الاولى او الثانية وقرا السورة ثم تذكر قبل الركوع فانه
ياتى بها ويعيد السورة فى ظاهر المذهب لانه اذا اتى بها تكون فرضا كالسورة فصار
كما لو تذكر السورة فى الركوع فانه ياتى بها ويعيد الركوع قوله وفرض القراءة اية هى
فى اللغة العلامة الظاهرة ومن هنا سميت المعجزة اية لدلالتها على النبوة وصدق من
ظهرت على يده ويقال الاية لكل جملة دالة على حكم من احكامه تعالى ولكل كلام منفصل
عما قبله وبعده بفصل توقيفى وقيل جماعة حروف وكلمات من قولهم خرج القوم
بايتهم اى بجماعتهم كذا فى شرح المصابيح لزين العرب وفى بعض حواشى الكشاف والاية
طائفة من القران مترجمة اقلها ستة احرف صورة انتهى ويرد عليه قوله تعالى لم يلد فانها
اية ولهذا جوز ابو حنيفة الصلاة بها وهى خمسة احرف وفى فرض القراءة ثلاث روايات
ظاهر الرواية كما نقله المشايخ ما فى الكتاب لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران من
غير فصل الا ان ما دون الاية خارج منه والاية ليست فى معناه وفى رواية ما يطلق
عليه اسم القران ولم يشبه خطاب احد وصححه القدورى ورجحه الشارح بانه اقرب
الى القواعد الشرعية لان المطلق ينصرف الى الادنى وفيه نظر بل المطلق ينصرف
الى الكامل فى الماهية وفى رواية ثلاث ايات قصار او اية طويلة وهو قولهما ورجحه
فى الاسرار بانه احتياط لان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قران حقيقة
فمن حيث الحقيقة حرمتا على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به حتى ياتى
بما يكون قرانا حقيقة وعرفا فان الامر المطلق لا ينصرف الى ما لا يتعارف قرانا والاحتياط
احرى فى العبادات وذكر المصنف فى الكافى ان الخلاف مبنى على اصل وهو ان

الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس واطلق الاية نشمل
الطويلة والقصيرة والكلمة الواحدة وما كان مسماه حرفا فيجوز بقوله تعالى ثم نظر
مدهامتان ص ق ن ولا خلاف فى الاول واما فى الثانى والثالث ففيه اختلاف
المشايخ والاصح انه لا يجوز لانه يسمى عادا لا قاريا كذا ذكره الشارحون وهو مسلم
فى ص ونحوه لان نحو ص ليس باية لعدم انطباق تعريفها عليه واما فى نحو مدهامتان
فذكر الاسبيجابى وصاحب البدايع انه يجوز على قول ابى حنيفة من غير ذكر خلاف
بين المشايخ وما وقع فى عبارة المشايخ من ان ص ونحوه حرفا فقال فى فتح القدير انه غلط
فانها كلمة مسماها حرف وليس المقرو وانما المقرو صاد وقاف وافاد انه لو قرا نصف
اية طويلة فى ركعة ونصفها فى اخرى فانه لا يجوز لانه ما قرا اية طويلة وفيه اختلاف
المشايخ وعامتهم على الجواز لان بعض هذه الايات تزيد على ثلاث ايات قصار
او تعدلها فلا يكون ادنى من اية وصححه فى منية المصلى وعلم من تعليلهم ان كون
المقروء فى كل ركعة النصف ليس بشرط بل ان يكون البعض المقرو يبلغ ما يعد بقراءته
قاريا عرفا وافاد ايضا انه لو قرا نصف اية مرتين او كلمة واحدة مرارا حتى يبلغ قدر
اية تامة فانه لا يجوز وان من لا يحسن الاية لا يلزمه التكرار عند ابى حنيفة قالوا وعندهما
يلزمه التكرار ثلاث مرات واما من يحسن ثلاث ايات اذا كرر اية واحدة ثلاثا
ففى المجتبى انه لا يتادى به الفرض عندهما وذكر فى الخلاصة ان فيه اختلاف المشايخ
على قولهما وفى المضمرات شرح القدورى اعلم ان قدر حفظ ما تجوز الصلاة به من
القران فرض عين على المسلمين لقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران وحفظ جميع
القران فرض كفاية وحفظ فاتحة الكتاب وسورة واجبة على كل مسلم انتهى قوله
وسنتها فى السفر الفاتحة واى سورة شا لحديث ابى داود وغيره انه صلى الله عليه
وسلم قرا بالمعوذتين فى صلاة الفجر فى السفر ولان السفر اثر فى اسقاط شطر الصلاة
فلان يوثر فى تخفيف القراءة اولى واطلقه فشمل حالة الضرورة والاختيار وحالة
العجلة فى السير واما ان كان فى امن وقرار فانه يقرا بالفجر نحو سورة البروج وانشقت
لانه يمكن مراعاة السنة مع التخفيف وفى منية المصلى والظهر مع الفجر وفى العصر
والعشا دون ذلك وفى المغرب بالقصار جدا فليس له اصل يعتمد عليه من جهة
الرواية ولا من جهة الدراية اما الاول فما علمته من اطلاق الجامع وعليه اصحاب المتون
واما الثانى فلان المسافر اذا كان على امن وقرار صار كالمقيم سوا فكان ينبغى ان يراعى
السنة والسفر وان كان موثرا فى التخفيف لكن التحديد بقدر سورة البروج فى الفجر
والظهر لابد له من دليل ولم ينقلوه وكونه صلى الله عليه وسلم قرا فى السفر شيا لا يدل
على سنته الا لو واظب عليه ولم يوجد فالظاهر الاطلاق وشمل سورة الكوثر فما فى
الحاوى من تعيينه بمقدار المعوذتين ضعيف كما اشار بذلك الى اخراج سورة الكوثر

الكوثر فضعيف لان تعليل التعميم والتفويض الى مشيته بدفع الحرج عنه الحاصل من
التقييد بسورة دون سورة يدل على الشمول قوله وفى الحضر طوال المفصل لو فجرا
او ظهرا واوساطه لو عصرا وعشا وقصاره لو مغربا والاصل فيه كتاب عمر الى ابى
موسى الاشعرى رضى الله عنهما ان اقرا فى الفجر والظهر بطوال المفصل وفى المغرب
بقصار المفصل ولان مبنى المغرب على العجلة والتخفيف اليق بها والعشا يستحب فيها
التاخير وقد يقعان بالتطويل فى وقت غير مستحب فيوقت فيهما بالاوساط والطوال
والقصار بكسر الاول فيهما جمع طويلة وقصيرة ككرام وكريمة واما الطوال بالضم فهو
الرجل الطويل والاوساط جمع وسط بفتح السين ما بين القصار والطوال ولم يبين
المصنف المفصل للاختلاف فيه والذى عليه اصحابنا انه من الحجرات الى والسماء ذات
البروج طوال ومنها الى لم يكن اوساط ومنها الى اخر القران قصار وبه صرح فى النقاية
وسمى مفصلا لكثرة الفصول فيه وقيل لقلة المنسوخ فيه واطلقه فشمل الامام والمنفرد
كما صرح به فى المجتبى من انه يسن فى حق المنفرد ما يسن فى حق الامام من القراءة وافاد
ان القراءة فى الصلاة من غير المفصل خلاف السنة ولهذا قال فى المحيط وفى الفتاوى
قراءة القران على التاليف فى الصلاة لا باس بها لان اصحاب النبى صلى الله عليه
وسلم كانوا يقرون القران على التاليف فى الصلاة ومشايخنا استحسنوا قراءة المفصل
ليسمع القوم ويتعلموا انتهى ولم يذكر المصنف عدد الايات التى تقرا فى كل صلاة لاختلاف
الاثار والمشايخ والمنقول فى الجامع الصغير انه يقرا فى الفجر فى الركعتين سوى الفاتحة
اربعين او خمسين او ستين اية واقتصر فى الاصل على الاربعين وروى الحسن فى
المجرد ما بين ستين الى مائة ووردت الاخبار بذلك كلهم عنه صلى الله عليه وسلم
ثم قالوا يعمل بالروايات كلها بقدر الامكان واختلفوا فى كيفية العمل بها فقيل ما فى
المجرد من المائة يحمل على الراغبين وما فى الاصل يحمل على الكسالى والضعفا وما فى الجامع
الصغير من الستين يحمل على الاوساط وقيل ينظر الى طول الليالى وقصرها والى كثرة
الاشتغال وقلتها قال فى فتح القدير الاولى ان يحمل هذا المحمل اختلاف فعله عم
خلافا للقول الاول فانه لا يجوز حمل فعله عليه ان هم لم يكونوا كسالى فيجعل قاعدة
لفعل الايمة فى زماننا ويعلم منه انه لا ينقص فى الحضر عن الاربعين وان كانوا
كسالى لان الكسالى محلها انتهى قوله فالحاصل انه لا ينقص عن الاربعين فى الركعتين
فى الفجر على كل حال على جميع الاقوال وقال فخر الاسلام قال مشايخنا اذا كانت الايات
قصارا فمن ستين الى مائة واذا كانت اوساطا فخمسين واذا كانت طوالا فاربعين
وجعل المصنف الظهر كالفجر والاكثر على انه يقرا فى الظهر بالطوال وذكر فى منية المصلى
معزيا الى القدورى ان الظهر كالعصر يقرا فيه بالاوساط واما فى عدد الايات ففى
الجامع الصغير ان الظهر كالفجر فى العدد لاستوائهما فى سعة الوقت وقال فى

الاصل اوى وبه لانه وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال وعينه في الحاوي
بانه دون اربعين الى ستين واما عدد الاي في العصر والعشاء فعشرون اية في الركعتين
الاوليين منهما كما في المحيط وغيره او خمسة عشر اية فيهما كذا في الخلاصة وذكر قاضي
خان في شرح الجامع الصغير انه ظاهر الرواية واما قدرها في المغرب ففي التحفة
والبدائع سورة قصيرة خمس ايات او ست ايات سوى الفاتحة وعزاه صاحب البدائع
الى الاصل وذكر في الحاوي ان حد التطويل في المغرب في كل ركعة خمس ايات او سورة
قصيرة وحد الوسط والاختصار سورة من قصار المفصل واختار في البدائع انه ليس في
القراءة تقدير معين بل يختلف باختلاف الوقت وحال الامام والقوم والجملة فيه انه
ينبغي للامام ان يقرأ مقدار ما يخف على القوم ولا يثقل عليهم بعد ان يكون على التمام
وهكذا في الخلاصة قوله وتطال الاولى للفجر فقط بيان للسنة وهذا اعني اطالة الركعة
الاولى من الفجر متفق عليه للتوارث على ذلك من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى يومنا هذا كما في النهاية ولان وقت نوم وغفلة فيعين الامام الجماعة بتطويلها
رجاء ان يدركوها لانه لا تفريط منهم بالنوم ولم يبين في المختصر حد التطويل وبينه
في الكافي بان يكون التفاوت بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في
الثانية قال وهذا بيان الاستحباب اما بيان الحكم فالتفاوت وان كان فاحشا لا باس
به لورود الاثر النهي واختار في الخلاصة قدر النصف فانه قال وحد الاطالة في
الفجر ان يقرأ في الركعة الثانية من عشرين الى ثلاثين وفي الاولى من ثلاثين الى
ستين اية وفي قوله فقط دلالة على انه لا يسن التطويل في غير الفجر وهو قولهما
خلافا لمحمد لحديث البخاري عن ابي قتادة انه عليه السلام كان يطول الركعة الاولى
من الظهر ويقصر الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح واستدل للمذهب
بحديث ابي سعيد الخدري انه عليه السلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الاوليين
في كل ركعة قدر ثلاثين اية وفي العصر في الاوليين في كل ركعة خمس عشرة
اية فانه نص ظاهر في المساواة في القراءة بخلاف حديث ابي قتادة فانه يحتمل
ان يكون التطويل فيه ناشئا من جملة الثناء والتعوذ والتسمية وقراءة ما دون الثلاث
فيحمل عليه جمعا بين المتعارضين بقدر الامكان وبحث فيه المحقق في فتح القدير بان
الحمل انما هو في قوله وهكذا الصبح على التشبيه في اصل الاطالة
لا في قدرها فهو غير المتبادر ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب انتهى
وتعقبه تلميذه الحلبي بانه لا يتوقف قولهما باستنان تطويل الاولى على الثانية
في الفجر من حيث القدر على الاحتجاج بهذا الحديث فان لهما ان يثبتاه بدليل
اخر فالاحب قولهما اه قوله وحيث ظهر قوة دليلهما كان الفتوى على قولهما فما في
معراج الدراية من ان الفتوى على قول محمد فضعيف وفي المحيط معزيا الى

الى فتاوى الامام اذا طول القراءة في الركعة الاولى لكي يدركها الناس لا باس اذا
كان تطويلا لا يثقل على القوم انتهى فافاد ان التطويل في سائر الصلوات ان كان
لقصد الخير فليس بمكروه والا ففيه باس وهو بمعنى كراهة التنزيه وظاهر اطلاقهم
ان الجمعة والعيدين على الخلاف وهو كذلك في جامع المحبوبي وفي نظم الزندويستي
تستوي الركعتان في القراءة في الجمعة والعيدين بالاتفاق وقيد بالاولى لان اطالة
الثانية على الاولى يكره اجماعا وانما يكره التفاوت بثلاث ايات فان كان باية او ايتين
لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالمعوذتين واحداهما اطول من الاخرى
باية كذا في الكافي ويشكل على هذا الحكم ما ثبت في الصحيحين من قراءته صلى الله
عليه وسلم في الجمعة والعيدين في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بهل
اتاك حديث الغاشية مع ان الثانية اطول من الاولى باكثر من ثلاث ايات فان
الاولى تسع عشرة اية والثانية ست وعشرون اية وقد يجاب بان هذه الكراهة
في غير ما وردت به السنة واما ما ورد عنه عليه السلام في شيء من الصلوات فلا
او الكراهة تنزيهية وفعله عليه السلام تعليما للجواز لا يوصف بها والاول اولى لانهم
صرحوا باستنان قراءة هاتين السورتين في الجمعة والعيدين وقيد بالفرض لانه
يسوي في السنن والنوافل بين ركعاتها في القراءة الا فيما وردت به السنة او الاثر
كذا في منية المصلي وصرح في المحيط بكراهة تطويل ركعة من التطوع ونقص اخرى
واطلق في جامع المحبوبي عدم كراهة اطالة الاولى على الثانية في السنن والنوافل
لان امرها سهل واختاره ابو اليسر ومشى عليه في خزانة الفتاوى كما ذكره في شرح
منية المصلي فكان الظاهر عدم الكراهة قوله ولم يتعين شيء من القران لصلاة لاطلاق
قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران اراد بعدم التعيين عدم الفرضية والا فالفاتحة
متعينة على وجه الوجوب لكل صلاة واشار الى كراهة تعيين سورة لصلاة لما فيه
من هجر الباقي وايهام التفضيل كتعيين سورة السجدة وهل اتى على الانسان في فجر
كل جمعة وسبح اسم ربك الاعلى وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد في الوتر
كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان المداومة مكروهة مطلقا سواء اعتقد ان الصلاة
تجوز بغيرها او لا لان دليل الكراهة لم يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي فحينئذ
لا حاجة الى ما ذكر الطحاوي والاسبيجابي من ان الكراهة اذا رآه حتما يكره غيره لكن
شرط ان يقرأ غيرها احيانا لئلا يظن الجاهل ان غيرها لا يجوز انتهى والاولى ان
يجعل دليل كراهة ما لو قرأ التيسير عليه او تبركا بقراءته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة
المداومة ايهام التعيين لا هجر الباقي لانه انما يلزم لو لم يقرأ الباقي في صلاة اخرى
وفي فتح القدير ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية
العصر بل يستحب ان يقرأ ذلك احيانا تبركا بالماثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك

احيانا وكذا قالوا السنة ان يقرأ في ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله
احد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام المذكور منتف بالنسبة
الى المصلي نفسه انتهى وفيه بحث ونظر لما صرح به في غاية البيان من كراهة المواظبة
على قراءة السور الثلاث في الوتر اعم من كونه في رمضان اماما او لا وفي فتح القدير
مبني على ان العلة ايهام التعيين واما على ما علل به المشايخ من هجر الباقي فهو موجود
سواء كان يصلي وحده او اماما وسواء كان في الفرض او في غيره فتكره المداومة مطلقا
قوله مطلقا ولا يقرأ المؤتم بل يستمع وينصت وان قرأ اية الترغيب والترهيب او
خطب او صلى على النبي صلى الله عليه وسلم والنائي كالقريب للحديث المروي من
طرق عديدة من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فكان مخصصا لعموم قوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر بناء على انه خص منه المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصه بعده
بخبر الواحد ولعموم الحديث لا صلاة الا بقراءة فان قلت حيث جاز تخصيصه بعده
بخبر الواحد فينبغي تخصيص عمومها بالفاتحة عملا بخبر الفاتحة قلت التخصيص الاول
انما هو في المأمومين ولم يقع تخصيص لعموم المقرو فلم يجز تخصيصه بالظني اطلقه
فشمل الصلاة الجهرية والسرية وفي الهداية ويستحسن على سبيل الاحتياط فيما يروى
عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وتعقبه في غاية البيان بان محمدا صرح في
كتبه بعدم القراءة خلف الامام فيما يجهر فيه وما لا يجهر فيه قال وبه ناخذ وهو قول
ابي حنيفة ويجاب عنه بان صاحب الهداية لم يجزم بانه قول محمد بل ظاهره انها رواية
ضعيفة وفي فتح القدير والحق ان قول محمد كقولهما والمراد من الكراهة كراهة
التحريم وفي بعض العبارات انها لا تحل خلفه وانما لم يطلقوا اسم الحرمة عليها لما عرف
من اصلهم انهم لا يطلقونها الا اذا كان الدليل قطعيا ودعوى الاحتياط خلفه ممنوعة
بل الاحتياط تركها لانه العمل باقوى الدليلين وقد روي عن عدة من الصحابة فساد
الصلاة بالقراءة خلفه فاقواهما المنع واشار بقوله بل يستمع وينصت الى اخره الى ان
الاية نزلت في الصلاة وهو قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
لعلكم ترحمون وهو قول اكثر اهل التفسير ومنهم من قال نزلت في الخطبة قال في
الكافي ولا تنافي بينهما فانا امرنا بهما فيها لما فيها من قراءة القراءة وحاصل الاية ان المطلوب
بها امران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري
على اطلاقه فيجب عنده السكوت مطلقا ولما كان العبرة انما هو لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب وجب الاستماع لقراءة القران خارج الصلاة ايضا ولهذا قال في الخلاصة رجل
يكتب الفقه وبجنبه رجل يقرأ القران ولا يمكنه استماع القران فالاثم على القارئ وعلى
هذا لو قرأ على السطح في الليل جهرا والناس نيام يأثم وفي القنية وغيرها الصبي اذا كان
يقرأ القران واهله يشتغلون بالاعمال ولا يستمعون ان كانوا شرعوا في العمل قبل قراءته

قراته لانهم يأثمون والا اثموا وقوله وان للوصل واية الترغيب هي ما كان فيها ذكر
الجنة او الرحمة واية الترهيب ما كان فيها ذكر النار والترهيب التخويف وفي عبارته
رعاية الادب حيث قال يستمع وينصت ولم يقل لا يسال الجنة ولا يتعوذ من النار
وانما لم يأثم ويتعوذ لما فيه من الاخلال بفرض الاستماع عن سماع القران بالدعاء
والضمير في قوله راجع الى الامام وكذا في خطب وصلى وحينئذ فلفظ المؤتم حقيقة
بالنسبة الى قوله وان قرأ اية الترغيب والترهيب مجاز باعتبار ما يؤول بالنسبة الى الخطبة
والصلاة ويجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد عند كثير من العلماء وبهذا اندفع
ما ذكره الشارح من الخلل في عبارة المختصر واستثنى المصنف في الكافي من قوله صلى
ما اذا ذكر الخطيب الاية ان الله وملائكته فان السامع يصلي في نفسه سرا ائتمارا للامر
وجعل البعيد كالقريب للخطيب في انه يسكت هو الاحتياط كما في الهداية باب
الامامة اعلم ان الكلام هنا في مواضع الاول في بيان شرائط صحتها الثاني في بيان
شرائط كمالها الثالث في بيان من تكره امامته الرابع في بيان صفتها الخامس في بيان
اقلها السادس في بيان ما يجب له السابع في بيان من يجب عليه الثامن في حكم من دعيها
اما الاول فحاصله مجملا ما ذكره الامام الاسبيجابي انه متى امكن تضمين صلاة المقتدي في
صلاة الامام صح اقتداؤه وان لم يمكن لا يصح اقتداؤه به والشيء انما يتضمن ما هو مثله
ودونه ولا يتضمن ما هو فوقه وسيأتي بيانها مفصلا في قوله وفسد اقتداء رجل بامرأة
الى اخره واما الثاني فهو ان الاصل ان بناء الامامة على الفضيلة والكمال فكل من
كان اكمل وافضل فهو احق بها وسيأتي مفصلا مع بيان من تكره امامته واما صفتها
فما ذكره بقوله الجماعة سنة مؤكدة اي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح عند
اهل المذهب الوجوب ونقله في البدائع عن عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القائل
منهم انها سنة مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة المؤكدة والواجب
سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام ودليل السنة المواظبة من غير ترك
مع النكير على تركها من غير عذر في احاديث كثيرة وفي المجتبى والظاهر انهم
ارادوا بالتاكيد الوجوب لاستدلالهم بالاخبار الواردة بالوعيد الشديد بترك
الجماعة وصرح في المحيط بانه لا يرخص لاحد في تركها بغير عذر حتى لو تركها اهل
مصر يؤمرون بها فان ائتمروا والا تحل مقاتلتهم وفي القنية وغيرها على انه يجب
التعزير على تاركها من غير عذر ويأثم الجيران بالسكوت وفيها لو انتظر الاقامة
لدخول المسجد فهو مسيء وفي المجتبى ومن سمع النداء كره له الاشتغال بالعمل وعن
عائشة انه حرام من حال الاذان وان عمل بعده قبل الصلاة فلا باس به وعن محمد
لا باس بالاسراع الى الجمعة والجماعة ما لم يجهد نفسه والسكينة افضل فيها انتهى وفي الخلاصة
يجوز التعزير باخذ المال ومن ذلك رجل لا يحضر الجماعة انتهى وسيأتي ان شاء الله تعالى

في محل ان معناه حبس ماله عنه مع ثم دفعه له لا اخذه على وجه التملك كما قد يتوهم
كما صرح به في البزازية وذكر في غاية البيان معزيا الى الاجناس ان تارك الجماعة
يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة اما اذا تركها سهوا
او تركها بتاويل ان الامام من اهل الاهواء او كان لا لمذهب المقتدى لا يراعي مذهبه
فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته انتهى وفي شرح النقاية عن نجم الائمة رجل يشتغل بتكرار
اللغة فتفوته الجماعة لا يعذر بخلاف تكرار الفقه قيل جواب الاول في من واظب ترك
الجماعة تهاونا والثاني في من لا يواظب على تركها انتهى ولم يذكر المصنف بقية احكامها
منها ان اقلها اثنان واحد مع الامام في غير الجمعة لانها ماخوذة من الاجتماع وهما اقل
ما يتحقق به الاجتماع ولقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو ضعيف كما في
شرح منية المصلي وسواء كان ذلك الواحد رجلا او امرأة حرا او عبدا او صبيا يعقل
ولا عبرة بغير العاقل وفي السراج الوهاج لو حلف لا يصلي بجماعة وام صبيا يعقل
حنث في يمينه ولا فرق في ذلك بين ان يكون في المسجد او بيته حتى لو صلى في بيته
بزوجته او جاريته او ولده فقد اتى بفضيلة الجماعة ومنها انها واجبة للصلوات الخمس
الا الجمعة فانها شرط فيها وتجب لصلاة العيدين على القول بوجوبها وتسن فيها على القول
بسنيتها وفي الكسوف والتراويح سنة وسياتي ان الصحيح انها في التراويح سنة على الكفاية
ومشى في جوامع الفقه على انها فيها واجبة وهو غريب وتستحب في الوتر في رمضان
على قول ولا تستحب فيه على قول وهي مكروهة في صلاة الخسوف وقيل لا واما
ما عدا هذه الجملة ففي الخلاصة الاقتداء في الوتر خارج رمضان يكره وذكر القدوري
انه لا يكره واصل هذا ان التطوع بالجماعة اذا كان على سبيل التداعي يكره في الاصل
للصدر الشهيد اما اذا صلوا بجماعة بغير اذان واقامة في ناحية المسجد لا يكره
وقال شمس الائمة الحلواني ان كان سوى الامام ثلاثة لا يكره بالاتفاق وفي الاربع
اختلف المشايخ والاصح انه يكره انتهى كذا في شرح المنية ولا يخفى ان الجماعة في
في العيدين وان كانت واجبة او سنة على القولين فيهما فهي شرط الصحة على كل
قول لان شرائط العيدين وجوبا وصحة شرائط الجمعة الا الخطبة فلا تصح صلاة
العيدين منفردا كالجمعة ولا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل على المذهب
ومنها حكم تكرارها في مسجد واحد ففي المجمع ولا نكررها في مسجد محلة باذان ثان
وفي المجتبى ويكره تكرارها في مسجد باذان واقامة وعن ابي يوسف انما يكره تكرارها
بقوم كثير اما اذا صلى واحد بواحد واثنان فلا باس به وعنه لا باس به مطلقا اذا
صلى في غير مقام الامام وعن محمد انما يكره تكرارها على سبيل التداعي اما اذا كان خفية
في زاوية المسجد لا باس به وقال القدوري لا باس بها في مسجد في قارعة الطريق
وفي امالي قاضي خان مسجد ليس له امام ولا موذن ويصلي الناس فيه فوجا فوجا

فوجا فالافضل ان يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة ولو صلى بعض اهل
المسجد باذان واقامة مخافتة ثم ظهر بقيتهم فلهم ان يصلوا بجماعة على وجه
الاعلان انتهى ومنها انها لا تجب الا على الرجال البالغين العاقلين الاحرار القادرين
عليها من غير حرج فلا تجب على شيخ كبير لا يقدر على المشي ومريض وزمن واعمى
ولو وجد امن يقوده وبحثه عند ابي حنيفة لما عرف انه لا عبرة بقدرة الغير وحقق
في فتح القدير انه اتفاق والخلاف في الجمعة لا الجماعة وتسقط بعذر البرد الشديد
والظلمة الشديدة وذكر في السراج الوهاج ان منها المطر والريح في الليلة المظلمة
واما بالنهار فليست الريح عذرا وكذا اذا كان يدافع الاخبثين او احدهما او كان
اذا خرج يخاف ان يحبسه غريمه في الدين او كان يخاف الظلمة او يريد سفرا او
اقيمت الصلاة فيخشى ان تفوته القافلة او يكون قائما بمريض او يخاف ضياع ماله
وكذا اذا حضر العشاء واقيمت صلاة العشاء تتوق اليه وكذا اذا حضر الطعام في
غير وقت العشاء ونفسه تتوق اليه انتهى وفي فتح القدير واذا فاتته لا يجب عليه
الطلب في المساجد بلا خلاف بين اصحابنا بل ان اتى مسجد الجماعة اخر فحسن وان
صلى في مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم يعني
وينال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة الاولى في زماننا يتبعها وسئل الحلواني عمن
يجمع باهله احيانا هل ينال ثواب الجماعة قال لا ويكون بدعة ومكروها بلا عذر
واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد الجامع واذا كان مسجدان
يختار اقدمهما فان استويا فالاقرب فان صلوا في الاقرب وسمع اقامة غيره فان كان
دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على الاطلاق تفريع على فضلية الاقرب
مطلقا لا على من فضل الجامع فلو كان الرجل متفقها فمجلس استاذه لدرسه او مجلس
العامة افضل بالاتفاق انتهى واما حكمة مشروعيتها فقد ذكر في ذلك وجوه احدها
قيام نظام الالفة بين المصلين ولهذه الحكمة شرعت المساجد في المحال ليحصل
التعاهد باللقاء في اوقات الصلوات بين الجيران ثانيها دفع حصر النفس ان تشتغل
بهذه العبادة وحدها ثالثها تعلم الجاهل من العالم افعال الصلاة وذكر بعضهم انها
ثابتة بالكتاب وهو قوله تعالى واركعوا مع الراكعين فهي بالكتاب والسنة واما فضلها
ففي السنة الصحيحة ان صلاة الجماعة تفضل صلاة المنفرد بسبع وعشرين درجة وفي
المضمرات انه مكتوب في التوراة صفة امة محمد وجماعتهم وانه بكل رجل في صفوفهم
تزاد في صلاتهم صلاة يعني اذا كانوا الف رجل يكتب لكل رجل الف صلاة
والاعلم احق بالامامة اي اولى بها لم يبين العلوم وفسر في المضمرات باحكام الصلاة
وفي السراج الوهاج بما يصلح الصلاة ويفسدها وفي غاية البيان بالفقه واحكام الشرع
والظاهر هو الاول ويقرب منه الثاني واما الثالث فمحمول على الاول لظهور انه

ليس المراد من الفقه غير احكام الصلاة ولهذا وقع في عبارة اكثرهم الاعلم بالسنة
باعتبار ان احكام الصلاة لم تستفد الا من السنة واما الصلاة في الكتاب
فمجملة وقدم ابو يوسف الاقرا لحديث الصحيحين يؤم القوم اقراوهم لكتاب
الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة
فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد في
بيته على تكرمته الا باذنه واجاب عنه في الهداية بان اقراهم كان اعلمهم لانهم
كانوا يتلقونه باحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم ولان
القراءة يفتقر اليها لركن واحد والعلم لساير الاركان وفي فتح القدير واحسن ما
يستدل به للمذهب حديث مروا ابا بكر فليصل بالناس وكان ثمة من هو اقرا منه
بدليل قوله عليه السلام اقراكم ابي وكان ابو بكر اعلمهم بدليل قول ابي سعيد كان
ابو بكر اعلمنا وهذا اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الخلاصة
الاكثر على تقديم الاعلم فان كان متبحرا في علم الصلاة لكن لم يكن له حظ في غيره من
العلوم فهو اولى انتهى وقيد في المجتبى الاعلم بان يكون متجنبا للفواحش الظاهرة
وان لم يكن ورعا وقيد في السراج الوهاج تقديم الاعلم بغير الامام الراتب واما الامام
الراتب فهو احق من غيره وان كان غيره افقه منه وقيد الشارح وجماعة تقديم الاعلم
بان يكون حافظا من القران قدر ما تقوم به سنة القراءة وقيد المصنف في الكافي
بان يكون حافظا قدر ما تجوز به الصلاة وينبغي ان يكون المختار قولا ثالثا وهو ان
يكون حافظا للقدر المفروض والواجب ولم اره منقولا لكن القواعد لا تاباه لان الواجب
مقتضاه الاثم بالترك ويورث النقصان في الصلاة قوله ثم الاقرا محتمل لشيئين
احدهما ان يكون المراد به احفظهم للقران وهو المتبادر الثاني احسنهم تلاوة للقران
باعتبار تجويد قراءته وترتيلها وقد اقتصر العلامي تلميذ المحقق ابن الهمام في شرح زاد
الفقير عليه قوله ثم الاورع اي الاكثر اجتنابا للشبهات والفرق بين الورع والتقوى ان
الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات ولم يذكر الورع في الحديث السابق
وانما ذكر فيه بعد القراءة الهجرة لانها كانت واجبة في ابتدا الاسلام قبل الفتح فلما
انفسخت بعده اقمنا الورع مقامها واستثنى في معراج الدراية من نسخ وجوبها بعده ما اذا
اسلم في دار الحرب فانه يلزمه الهجرة الى دار الاسلام لكن الذي نشا في دار الاسلام اولى منه
اذا استويا فيما قبلها قوله ثم الاسن لحديث مالك بن الحويرث ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلاة فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما وقد
كانا استويا في الهجرة والعلم والقراءة وعلله في البدائع بان من امتد عمره في الاسلام
كان اكثر طاعة وهو يدل على ان المراد بالاسن الاقدم اسلاما ويشهد له حديث الصحيحين
المتقدم من قوله فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما فعلى هذا لا يقدم شيخ اسلم

قريبا على شاب نشا في الاسلام او اسلم قبله وكلام المصنف ظاهر في تقديم
الاورع على الاسن وهكذا في كثير من الكتب وفي المحيط ما يخالفه فانه قال وان كان
احدهما اكبر والاخر اورع فالاكبر اولى اذا لم يكن فيه فسق ظاهر انتهى واشار المصنف
الى انهما لو استويا في ساير الفضايل الا ان احدهما اقدم ورعا قدم وقد صرح به في
فتح القدير ثم اقتصر المصنف على هذه الاوصاف الاربعة اعني العلم والقراءة والورع
والسن وقد ذكروا اوصافا اخر ففي المحيط فان استويا في السن فاولاهما احسنهما خلقا
اولى فان استويا فاحسنهما وجها اولى وفسر الشمني الخلق بالالفة بين الناس وفسر
المصنف في الكافي احسنهم وجها باكثرهم صلاة بالليل لحديث من كثرت صلاته بالليل
حسن وجهه بالنهار وان كان ضعيفا عند المحدثين وذكر في البدايع انه لا حاجة
الى هذا التكلف بل يبقى على ظاهره لان صباحة الوجه سبب لكثرة الجماعة خلفه
وقدم في فتح القدير الحسب على صباحة الوجه فان استووا فاشرفهم نسبا وزاد الامام
الاسبيجابي على ذلك اوصافا ثلاثة اخرى وهي فان استووا فاكبرهم راسا واصغرهم
عضوا فان استووا فاكثرهم مالا اولى حتى لا يطمع على الناس فان استووا في ذلك
فاكثرهم جاها اولى وزاد في المعراج ثاني عشر وهو انظفهم ثوبا واختلف في المسافر
مع المقيم فقيل هما سواء وقيل المقيم اولى وينبغي ترجيحه كما لا يخفى وفي الخلاصة فان
اجتمعت هذه الخصال في رجلين فانه يقرع بينهما او الخيار الى القوم واشار المصنف
بالاحقية الى ان القوم لو قدموا غير الاولى فقد اساوا ولكن لا ياثمون كما
في التجنيس وغيره وهذا كله فيما اذا لم يكونا في بيت شخص اما اذا كانا في بيت انسان
فانه يكره ان يؤم ويؤذن وصاحب البيت اولى بالامامة الا ان يكون معه سلطان
او قاض فهو اولى لان ولايتهما عامة كذا ذكر الاسبيجابي ويشهد له حديث الصحيحين
السابق وفي السراج الوهاج ويقدم الوالي على الجميع وعلى امام المسجد وصاحب البيت
والمستاجر اولى من المالك لانه احق بمنافعه وكذا المستعير اولى من المعير انتهى وفي تقديم
المستعير نظر لان المعير ان يرجع اي وقت شاء بخلاف الموجر وفي الخلاصة وغيرها رجل
ام قوما وهم له كارهون ان كانت الكراهية لفساد فيه او لانهم احق بالامامة يكره له
ذلك وان كان هو احق بالامامة لا يكره انتهى وفي بعض الكتب والكراهة على القوم وهو
ظاهر لانها ناشية عن الخلق الذميمة وينبغي ان تكون تحريمية في حق الامام في صورة
الكراهة لحديث ابي داود عن ابن عمر مرفوعا ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة من تقدم
قوما وهم له كارهون ورجل اتى الصلاة دبارا والدبار ان ياتيها بعد ان تفوته ورجل
اعتبد محررة كذا في شرح المنية قوله وكره امامة العبد والاعرابي والفاسق والمبتدع
والاعمى وولد الزنا بيان لشيئين الصحة والكراهة اما الصحة فمبنية على وجود الاهلية
للصلاة مع اداء الاركان وهما موجودان من غير نقص في الشرائط والاركان وقال المصنف

ان ناس اهل زمانه وقال الحسن البصرى لو جاءت كل امة بخبيثها وجئنا بابى محمد
لغلبناهم ومن السنة حديث صلوا خلف كل بر وفاجر وفى حديث البخارى ان ابن
عمر كان يصلى خلف الحجاج وكفى به فاسقا كما قاله الشافعى واما امامة عتبان بن مالك
الاعمى لقومه مشهورة فى الصحيحين واستخلاف ابن ام مكتوم الاعمى على المدينة كذلك
فى صحيح ابن حبان واما الكراهة فمبنية على قلة رغبة الناس فى الاقتداء بهؤلاء فيؤدى
الى تقليل الجماعة المطلوب تكثيرها تكثيرا للاجر ولان العبد لا يتفرغ للتعلم والغالب
على الاعرابى الجهل والفاسق لا يهتم لامر دينه والاعمى لا يتوقى النجاسة وليس لولد
الزنا اب يربيه ويؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل اطلق الكراهة فى هؤلاء وقيد
كراهة امامة الاعمى فى المحيط وغيره بان لا يكون افضل القوم فان كان افضلهم فهو
اولى وعلى هذا يحمل تقديم ابن ام مكتوم لانه لم يبق من الرجال الصالحين للامامة فى
المدينة احد افضل منه حينئذ ولعل عتبان بن مالك كان افضل من كان يؤمه ايضا
وعلى قياس هذا اذا كان الاعرابى افضل الحاضرين كان اولى ولهذا قال فى منية
المصلى اراد بالاعرابى الجاهل وهو ظاهر فى كراهة امامة العامى الذى لا علم عنده
وينبغى ان يكون كذلك فى العبد وولد الزنا اذا كان افضل القوم فلا كراهة اذا لم
يكونا محتقرين بين الناس لعدم العلة للكراهة والاعرابى من يسكن البادية عربيا
كان او عجميا واما من يسكن المدن فهو عربى وفى المجتبى وهذه الكراهة تنزيهية
لقوله فى الاصل امامة غيرهم احب الى وهكذا فى معراج الدراية وفى الفتاوى لو
صلى خلف فاسق او مبتدع ينال فضل الجماعة لكن لا ينال كما ينال خلف تقى ورع لقوله
صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقى فكانما صلى خلف نبى قال ابن امير
حاج ولم يجده المخرجون نعم اخرج الحاكم فى مستدركه مرفوعا ان سركم ان يتقبل الله
صلاتكم فليؤمكم خياركم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم وذكر الشارح وغيره ان الفاسق
اذا تعذر منعه يصلى الجمعة خلفه وفى غيرها ينتقل الى مسجد اخر وعلل له فى المعراج
بان فى الجمعة لا يجد اماما غيره فقال فى فتح القدير وعلى هذا فيكره الاقتداء به فى
الجمعة اذا تعددت اقامتها فى المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه يسلم من التحول
حينئذ وفى السراج الوهاج فان قلت فما الافضلية ان يصلى خلف هؤلاء او الانفراد
قيل اما فى حق الفاسق فالصلاة خلفه اولى لما ذكر فى الفتاوى كما قدمناه واما الاخر
فيمكن ان يكون الانفراد اولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن ان يكون على قياس
الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم انتهى فالحاصل انه يكره لهؤلاء
التقدم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيه فان امكن الصلاة خلف غيرهم فهو افضل والا
فالاقتداء اولى من الانفراد وينبغى ان يكون محل كراهة الاقتداء بهم عند وجود غيرهم
والا فلا كراهة كما لا يخفى واشار المصنف الى انه لو اجتمع معتق وحر اصلى فالحر الاصلى

اولى بعد الاستواء فى العلم والقراءة كما فى الخلاصة واما المبتدع فهو صاحب
البدعة وهى كما فى المغرب اسم من ابتدع الامر اذا ابتداه واحدثه كالرفعة من الارتفاع
والخلفة من الاختلاف ثم غلبت على ما هو زيادة فى الدين او نقصان منه انتهى
وعرفها الشمنى بانها ما احدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم من علم او عمل او حال بنوع شبهة واستحسان وجعل دينا قويما وصراطا مستقيما
انتهى واطلق المصنف فى المبتدع فشمل كل مبتدع هو من اهل قبلتنا وقيده فى المحيط
والخلاصة والمجتبى وغيرها بان لا تكون بدعته تكفره فان كانت تكفره فالصلاة خلفه
لا تجوز وعبارة الخلاصة هكذا وفى الاصل الاقتداء باهل الاهواء جائز الا الجهمية
والقدرية والرافضى الغالى ومن يقول بخلق القرآن والخطابية والمشبهة وجملته ان
من كان من اهل قبلتنا ولم يغل فى هواه حتى يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره
ولا تجوز الصلاة خلف من ينكر شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم او ينكر الكرام الكاتبين
او ينكر الرؤية لانه كافر وان قال ان الله لا يرى بجلاله وعظمته فهو مبتدع والمشبهة ان قال
ان لله يدا او رجلا كما للعباد فهو كافر وان قال انه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع والرافضى
ان فضل عليا على غيره فهو مبتدع وان انكر خلافة الصديق فهو كافر ومن انكر الاسراء
من مكة الى بيت المقدس فهو كافر ومن انكر المعراج من بيت المقدس فليس بكافر انتهى
والحق فى فتح القدير عمر بالصديق فى هذا الحكم وعلل لعدم كفره فى قوله لا كالاجسام
بانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام
فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف
ما لو قال على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا وهو حسن بل هو بالتكفير
انتهى فالحاصل انه يكفر فى لفظين هو جسم كالاجسام هو جسم ويصير مبتدعا فى الثالث
هو جسم لا كالاجسام ثم قال واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن
ابى حنيفة والشافعى من عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله على ان ذلك المعتقد
نفسه كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ
وسعه مجتهدا فى طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصحح هذا الجمع اللهم
الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل اى عدم حل ان يفعل وهو لا ينافى الصحة والا فهو
مشكل والله سبحانه اعلم بخلاف مطلق اسم الجسم مع التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو
موهم للنقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه لم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك
انتهى وهكذا استشكل هذه الفروع مع ما صح عن المجتهد بن المحقق سعد التفتازانى فى
شرح العقائد وفيما اجاب به فى فتح القدير نظر لان تعليله فى الخلاصة فى من انكر الرؤية
ونحوها بانه كافر يرد هذا الحمل فالاولى ما ذكره هو فى باب البغاة ان هذه الفروع المنقولة
فى الفتاوى من التكفير لم تنقل عن الفقهاء المجتهدين وانما المنقول عنهم عدم تكفير من كان

من قبلنا حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين واموالهم وسب
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه عن تاويل وشبهة ولا عبرة بغير المجتهدين
انتهى وذكر في المسايرة ان ظاهر قول الشافعي وابي حنيفة انه لا يكفر احد منهم وان
روي عن ابي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر حملا على التشبيه وهو مختار الرازي
وذكر في شرحها للكمال بن ابي شريف ان عدم تكفيرهم هو المنقول عن جمهور المتكلمين
والفقها فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون
بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا
فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي اقبل شهادة اهل
الا هوا الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكره المصنف انه ظاهر قول ابي
حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد انتهى فالحاصل
ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة من الدين ضرورة
ويدل عليه قبول شهادتهم الا الخطابية ولم يفصلوا في كتاب الشهادة فدل ذلك على ان
هذه الفروع المنقولة من الخلاصة وغيرها بصريح التكفير لم تنقل عن ابي حنيفة وانما هي
من تفريعات المشايخ كالفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى والله سبحانه هو الموفق وفي
جمع الجوامع وشرحه ولا نكفر احدا من اهل القبلة ببدعة كمنكري صفات الله تعالى
وخلقه افعال عباده وجواز رويته يوم القيمة ومنا من كفرهم اما من خرج ببدعته عن
اهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع
في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجي الرسول به ضرورة انتهى وفي الخلاصة عن الحلواني
يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر صاحب الاهوا وحمله في المجتبى
على من يريد بالمناظرة ان يزول صاحبه اما من اراد الوصول به الى الحق وهداية
الخلق فهو ممن يتبرك بالاقتدا به وينفع البلاء عن الخلق بهدايته واهتدائه واما الصلاة
خلف الشافعية فحاصل ما في المجتبى انه اذا كان مراعيا للشرائط والاركان عندنا
فالاقتدا به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح اصلا وسياتي بيانه ان شا الله تعالى
في باب الوتر ولا خصوصية للشافعية بل الصلاة خلف كل مخالف للمذهب كذلك قوله
وتطويل الصلاة اي وكره للامام تطويلها للحديث اذا ام احدكم الناس فليخفف واستثنى
المحقق في فتح القدير صلاة الكسوف فان السنة فيها التطويل حتى تنجلي الشمس واراد
بالتطويل ما زاد على القدر المسنون كما في السراج الوهاج لانه قد يتوهم بعض الايمة
فيقرا يسيرا في الفجر كغيرها وفي المضمرات شرح القدوري انه لا يزيد على القراة
المستحبة ولا يثقل على القوم ولكن يخفف بعد ان يكون على التمام والاستحباب انتهى
وذكره في فتح القدير بحثا وعلل له بانه صلى الله عليه وسلم نهى عن التطويل وكانت
قراته على المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة كما عنه صلى

صلى الله عليه وسلم انه قرا بالمعوذتين في الفجر فلما فرغ قالوا له اوجزت قال
سمعت بكا صبي فخشيت ان تفتتن امه وفي منية المصلي ويكره للامام ان يعجلهم
عن اكمال السنة والظاهر انها وتطويل الصلاة كراهة تحريم للامر بالتخفيف وهو
للوجوب الا لصارف ولا دخال الضرر على الغير واطلقه فشمل ما اذا كان القوم
يحصون او لا رضوا بالتطويل او لا لاطلاق الحديث واطلق في التطويل فشمل اطالة
القراة والركوع او السجود او الادعية واختار الفقيه ابو الليث انه يطيل الركوع
لادراك الجائي اذا لم يعرفه فان عرفه والا فلا وابو حنيفة منع منه مطلقا لانه شرك
اي ريا قوله وجماعة النسا اي وكره جماعة النسا لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم
وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة كذا في الهداية وهو يدل على انها
كراهة تحريم لان التقدم واجب على الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للاثم ويدل على كراهة
التحريم في جماعة العراة بالاولى واستثنى الشارحون جماعتهن في صلاة الجنازة فانها
لا تكره لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض
او ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادى
فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ
تلك موجبا لفساد الفرضية لصلاة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك
القعدة وافاد ان امامة المراة للنسا صحيحة واستثنى في السراج الوهاج مسئلة
وهي ما لو استخلف الامام المراة وخلفه رجال ونسا فسدت صلاة الرجال والنسا
والامام والمقدمة في قول اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر اما فساد صلاة الرجال
فظاهر واما فساد صلاة النسا فلانهم دخلوا في تحريمة كاملة فاذا انتقلوا الى تحريمة
ناقصة لم تجز كانهم خرجوا من فرض الى فرض اخر قوله فان فعلن يقف الامام
وسطهن كالعراة لان عايشة رضي الله عنها فعلت كذلك وحمل فعلها على الجماعة
على ابتدا الاسلام ولان في التقدم زيادة الكشف وافاد بالتعبير بقوله تقف انه
واجب فلو تقدمت اساءت كما صرح به في فتح القدير والصلاة صحيحة واذا توسطت
لا تزول الكراهة وانما ارشدوا الى التوسط لانه اقل كراهية من التقدم كذا في السراج
الوهاج ولو تاخرت لم يصح الاقتدا بها عندنا لعدم شرطه وهو عدم التاخر عن الماموم
وذكر في المغرب الامام من يؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان او انثى وفي الواو
مع السين الوسط بالتحريك اسم لعين ما بين طرفي الشي كمركز الدائرة وبالسكون اسم
مبهم لداخل الدائرة مثلا وكذلك كان ظرفا فالاول يجعل مبتدا وفاعلا ومفعولا به
وداخلا عليه حرف الجر ولا يصح شي من هذا في الثاني تقول وسطه خير من طرفه
واتسع وسطه وضربت وسطه وجلست في وسط الدار وجلست وسطها بالسكون لا غير

ويوصف بالاول مستويا فيه المذكر والمونث والاثنان والجمع قال تعالى جعلناكم
امة وسطا ولله علي ان اهدي شاتين وسطا الى بيت الله او اعتق عبدين وسطا
وقد بني منه افعل التفضيل فقيل للمذكر الاوسط وللمونث الوسطى قال تعالى من
اوسط ما تطعمون اهليكم يعني المتوسط بين الاسراف والتقتير وقد اكثروا فى ذلك
وهو فى محل الرفع على البدل من الطعام او كسوتهم معطوف عليه والصلاة الوسطى
العصر وهو المشهور انتهى وضبطه هنا فى السراج الوهاج بسكون السين لا غير
وفى الصحاح كل موضع صلح فيه بين فهو وسط بالتسكين كجلست وسط القوم وان لم
يصلح فيه فهو بالتحريك كجلست وسط الدار وربما سكن وليس بالوجه انتهى وفى ضيا
الحلوم الوسط بالسكون ظرف مكان وبفتح السين اسم تقول وسط راسه دهن بسكون
السين وفتح الطا فهذا ظرف فاذا فتحت السين رفعت الطا وقلت وسط راسه
دهن فهذا اسم انتهى فى معراج الدراية والتشبيه بالعراة ليس من كل وجه بل فى
اصلية الافراد وافضلية قيام الامام وسطهن واما العراة فيصلون قعودا وهو
افضل والنسا قايمات وفى الخلاصة يصلون قعودا بايما وان صلوا بقيام وركوع و
سجود بجماعة اجزاهم وذكر الاسبيجابي وكذلك يكره ان يوم النسا فى بيت وليس معهن
رجل ولا محرم منه مثل زوجته وامته واخته فان كانت واحدة منهن فلا يكره وكذلك
اذا امهن فى المسجد لا يكره واطلاق المحرم على من ذكر تغليب والا فليس هو محرما
لزوجته وامته قوله ويقف الواحد عن يمينه والاثنان خلفه لحديث ابن عباس
انه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه وهو ظاهر فى محاذاة اليمين وهي المساواة
وهذا هو المذهب خلافا لما عن محمد من انه يجعل اصبعه عند عقب الامام وافاد
الشارح انه لو وقف عن يساره فانه يكره يعني اتفاقا ولو وقف خلفه فيه روايتان
اصحهما الكراهة واطلق فى الواحد فشمل البالغ والصبي واحترز به عن المراة فانها
لا تكون الا خلفه فلو كان معه رجل وامراة فانه يقيم الرجل عن يمينه والمراة خلفهما
وان كان رجلا وامراة اقام الرجلين خلفه والمراة خلفهما وانما يتقدم الرجلين لانه عم
تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما وهو دليل الافضلية وما ورد من فعل ابن
مسعود من انه توسطهما فهو دليل الاباحة كذا فى الهداية وغيرها وذكر الاسبيجابي
انه لو كان معه رجلان فالامام بالخيار ان شا تقدم وان شا قام فيما بينهما ولو كانوا جماعة
فينبغي للامام ان يتقدم ولو لم يتقدم الا انه قام على ميمنة الصف او على ميسرته
او قام فى وسط الصف فانه يجوز ويكره وينبغي ان يكون بحذا الامام من هو افضل
ولو قال المصنف كما فى النقاية لكان اولى والزايد خلفه لشمول الزايد الاثنين والاكثر
وفى الخلاصة ولو كان المقتدي عن يمين الامام فجا ثالث وجذب المؤتم الى نفسه
بعد ما كبر الثالث لا تفسد صلاته واشار المصنف الى ان العبرة انما هو للقدم لا للراس فلو

فلو كان الامام اقصر من المقتدي تقع راس المقتدي قدام الامام يجوز بعد ان
يكون محاذيا بقدمه او متاخرا قليلا وكذا فى محاذاة المراة كما سياتي وان تفاوتت
الاقدام صغرا وكبرا فالعبرة بالساق والكعب والاصح ما لم يتقدم اكثر قدم المقتدي لا
تفسد صلاته كذا فى المجتبى وفى الظهيرية ولو جا والصف متصل انتظر حتى يجي
الاخر فان خاف فوت الركعة جذب واحدا من الصف ان علم انه لا يوذيه وان اقتدى
به خلف الصفوف جاز لما روي ان ابا بكرة قام خلف الصف فدب راكعا حتى التحق
بالصف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا ابا بكرة زادك الله حرصا فى
الدين ولو كان فى الصحرا ينبغي ان يكبر اولا ثم يجذ به ولو جذ به اولا فتاخر ثم كبر
هو قيل تفسد صلاة الذي تاخر ذكره الزندوستي فى نظمه والمعنى فيه ان هذا
اجابة بالفعل فيعتبر بالاجابة بالقول ولو اجاب بالقول فسدت كما اذا اخبر بخبر سر
فقال الحمد لله والاصح انه لا تفسد صلاته انتهى وفى القنية والقيام وحده اولى فى
زماننا لغلبة الجهل على العوام قوله ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النسا لقوله عم
ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى ولان المحاذاة مفسدة فيوخرن وليليني امر للغايب
من الولي وهو القرب والاحلام جمع حلم بضم الحا وهو ما يراه النايم اريد به البالغون
مجازا لان الحلم سبب البلوغ والنهى جمع نهية وهي العقل كذا فى غاية البيان ولم يذكر الخناثى
كما فى المجمع وغيره لندرة وجوده وذكر الاسبيجابي انه يقوم الرجال صفا مما يلي الامام
ثم الصبيان بعدهم ثم الخناثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وفى شرح منية المصلي
المذكور فى عامة الكتب اربعة اقسام قيل وليس هذا الترتيب لهذه الاقسام بحاصر
لجملة الاقسام الممكنة فانها تنتهي الى اثني عشر قسما والترتيب الحاصر لها ان يقدم الاحرار
البالغون ثم الاحرار الصبيان ثم العبيد البالغون ثم العبيد الصبيان ثم الاحرار الخناثى
الكبار ثم الاحرار الخناثى ثم الارقا الخناثى الكبار ثم الارقا الخناثى الصغار ثم الحراير
الكبار ثم الحراير الصغار ثم الاما الكبار ثم الاما الصغار انتهى وظاهر كلامهم متونا وشروحا
تقديم الرجال على الصبيان مطلقا سوا كانوا احرارا او عبيدا فان الصبي الحر وان كان
له شرف الحرية لكن المطلوب هنا قرب البالغ العاقل بالحديث السابق نعم يقدم البالغ
الحر على البالغ العبد والصبي الحر على الصبي العبد والحرة البالغة على الامة البالغة
والصبية الحرة على الصبية الامة لشرف الحرية من غير معارض ولم ار صريحا حكم ما اذا صلى
ومعه رجل وصبي وان كان داخلا تحت قوله والاثنان خلفه وظاهر حديث انس
انه يسوي بين الرجل والصبي ويكونان خلفه فانه قال فصففت انا واليتيم وراه والعجوز
من ورانا ويقتضي ايضا ان الصبي الواحد لا يكون منفردا عن صف الرجال بل يدخل
فى صفهم وان محل هذا الترتيب انما هو عند حضور جمع من الرجال وجمع من الصبيان
فحينئذ توخر الصبيان بخلاف المراة الواحدة فانها تتاخر عن الصفوف كجماعتهن وينبغي

للقوم اذا قاموا الى الصلاة ان يتواسوا ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف
ولا باس ان يامرهم الامام بذلك وينبغي ان يكملوا ما يلي الامام من الصفوف ثم ما يلي
ما يليه وهلم جرا واذا استوى جانبا الامام فانه يقوم الجائي عن يمينه وان ترجح اليمين
فانه يقوم عن يساره وان وجد في الصف فرجة سدها والا فينتظر حتى يجي اخر
كما قدمناه وفي فتح القدير روى ابو داود والامام احمد عن ابن عمر انه صلى الله
عليه وسلم قال اقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا
بايديكم اخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان من وصل صفا وصله الله ومن قطع
صفا قطعه الله وروى البزار باسناد حسن عنه صلى الله عليه وسلم من سد
فرجة في الصف غفر له وفي ابي داود عنه صلى الله عليه وسلم قال خياركم الينكم
مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل من يتمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف
ويظن ان فسحه له رياء بسبب انه يتحرك لاجله بل ذلك اعانة على ادراك الفضيلة
واقامة لسد الفرجات المامور بها في الصف والاحاديث في هذا كثيرة شهيرة انتهى
وفي القنية والقيام في الصف الاول افضل من الثاني وفي الثاني افضل من الثالث
هكذا لانه روي في الاخبار ان الله تعالى اذا انزل الرحمة على الجماعة ينزلها
اولا على الامام ثم تتجاوز عنه الى من بحذائه في الصف الاول ثم الى الميامن ثم الى
المياسر ثم الى الصف الثاني وروي عنه عليه السلام انه قال يكتب للذي خلف
الامام بحذائه مائة صلاة وللذي في الجانب الايمن خمسة وسبعون صلاة وللذي
في الجانب الايسر خمسون صلاة وللذي في ساير الصفوف خمسة وعشرون صلاة
وجد في الصف الاول فرجة دون الثاني له ان يصلي في الصف الاول ويخرق الثاني
لانه لا حرمة لهم لتقصيرهم حيث لم يسدوا الصف الاول انتهى قوله وان حاذته
مشتهاة في صلاة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حايل فسدت صلاته
ان نوى امامتها بيان لفساد صلاته تاخيرها والحكم محاذاتها للرجل والقياس ان لا تفسد
اعتبارا بصلاتها وبمحاذاة الامرد وجه الاستحسان حديث مسلم السابق من انه صلى
الله عليه وسلم جعل العجوز خلف الصف ولولا ان المحاذاة مفسدة ما تاخرت العجوز
لان الانفراد خلف الصف مكروه عندنا ومفسد عند احمد ولحديث ابن مسعود اخروهن
من حيث اخرهن الله والحنفية يذكرونه مرفوعا والمحقق ابن الهمام منع رفعه بل هو
موقوف على ابن مسعود وهو يفيد افتراض تاخيرهن على الرجال لانه وان كان احادا
وقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فاذا لم يشر اليها بالتاخر
بعد ما دخلت في الصلاة ونوى الامام امامتها فقد ترك فرض المقام فبطلت صلاته
واذا اشار اليها بالتاخر فلم تتاخر تركت حينئذ فرض المقام فبطلت صلاتها دونه ولما
يمكنه التقدم بخطوة او خطوتين لانه مكروه فلا يومر به وهذا هو الفرق بينها وبينه

اذا انزل الله الرحمة
على الجماعة ينزلها
اولا على الامام

وبينه وهذا في محاذاة غير الامام اما في محاذاة امامها فصلاتها فاسدة ايضا
لانه اذا فسدت صلاة الامام فسدت صلاة المأموم كما في فتاوى قاضي خان المراة
اذا صلت مع زوجها في البيت ان كان قدمها بحذاء قدم الزوج لا تجوز صلاتهما بالجماعة
وفي المحيط اذا حاذت امامها فسدت صلاة الكل واما محاذاة الامرد فقال في فتح
القدير صرح الكل بعدم الفساد الا من شذ ولا متمسك له في الرواية كما صرحوا به ولا في
الدراية لتصريحهم بان الفساد في المراة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك فرض
المقام وليس هذا في الصبي ومن تساهل فعلل به صرح بنفيه في الصبي مدعيا
عدم اشتهائه انتهى وعلى هذا فما في معراج الدراية عن الملتقطات ان الامرد من قرنه
الى قدمه عورة مبني على القول الشاذ الذي يلحقه بالمراة وذكر الشارح وغيره ان المعتبر
في المحاذاة الساق والكعب في الاصح وبعضهم اعتبر القدم انتهى وهو قاصر الافادة
فانه كما صرحوا به المراة الواحدة تفسد صلاة ثلاثة اذا وقفت في الصف من عن يمينها
ومن عن يسارها ومن خلفها ولا شك ان المحاذاة بالساق والكعب لم تتحقق في من
خلفها فالتفسير الصحيح للمحاذاة ما في المجتبى والمحاذاة المفسدة ان تقوم بجنب الرجل
من غير حايل او قدامه انتهى فالحاصل ان مماسة بدنها لبدنه ليست بشرط بل ان تكون
عن جانبه بلا حايل ولا فرجة وسياتي تفسير الحايل والفرجة ولهذا لو كان احدهما
على الدكان دون القامة والاخر على الارض فسدت صلاته لوجود المحاذاة ببعض
بدنها لكونها عن جانبه وليس هنا محاذاة بالساق والكعب ولا بالقدم وفي الخانية والظهيرية
المراة اذا صلت في بيتها مع زوجها ان كانت قدماها خلف قدم الزوج الا انها طويلة
تقع راسها في السجود قبل راس الامام جازت صلاتها لان العبرة للقدم انتهى وقال قاضي
خان في باب ما يفسد الصلاة وحد المحاذاة ان يحاذي عضو منها عضوا من الرجل
حتى لو كانت المراة على الظلة والرجل بحذائها اسفل منها او خلفها ان كان يحاذي الرجل
شيا منها تفسد صلاته وقيد بالمشتهاة لان غير المشتهاة لا تفسد صلاته وان كانت مصلية
واختلفوا في حد المشتهاة وصحح الشارح وغيره انه لا اعتبار بالسن من السبع على ما قيل
او التسع على ما قيل وانما المعتبر ان تصلح للجماع بان تكون عبلة ضخمة والعبلة المراة
التامة الخلق واطلقها فشملت الاجنبية والزوجة والمحرم والمشتهاة حالا او ماضيا مراهقة
او بالغة فدخلت العجوز الشوهاء ولم يقيدها بالعاقلة كما فعل غيره لان المجنونة لم تصح
صلاتها فلم يوجد الاشتراك وقيد بالصلاة لانها لو لم تكن في الصلاة فلا فساد وقيد
الصلاة بالاطلاق وهي ما عهد مناجاة للرب سبحانه وتعالى وهي ذات الركوع والسجود
او الايماء للعذر للاحتراز عن المحاذاة في صلاة الجنازة فانها لا تفسد وقيد بالاشتراك
لان المحاذاة المصلية لمصل ليس في صلاتها لا تفسد صلاته لكنه مكروه كما في فتح القدير
وقيد الاشتراك بالتحريمة والاداء لان اللاحق اذا حاذته اللاحقة عند الذهاب الى

الوضوء او عند المجيء قبل الاشتغال بعمل الصلاة فلا فساد وان وجد الاشتراك حالة المحاذاة تحريمة لعدم الاشتراك اداء حالة المحاذاة لان هذه الحالة ليست حالة الاداء وكذا المسبوق اذا حاذته المسبوقة بعد سلام الامام عند قضاء ما سبقا به لعدم الاشتراك في الاداء لان المسبوق منفرد فيما يقضي الا في مسائل سنذكرها وان وجد الاشتراك في التحريمة وليس من شرط الاشتراك في التحريمة تحصيل الركعة الاولى مع الامام ولهذا قال في السراج الوهاج ولا يشترط ان تدرك اول الصلاة في الصحيح بل لو سبقا بركعة او بركعتين فحاذته فيما ادرك تفسد عليه انتهى فالمشاركة في التحريمة بان صلاتها على صلاة من حاذته او على صلاة امام من حاذته فحينئذ لا يمكن المشاركة في الاداء بدون المشاركة في التحريمة فلهذا ذكروا المشاركة تحريمة واداء ولم يكتفوا بالمشاركة في الاداء وفي فتح القدير ثم لو قيل بدل مشتركة تحريمة واداء مشتركة اداء وتفسيره ان يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة او احدهما امام للآخر لعم الاشتراكين انتهى قلنا نعم يعم لكن يلزم من الاشتراك اداء الاشتراك تحريمة فلهذا ذكروهما والحاصل ان المقتدي اما مدرك او لاحق غير مسبوق او مسبوق غير لاحق فالمدرك من ادرك الركعات كلها مع الامام فاذا حاذته امرأة بطلت صلاته لوجود الاشتراك تحريمة واداء واللاحق الغير المسبوق هو الذي ادرك الركعة الاولى وفاته ركعة او اكثر منها بعذر كنوم او حدث او غفلة او زحمة او لانه من الطائفة الاولى في صلاة الخوف وحكمه انه اذا زال عذره فانه يبدأ بقضاء ما فاته بالعذر ثم يتابع الامام ان لم يفرغ وهذا واجب لا شرط حتى لو عكس فانه لا يصح فلو نام في الثالثة او استيقظ في الرابعة فانه يأتي بالثالثة بلا قراءة لانه لاحق فيها فاذا فرغ منها قبل ان يصلي الامام الرابعة صلى معه الرابعة وان بعد فراغ الامام صلى الرابعة وحده بلا قراءة ايضا لانه لاحق فلو تابع الامام ثم قضى الثالثة بعد سلام الامام صح واثم ومن حكمه انه مقتد حكما فيما يقضي ولهذا لا يقرأ ولا يلزمه سجود بسهوه واذا تبدل اجتهاده في القبلة تبطل صلاته ولو سبقه الحدث وهو مسافر فدخل مصره للوضوء بعد فراغ الامام لا ينقلب اربعا وكذا لو نوى الاقامة بعد فراغ الامام وقد جعلوا فعله في الاصول اداء شبيها بالقضاء فلهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة لانها لا تؤثر في القضاء ومما الحق باللاحق المقيم اذا اقتدى بمسافر لانه بعد سلام امامه كاللاحق ولهذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدى به كما في الخانية واما اللاحق المسبوق فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وفاته بعد الشروع ركعة او اكثر بعذر ولهذا اختار المحقق في فتح القدير ان اللاحق هو من فاته بعد ما دخل مع الامام بعض صلاة الامام ليشمل اللاحق المسبوق وتعريفهم اللاحق بانه من ادرك اول صلاة الامام وفاته شيء منها بعذر تساهل انتهى لكن يرد عليه المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه لاحق ولم يشمله تعريفه الا ان يقال انه ملحق به وليس هو حقيقة وحكمه انه اذا زال عذره ما قال في المجمع ان يصلي فيما ادركه ما نام فيه ثم

ثم يقضي ما فاته ولو تابع فيما بقي ثم قضى لغايت ثم ما نام فيه اجزأه وقدمنا انه يصح مع الاثم لترك الواجب واما المسبوق فقط فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وسيأتي ان شاء الله تعالى بيان احكامه عند قوله وصح استخلاف المسبوق وقالوا لو اقتدى في الركعة الثالثة ثم احدثا فذهبا للوضوء ثم حاذته في القضاء ينظر فان حاذته في الاولى او الثانية وهي الثالثة والرابعة للامام تفسد صلاته لوجود الشركة فيها لكونهما مسبوقين وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا فاعتبار ان تفسد وقيد باتحاد المكان لانه لو اختلف فلا فساد سواء كان هناك حائل او لا ولهذا قال في السراج الوهاج لو كان على الدكان او الحائط وهو قدر قامة وهي على الارض لا تفسد لعدم اتحاد المكان وهذا في الكافي وقال في النوازل قوم صلوا على ظهر ظلة في المسجد وبحذائهم من تحتهم نساء انه اجزأتهم صلاتهم لعدم اتحاد المكان بخلاف ما اذا كان قدامهم نساء فانها فاسدة لانه تخلل بينهم وبين الامام صف من النساء وهو مانع من الاقتداء كما سيأتي وفي المجتبى اقتدين على رف المسجد وتحته صفوف الرجال لا تفسد صلاتهم وقيد بعدم الحائل لانه لو كان بينهما وبينه حائل فلا فساد وادناه قدر مؤخرة الرجل او مقدمه لان ادنى احوال الصلاة القعود فقدرنا الحائل به وهو قدر ذراع كذا في المحيط وفي المجتبى لو كان بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرجل او عود او قصبة منتصبة للسترة او حائط او دكان قدر الذراع لا تفسد وذكر الشارح ان ادناه قدر مؤخرة الرجل وغلظه مثل غلظ الاصبع ولم يذكر المصنف الفرجة من غير حائل وظاهر كلامه انه لا عبرة بها وان المرأة اذا كانت عن يمينه او يساره وبينهما فرجة بلا حائل فانها تفسد صلاته وذكر الشارح وغيره ان الفرجة كالحائل وادناها قدر ما يقوم فيها الرجل ولو كان احدهما على دكان قدر قامة الرجل والآخر اسفل لا تفسد صلاته لعدم تحقق المحاذاة وصرح في معراج الدراية بانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل او اسطوانة قيل لا تفسد وكذا اذا قامت امامه وبينهما هذه الفرجة وصرح به في المجتبى عن صلاة البقالي ويشكل عليه ما اتفقوا على نقله عن اصحابنا كما في غاية البيان لو قامت امرأة بحذاء الامام وقد نوى امامتها تفسد صلاة الامام والقوم وان قامت في الصف تفسد صلاة رجلين من جانبيها وصلاة رجل خلفها ولو تقدمت على الامام لا تفسد صلاة الامام والقوم ولكن تفسد صلاتها ولو كان صف من النساء بين الامام والرجال لا يصح اقتداء الرجال بالامام وتجعل حائلا ولو كان في صف الرجال ثنتان من النساء تفسد صلاة رجل عن يمينهما وصلاة رجل عن يسارهما وصلاة رجلين خلفهما فقط ولو كن ثلاثا تفسد صلاة ثلاثة ثلاثة خلفهن الى آخر الصفوف وواحد عن ايمانهن وواحد عن يسارهن لان الثلاث جمع صحيح فصار كالصف فيمنع صحة الاقتداء في حق من صرن حائلات بينه وبين امامه وفي المحيط عن الجرجاني لو كن

مطلب

في الصف الاول وركعت في الصف الثاني وسجدت في الصف الثالث فسدت صلاة
من عن يمينها ويسارها وخلفها في كل صف لانها ادت في كل صف ركنا من الاركان فصار
كالمدفوع الى صف النسا ووجه اشكاله ان الرجل الذي هو خلفها او الصف الذي
هو خلفهن بينه وبينها فرجة قدر قامة الرجل وقد جعلوا الفرجة كالحايل في من
جانبها او خلفها كما قدمناه عن المجتبى وغيره فينبغي ان يحمل على ما اذا كان من غير فرجة
ولهذا قال في السراج الوهاج ولو قامت امراة وسط الصف فانها لا تفسد صلاة ثلاثة
واحد عن يمينها وواحد عن يسارها وواحد خلفها بحذايها ولا تفسد صلاة الباقين انتهى
فقد شرط ان يكون من خلفها محاذيا لها للاحتراز عما اذا كان بينه وبينها فرجة وكذا
صرح الزيلعي الشارح فقال في المراتين لتفسدان صلاة رجلين خلفهما بحذايهما ثم رايت
بعد ذلك مصرحا به في الكافي للحاكم الشهيد بحيث لا يكون بينه وبينها قدر قامة الرجل محاذيا
لها ولو كان الرجل على سرير او رف والمراة قدامه تفسد سوا كانت قدر قامة الرجل او
دونه وهذا اذا لم يكن على الرف سترة فاما اذا كان عليه سترة قدر ذراع لا تفسد في جميع
الاحوال انتهى وقدمنا عن النوازل انهن لو كن بحذايهم خلفهم لا تفسد وقيد بنية الامامة لانه
لو لم ينو الامام امامتها لم تفسد صلاة من حاذته مطلقا ولا حاجة الى هذا القيد لانه علم من قوله
مشتركة لانه لا اشتراك الا بنية الامام امامتها اذا لم ينو امامتها لم يصح اقتداوها وجرى
اكثرهم على هذا العموم حتى في الجمعة والعيدين لانه يلزمه الفساد من جهتها بنصب نفسه
محاذاتها فاشترط امامته والماموم تبع لامامه وقدمت لم يشترط فيهما وصححه صاحب الخلاصة
لانها لو لم تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤدي وحدها ويشترط
نية الامام وقت الشروع لا بعده ولا يشترط حضورها عند النية في رواية ويشترط في اخرى
كما في السراج الوهاج والظاهر الاول واشار بقوله فسدت صلاته الى انها لو اقتدت به
مقارنة لتكبيرة محاذية له وقد نوى امامتها لم تنعقد تحريمة الامام وهو الصحيح كما في فتاوى
قاضي خان لان المفسد للصلاة اذا قارن الشروع منع من الانعقاد ولو نوى امامة النسا
الا واحدة فهو كما نوى فاذا حاذته لا تبطل صلاته ولا يشترط اتحاد صلاتهما حتى لو اقتدت
به في الظهر وهو يصلي العصر وحاذته ابطلت صلاته على الصحيح كما في السراج الوهاج
لان اقتداها به وان لم يصح فرضا صح نفلا على المذهب فكان بنا النفل على الفرض لكن
هو متفرع على احد القولين في بقا اصل الصلاة عند فساد الاقتدا وسياتي ما هو المذهب
فيه وفي نظايره ولم يذكر المصنف كونها في ركن كامل للخلاف فيه ففي فتاوى قاضي خان
المحاذاة مفسدة قلت او كثرت وفي المجمع ان ابا يوسف يفسدها بالمحاذاة قدر ما ادا ركن وشرط
محمد ادا الركن ففيها ثلاثة اقوال والظاهر اطلاق المصنف اختيارا للاول ولم يذكروا ايضا اتحاد
الجهة قالوا ولا بد منه حتى لو اختلفت كما في جوف الكعبة وبالتحري في الليلة المظلمة فلا
فساد بالمحاذاة قوله ولا يحضرن الجماعات لقوله تعالى وقرن في بيوتكن وقال صلى الله

عليه وسلم صلاتها في قعر بيتها افضل من صلاتها في صحن دارها وصلاتها في صحن
دارها افضل من صلاتها في مسجدها وبيوتهن خير لهن ولانه لا يومن الفتنة من خروجهن
اطلقه فشمل الشابة والعجوز والصلاة النهارية والليلية قال المصنف في الكافي والفتوى
اليوم على الكراهة في الصلوات كلها لظهور الفساد ومتى كره حضور المسجد للصلاة
فلان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هولاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلما
اولى ذكره فخر الاسلام انتهى وفي فتح القدير المعتمد منع الكل في الكل الا العجايز المتفانية
فيما يظهر لي دون العجايز المتبرجات وذوات الرمق انتهى وقد يقال هذه الفتوى التي اعتمدها
المتاخرون مخالفة لمذهب الامام وصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقا
واما العجوز فلها حضور الجماعة في الصلوات الا في الظهر والعصر والجمعة وقالا تخرج
العجايز في الصلوات كلها كما في الهداية والمجمع وغيرهما فالافتا بمنع العجوز في الكل مخالف
للكل فالاعتماد على مذهب الامام وفي الخلاصة من كتاب النكاح يجوز للزوج ان ياذن لها
بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الابوين وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما وزيارة المحارم
فان كانت قابلة او غاسلة او كان لها على اخر حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على
هذا وفيما عدا ذلك من زيارة المحارم وعيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن
وخرجت كانا عاصيين وسياتي تمامه ان شا الله تعالى قوله وفسد اقتدا رجل بامراة
او صبي اما الاول فلما قدمناه من الحديث ونقل في المجتبى الاجماع عليه واما امامة الصبي
فلان صلاته نفل لعدم التكليف فلا يجوز بنا الفرض عليه لما سياتي وقيد بالرجل لان اقتدا
المراة بالمراة صحيح مكروه وكذا اقتدا الصبي بالصبي صحيح وقيد بالمراة لان الاقتدا
بالرجل جايز سوا نوى الامامة او لا وبالخنثى فيه تفصيل فان كان المقتدي رجلا فهو
غير صحيح لجواز ان يكون امراة وان كان امراة فهو صحيح الا انه يتقدم ولا يقوم وسط
الصف حتى لا تفسد صلاته بالمحاذاة وان كان خنثى لا يجوز لجواز ان يكون امراة والمقتدي
رجلا كذا ذكره الاسبيجابي وقيد بفساد الاقتدا لان صلاة الامام تامة على كل حال واطلق
في فساد الاقتدا بالصبي فشمل الفرض والنفل وهو المختار كما في الهداية وهو قول العامة
كما في المحيط وهو ظاهر الرواية كما ذكره الاسبيجابي لان نفل البالغ مضمون حتى
يجب القضا اذا افسده ونفل الصبي ليس بمضمون حتى لا يجب القضا عليه بالافساد
فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يبني القوي على الضعيف ولا يرد عليه
الاقتدا بالظان اي بمن ظن ان عليه فرضا ثم تبين خلافه فان الاقتدا به صحيح نفلا
مع ان نفل المقتدي مضمون عليه بالافساد حتى يلزمه القضا ونفل الامام ليس بمضمون
عليه حتى لا يلزمه القضا لانه مجتهد في وجوب قضايه على الظان فان زفر يقول
بوجوبه فاعتبر الظن العارض عدما في حق المقتدي بخلاف الصبي ومشايخ بلخ جوزوا
اقتدا البالغ بالصبي في غير الفرض قياسا على المظنون وقد علمت جوابه وفي النهاية

والاختلاف راجع الى ان صلاة الصبي هل هي صلاة ام لا فقيل ليست بصلاة وانما
يؤمر بها تخلقا ولهذا لو صلت المراهقة بغير قناع فانه يجوز وقيل هي صلاة ولهذا
لو قهقه المراهق في الصلاة يؤمر بالوضوء انتهى فظاهره ترجيح انها ليست بصلاة ولهذا
كان المختار عدم جواز الاقتداء به في كل صلاة وفي السراج الوهاج لو اقتدى الرجل
بالمراة ثم افسدها لا يلزمه القضا ولا يكون متطوعا وظاهره مع ما في المختصر صحة
الشروع وسياتي اختلاف التصحيح فيه وفي نظايره واشار المصنف الى انه لا يجوز الاقتدا
بالمجنون بالاولى لكن شرط في الخلاصة ان يكون مطبقا اما ان كان يجن ويفيق يصح
الاقتدا به في حالة الافاقة قال ولا يجوز الاقتدا بالسكران انتهى قوله وطاهر بمعذور
اي وفسد اقتدا طاهر بصاحب العذر المفوت للطهارة لان الصحيح اقوى حالا من
المعذور والشي لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى تضمن صلاته صلاة
المقتدي وقيد المعذور في المجتبى بان يقارن الوضوء الحدث او يطرا عليه للاحتراز
عما اذا توضا على الانقطاع وصلى كذلك فانه يصح الاقتدا به لانه في حكم الطاهر
وقيد بالطاهر لان اقتدا المعذور بالمعذور صحيح ان اتحد عذرهما واما ان اختلف فلا
يجوز ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث
ونجاسة فكان الامام صاحب عذرين والماموم صاحب عذر وكذا لا يصلي من به
سلس البول خلف من به انفلات ريح وجرح لا يرقا لان الامام صاحب عذرين كذا في
السراج الوهاج وظاهره ان سلس البول والجرح من قبيل المتحد وكذا سلس البول
واستطلاق البطن وفي المجتبى واقتدا المستحاضة والضالة بالضالة لا يجوز كالخنثى
المشكل انتهى لعله لجواز ان تكون الامام حايضا اما اذا انتفى الاحتمال فينبغي الجواز
لانه من قبيل المتحد وفي الخلاصة واما المقتصد لغيره من الاصحا صحيحة اذا كان
يامن خروج الدم انتهى قوله وقارى بامي اي وفسد اقتدا حافظ لاية من القران بمن
لا يحفظها وهو المسمى بالامي فهو عندنا من لا يحسن القراة المفروضة وعند الشافعي
من لا يحسن الفاتحة وانما فسد لان القاري اقوى حالا منه لانه يصلي مع عدم ركنها
للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وسياتي ان صلاة الامي الامام تفسد ايضا
عند ابي حنيفة وعلم منه انه لا يجوز اقتدا القاري بالاخرس بالاولى واشار الى انه
لا يجوز اقتدا الامي بالاخرس لان الامي اقوى حالا منه لقدرته على التحريمة والى جواز
اقتدا الاخرس بالامي قوله ومكتس بعار لان صلاة العاري جوزت مع فقد الشرط
للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وفي السراج الوهاج لو قال ولا مستور العورة
خلف العاري لكان اولى لان من ستر عورته بالسروال او نحوه لا يسمى مكتسيا في العرف
ويصح صلاة المكتسي خلفه لانه مستور العورة انتهى لكن اختلفوا في السراويل هل تكون
كسوة شرعا وفي كفارة اليمين وصحح صاحب الخلاصة انه لا يجوز للرجل ولا للمراة اي لا يكون

لا يكون كسوة قيد بالمكتسي لانه لو ام العاري عراة ولابسين فصلاة الامام ومن هو
مثله جايزة بلا خلاف وكذا صاحب الجرح السايل بمثله وبصحيح بخلاف الامي اذا ام اميا
وقاريا فان صلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة لان الامي يمكن ان يجعل صلاته بقراءة
اذا اقتدى بقاري لان قراة الامام له قراة وليست طهارة الامام وستره للماموم حكما
فافترقا قوله وغير موم بموم اي فسد اقتدا من يقدر على الركوع والسجود بمن
لا يقدر عليهما للعذر لقوة حال المقتدي قيد به لان المومي اقتدى بالمومي صحيح
للمماثلة كما سياتي قوله ومفترض بمتنفل وبمفترض اخر اي وفسد اقتدا المفترض بامام
متنفل او بامام يصلي فرضا غير فرض المقتدي لان الاقتدا بناء ووصف الفرضية معدوم
في حق الامام في الاول وهو مشاركة وموافقة فلا بد من الاتحاد وهو معدوم في الثانية
والذي صح عند ايمتنا وترجح ان معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم
نفلا وبقومه فرضا لقوله حين شكوا تطويله بهم يا معاذ اما ان تصلي معي واما ان تخفف
على قومك كما رواه الامام احمد فشرع له احد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه او
الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة اللفظ افاد منعه من الامامة
اذا صلى معه عليه السلام ولا تمتنع امامته مطلقا بالاتفاق فعلم انه منعه من الفرض والحاصل
ان اتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتدا وذلك بان يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام
فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدي وهو المراد بقوله عليه السلام الامام ضامن
اي تتضمن صلاته صلاة المقتدي واشار بمنع اقتدا المفترض بالمتنفل الى منع اقتدا الناذر
بالناذر لان صلاة الامام نفل بالنسبة الى المقتدي لان الالتزام انما يظهر عليه فقط
الا اذا نذر احدهما عين ما نذره الاخر فاقتدى احدهما بالاخر فانه يجوز للاتحاد والى
انه لو افسد كل منهما التطوع ثم اقتدى احدهما بالاخر في قضايه فانه لا يجوز لما ذكرناه كما
لو اقتدى من افسد بمن يصلي منذورا الا اذا كان اقتدى احدهما بالاخر تطوعا ثم افسدا
ثم قضياه بالاقتدا للاتحاد ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين لان طواف هذا غير طواف
الاخر وهو السبب فهو اقتدا الواجب بالنفل وينبغي ان يصح الاقتدا على القول بسنية
ركعتي الطواف كما لا يخفى واشار بمنع مفترض خلف مفترض اخر الى منع اقتدا الناذر بالحالف
لان المنذورة اقوى من المحلوف بها لانها واجبة قصدا ووجوبا لمحلوف بها عارض لتحقيق
البر ولهذا صح اقتدا الحالف بالحالف والحالف بالناذر وصورة الحلف بها كما في الخلاصة
ان يقول والله لا اصلي ركعتين وذكر الولوالجي ان اقتدا الحالف بالمتطوع او المفترض
جايز بخلاف اقتدا الناذر بالمتطوع او المفترض فانه لا يجوز انتهى وهذا يدل على ان صلاة
الحالف لم تخرج عن كونها نفلا بالحلف وقد يقال انها واجبة لتحقيق البر فينبغي ان لا يجوز خلف
المتطوع ولو اقتدى من يرى وجوب الوتر فيه بمن يرى سنيته صح لاتحاد ولا يختلف
باختلاف الاعتقاد ولو اقتدى من يصلي سنة بمن يصلي سنة اخرى فانه يجوز كسنة

العشاء خلف من يصلي التراويح او سنة الظهر البعدية ممن يصلي القبلية كما في الخلاصة
والمجتبى واطلق في منع اقتدا المفترض بالمتنفل فشمل الاقتدا في جميع الافعال وفي
بعضها وهو قول العامة فلا يرد ما ذكره محمد من ان الامام اذا رفع راسه من الركوع
فاقتدى به انسان فسبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح وياتي بالسجدتين
ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك اول الصلاة
لمنع التبعية في حق الخليفة بل هما فرض عليه وكذا الوتر لكنها فسدت لانه قام مقام الاول
فلزمه ما لزمه وكذا لا يرد المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني فانه يجوز مع
انه اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القراة لكون صلاة المقتدي اخذت حكم الفرض
بسبب الاقتدا وكذا لزمه قضا ما لم يدركه مع الامام من الشفع الاول وكذا لو افسد
على نفسه يلزمه قضا الاربع والتحقيق ما في غاية البيان من ان قراة الماموم محظورة
فكيف يقال انها مفروضة فالحق ان الايراد ساقط من اصله وفي المجتبى وغيره لا يصح
اقتدا المسبوق بالمسبوق ولا اللاحق باللاحق وكذا المقيمان اذا اقتديا بالمسافر
ثم اقتدا احدهما بالآخر في القضا ولو صليا الظهر ونوى كل واحد منهما امامة صاحبه
صحت صلاتهما ولو نويا الاقتدا فسدت ومن مختلفي الفرض الظهر خلف الجمعة او
عكسه وذكر الاسبيجابي ان من اقتدى في موضع يجب عليه الانفراد كالمسبوق
اذا اقتدى المسبوق او انفرد في موضع يجب عليه الاقتدا فسدت صلاته كما اذا
قام المسبوق الى قضا ما سبق به ثم تذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة ولم يعد
المسبوق الى متابعة الامام ثم المصنف رحمه الله ذكر في هذه المواضع الثمانية فساد
الاقتدا ولم يذكر هل يصير شارعا او لا للاختلاف قالوا فيه روايتان وصحح السراج
الوهاج انه يصير شارعا في صلاة نفسه وصحح في المحيط وغيره عدمه وذكر الشارح
ان الاشبه ان يقال ان فسد لفقد شرط الصلاة كالطاهر خلف المعذور لا يكون شارعا
فيه وان كان للاختلاف بين الصلاتين ينبغي ان يكون شارعا فيه غير مضمون بالقضا
لاجتماع شرايطه كالظان وثمرة الخلاف تظهر في حق بطلان الوضوء بالقهقهة انتهى
ويرد هذا التفصيل ما ذكره الحاكم في كافيه من ان المراة اذا نوت العصر خلف
مصلي الظهر لم تجزها صلاتها ولم تفسد على الامام صلاته انتهى فهو صريح في عدم
صحة شروعها لاختلاف الصلاتين وقال في مواضع اخر رجل قارى دخل في صلاة
امي تطوعا او في صلاة امراة او جنب او على غير وضوء ثم افسدها فليس عليه قضاها
لانه لم يدخل في صلاة تامة انتهى فعلم بهذا ان المذهب تصحيح المحيط من عدم صحة
الشروع لان الكافي جمع كلام محمد في كتبه التي هو ظاهر الرواية ولم يذكر المصنف مانع
الاقتدا من الحايل وذكر في الحد الكافي للحاكم انه اذا كان بين المصلي والامام
طريق يمر فيه الناس او نهر عظيم لم تجزه صلاته الا ان تكون الصفوف متصلة على

على الطريق فيجوز حينئذ وقدم قبله ان صف النسا مفسد لصلاة الصفوف التي
وراه كلها استحسانا فالمانع ثلاثة وفيه انه لو كان بينه وبين الامام حايط اجزاته
صلاته انتهى اطلق في الحايط فشمل الصغير والكبير وما يشتبه فيه حال الامام
او لا لكن قيد في الخلاصة وغيرها بعدم الاشتباه فان امكنه الوصول الى الامام فهو
صحيح اتفاقا وان لم يمكنه ولم يشتبه اختلفوا فيه ولو قام على سطح المسجد واقتدى
بالامام او في الميذنة مقتديا بالامام في المسجد فان كان لهما باب في المسجد ولا
يشتبه يجوز في قولهم وان كان من خارج المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي
الخلاصة اختار الصحة وكذا على جدار بين داره وبين المسجد بخلاف ما اذا اقتدى
من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وفي المحيط ولو اقتدى بالامام في
الصحرا وبينهما قدر صفين فصاعدا لا يصح الاقتدا ودونه يصح وصح ان النهر
العظيم ما تجري فيه السفن وفي المجتبى وفنا المسجد له حكم المسجد تجوز الاقتدا
فيه وان لم تكن الصفوف متصلة ولا تصح في دار الضيافة الا اذا اتصلت الصفوف
انتهى وبهذا علم ان الاقتدا من صحن الخانقاه الشيخونية بالامام في المحراب صحيح
وان لم تتصل الصفوف لان الصحن فنا المسجد وكذا اقتدا من بالخلاوي السفلية
صحيح لان ابوابها في فنا المسجد ولم يشتبه حال الامام واما اقتدا من بالخلاوي
العلوية بامام المسجد فغير صحيح حتى الخلوتين اللتين فوق الايوان الصغير وان كان
مسجدا لان ابوابها خارجة عن فنا المسجد سوا اشتبه حال الامام او لا كالاقتدا
من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وعلل له في المحيط باختلاف المكان
قوله لا اقتدا متوضئ بمتيمم اي لا يفسد اطلقه فشمل الاقتدا في صلاة الجنازة
وغيرها ولا خلاف في صحته في صلاة الجنازة كما في الخلاصة واختاروا في غيرها
فذهب محمد الى فساده وذهبا الى صحته والخلاف مبني على ان الخلفية هل هي بين
الآلتين وهما الما والتراب وبه قالا او بين الطهارتين وبه اخذ محمد فعنده هو بنا
القوي على الضعيف وعندهما الطهارتان سوا وتمامه في الاصول وترجيح المذهب
بفعل عمرو بن العاص حين صلى بقومه بالتيمم لخوف البرد من غسل الجنابة وهم متوضئون
ولم يامرهم عليه السلام بالاعادة حين علم وشمل ما اذا كان مع المتوضئين ما او لا وقيده
في المجتبى بان لا يكون مع المتوضئين ما اما ان كان معهم ما فلا يصح الاقتدا وذكر في
فتح القدير ان هذا التقييد يبنى على فرع اذا راى المتوضئ المقتدي بمتيمم ما في
الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الما وينبغي
ان يحكم بان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه لانه اعتقاد فساد صلاة امامه
بذلك انتهى ثم اعلم ان في طهارة التيمم جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها وجهة
الضرورة باعتبار ان المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الما فاعتبر محمد جهة

مطلب

العضو فی هذا الباب احتیاطا وجهة الاطلاق فی باب الرجعة احتیاطا وهما اعتبرا
جهة الاطلاق هنا لحدیث عمرو بن العاص وجهة العضو فی الرجعة کما سیاتی ایضاحه
فیها ان شاء الله تعالی وفی المجتبی معزیا الی ابی بکر الرازی جواز امامة من توضأ بسور
الحمار وتیمم للمتوضئین قوله وغاسل بماسح لاستواء حالهما لان الخف مانع سرایة الحدث
الی القدم وما حل بالخف یزیله المسح بخلاف المستحاضة لان الحدث موجود حقیقة وان
جعل فی حقها معدوما للضرورة اطلق الماسح فشمل ماسح الخف وماسح الجبیرة وهو اولی
بالجواز لانه کالغسل لما تحته قوله وقایم بقاعد وباحدب ای لا یفسد اقتداء قایم بقاعد
وباحدب اما الاول فهو قولهما وحکم محمد بالفساد نظرا الی انه بناء القوی علی الضعیف ولهما
اقتداء الناس بالنبی صلی الله علیه وسلم فی مرض موته وهو قاعد وهم قیام وهو اخر احواله
فتعین العمل به بناء علی انه علیه وسلم کان اماما وابو بکر مبلغا [illegible] تکبیره وبه استدل علی
جواز رفع المؤذنین اصواتهم فی الجمعة والعیدین وغیرهما [illegible] لیس هو بناء القوی
علی الضعیف لان القعود قیام من وجه کالرکوع لا [illegible] نصفیه وصار کالاقتداء
بالمنحنی من الهرم ولا یرد علیه الایماء فانه بعض الرکوع والسجود ومع ذلک فلم یصح
اقتداء الراکع والساجد بالمومی لوجهین احدهما ان القیام لیس برکن مقصود ولهذا
جاز ترکه فی النفل من غیر عذر فجاز ان یسد الناقص مسده لعدم فوات المقصود
فکان حال الامام مثل حال المقتدی فی المقصود وهو نهایة التعظیم [illegible] الرکوع
والسجود فانهما رکنان مقصودان وقد فاتا فی حق الامام المومی ولان القعود یسمی
قیاما یقال لمن قعد ناهضا عن نومه قام عن فراشه وقام عن مضجعه ویقال للمضطجع
قم واقرأ فاذا نهض وقعد یکون ممتثلا لامره بالقیام بخلاف الایماء فانه لا یسمی سجودا وذکر
فی المجتبی فرقا اجمالیا وهو ان المتنفل یتخیر بین القیام والقعود ولا یتخیر بین الایماء
والسجود ولا بین القعود والاستلقاء وفی الحقایق الخلاف فی قاعد یرکع ویسجد لانه کان
یومی والقوم یرکعون ویسجدون لا یجوز اتفاقا ومحل الاختلاف الاقتداء فی الفرض
والواجب حیث کان للامام عذر اما فی النفل فیجوز واختلف فی اقتداء القایم بالقاعد
فی التراویح والاصح انه جایز عند الکل کما فی فتاوی قاضی خان واما الثانی وهو اقتداء
القایم بالاحدب فاطلقه فشمل ما اذا بلغ حدبه حد الرکوع واما اذا لم یبلغ ولا خلاف فی الثانی
واختلفوا فی الاول ففی المجتبی انه جایز عندهما وبه اخذ عامة العلماء خلافا لمحمد وفی الفتاوی
الظهیریة لا یصح امامة الاحدب القایم هکذا ذکر محمد فی مجموع النوازل وقیل یجوز والاول
اصح انتهی ولا یخفی ضعفه فانه لیس ادنی حالا من القاعد لان القعود استواء النصف
الاعلی وفی الحدب استواء النصف الاسفل ویمکن ان یحمل علی قول محمد واشار الی ان یحمل
علی قول محمد واشار الی ان اقتداء القاعد خلف مثله جایز اتفاقا وکذا الاقتداء بالاعرج
او من بقدمه عوج وان کان غیره اولی وفی الخلاصة ولا یجوز اقتداء النازل بالراکب

بالراکب ولو صلوا علی الدابة بجماعة جازت صلاة الامام ومن کان معه علی دابته ولا یجوز
صلاة صلاة غیره فی ظاهر الروایة قوله وموم بمثله ای لا یفسد اقتداء موم بموم
لاستواء حالهما اطلقه فشمل ما اذا کان الامام یومی قایما او قاعدا بخلاف ما اذا کان الامام
مضطجعا والمؤتم قاعدا او قایما فانه لا یجوز لقوة حال المأموم لان القعود معتبر بدلیل وجوبه
علیه عند القدرة بخلاف القیام لانه لیس بمقصود لذاته ولهذا لا یجب علیه القیام مع القدرة
علیه اذا عجز عن السجود وفی الشرح انه المختار ورد ما صححه التمرتاشی من الجواز عند الکل
قوله ومتنفل بمفترض ای لا یفسد اقتداء متنفل بمفترض لانه بناء الضعیف علی القوی والقراءة
فی النفل وان کانت فرضا فی الاخریین نفلا فی الفرض لکن انما تکون فرضا اذا کان المصلی
منفردا اما اذا کان مقتدیا فلا لانها محظورة کذا فی العنایة ولانه بالاقتداء صار تبعا للامام
فی القراءة فکانت نفلا [illegible] کالامام اطلقه فشمل اقتداء من یصلی التراویح بالمکتوبة
وذکر فی فتاوی قا[illegible] فان التصحیح عدم الجواز وهو مشکل فانه بناء الضعیف
علی القوی واشار الی [illegible] بمثله جایز وفی اقتداء الحنفی فی الوتر بمن یراه سنة
اختلاف المشایخ ولو تکلم الامام فی شفع التراویح ثم امهم فی ذلک الشفع جاز وکذا اذا اقتدی
فی سنة العشاء بمن یصلی التراویح او فی السنة بعد الظهر بمن یصلی الاربع قبل الظهر قوله
وان ظهر ان امامه محدث اعاد ای علی سبیل الفرض فالمراد بالاعادة الاتیان بالفرض
لا الاعادة فی [illegible] الاصولیین الجابرة للنقص فی المودی فلو قال بطلت لکان اولی
وانما بطلت صلاة المأموم لان الاقتداء بناء والبناء علی المعدوم محال ولا فرق فی ذلک بین
ان یظهر ان الامام عدم رکنا او شرطا وفی المجتبی ولو اخبرهم الامام انه امهم شهرا بغیر طهارة
او مع علمه بالنجاسة المانعة لا تلزم الاعادة لانه صرح بکفره وقول الفاسق غیر مقبول
فی الدیانات فکیف قول الکافر انتهی وهو مشکل فانه لا یکفر اذا صلی بالنجاسة المانعة عمدا
للخلاف فی وجوب ازالتها فان مالکا یقول فی قول بسنیتها وفی المبتغی بالمعجمة ومن علم
ان امامه علی غیر طهارة اعاد والا فلا ولا یلزم علی الامام ان یعلم الجماعة بحاله ولا یاثم
بترکه وفی معراج الدرایة لا یلزم علی الامام الاعلام اذا کانوا قوما غیر معینین وفی المجتبی
ولو ام محدثا او جنبا ثم علم بعد التفرق یجب الاخبار بقدر الممکن بلسانه او کتاب رسول
علی الاصح وفی خزانة الاکمل لانه سکت عن خطا معفو عنه وعن الوبری یخبرهم وان کان مختلفا
فیه ونظیره اذا رای غیره یتوضا من ماء نجس او علی ثوبه نجاسة انتهی قوله وان اقتدی
امی وقاری بامی او استخلف امیا فی الاخریین فسدت صلاتهم اما فی المسئلة الاولی فهو
عند ابی حنیفة وقالا صلاة الامام ومن لا یقرا تامة لانه معذور ام قوما معذورین وغیر
معذورین فصار کما اذا ام العاری عراة ولابسین وله ان الامام ترک فرض القراءة مع
القدرة علیها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدی بالقاری تکون قراته قراءة له بخلاف
تلک المسئلة وامثالها لان الموجود فی حق الامام لا یکون موجودا فی حق المقتدی فید

بالاقتدا الا انه لو كان يصلى الامى وحده والقارى وحده فانه جايز هو الصحيح لانه لم
يظهر منهما رغبة فى الجماعة كذا فى الهداية وفى النهاية لو افتتح الامى ثم حضر القارى
ففيه قولان ولو حضر الامى بعد افتتاح القارى فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح ان
صلاته فاسدة واشار بفساد الصلاة الى صحة شروع القارى لاستوايهما فى فرض
التحريمة وانما اختلفا فى القراة ولا يقال لم لا يلزم القضا على المقتدى اذا افسد وقد
صح شروعه لانا نقول لما شرع فى صلاة الامى وجبا على نفسه بغير قراة فلم يلزمه
القضا كنذر صلاة بغير قراة لا تلزمه الا فى رواية عن ابى يوسف كذا فى غاية البيان
وصحح فى الذخيرة عدم صحة شروعه وفايدته تظهر فى انتقاض وضوئه بالقهقهة
واطلق فشمل ما اذا علم الامى ان خلفه قاريا او لم يعلم وهو ظاهر الرواية لان الفرايض
لا يختلف فيها الحال بين الجهل والعلم وشمل ما اذا نوى الامى امامة القارى ولم ينو
لان الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهور الرغبة فى صلاة
الجماعة يوجب الفساد وان لم ينو ودل كلامه على ان القارى والاخرس اذا اقتديا بالاخرس
فهو كذلك بالاولى لكن ينبغى ان لا يصح شروع القارى اتفاقا لعدم الاستوا فى التحريمة
وفى المجتبى ولو ام من يقرا بالفارسية وهو لا يحسن العربية القاريين جاز عنده خلافا
لهما والاخرس اذا ام خرسا ناجازت صلاتهم بالاتفاق وفى امامة الاخرس للامى اختلاف
المشايخ انتهى فالحاصل ان امامة الانسان لمماثله صحيحة الا امامة المستحاضة والضالة
والخنثى المشكل لمثله ولمن دونه صحيحة مطلقا ولمن فوقه لا تصح مطلقا واما فى المسئلة
الثانية فهو عندنا خلافا لزفر لتادى فرض القراة ولنا ان كل ركعة صلاة فلا تخلو
عن القراة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير فى حق الامى لانعدام الاهلية فقد استخلف
من لا يصلح للامامة ففسدت صلاتهم اما صلاة الامام فلانه عمل كثير وصلاة القوم مبنية
عليها وشمل كلامه ما اذا قدمه فى التشهد اى قبل الفراغ منه اما لو استخلفه بعده فهو صحيح
بالاجماع لخروجه من الصلاة بصنعه وقيل تفسد صلاتهم عنده لا عندهما والصحيح
الاول كذا فى غاية البيان وانما اعتبر ابو حنيفة فى مسايل الامى قدرة الغير مع ان من
اصله ان القادر بقدرة غيره ليس بقادر لانه مقيد بما اذا تعلق باختيار ذلك الغير
اما هنا الامى قادر على الاقتدا بالقارى من غير اختيار القارى فينزل قادرا على القراة
ولهذا قالوا لو تحرم ناويا ان لا يوم احدا فايتم به رجل صح اقتداوه وفى المغرب الامى فى
اللغة منسوب الى امة العرب وهى لم تكن تكتب ولا تقرا فاستعير لكل من لا يعرف الكتابة
ولا القراة وفى فتح القدير والامى تجب عليه كل الاجتهاد فى تعلم ما تصح به الصلاة ثم فى
القدر الواجب والا فهو اثم وقدمنا نحوه فى اخراج الحرف الذى لا يقدر على اخراجه
وسيل ظهير الدين عن القيام هل يتقدر بالقراة فقال لا وكذلك ذكر فى اللاحق فى
الشافى انتهى اى فى الكتاب المسمى بالشافى للبيهقى وفى الخلاصة وامامة الالثغ لغيره

م

لغيره ذكر الفضلى انها جايزة وصحح فى المجتبى عدم الجواز

باب الحدث في الصلاة

ثابت فى بعض النسخ ولا شك انه من العوارض وهو
ليس بمفسد فى كل الاحوال فقدمه على ما يفسدها وقدمنا ان الحدث مانعية شرعية
قايمة بالاعضا الى غاية استعمال المزيل قوله وان سبقه حدث توضأ وبنى والقياس
فسادها لان الحدث ينافيها والمشى والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا
قوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضا وليبن على صلاته
ما لم يتكلم ولا نزاع فى صحته مرسلا وهو حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم ومذهبنا
ثابت عن جماعة من الصحابة وكفى بهم قدوة فوجب ترك القياس به والبلوى فيما
يسبق دون ما يتعمد فلا يلحق به ثم لجواز البناء شروط الاول ان يكون الحدث سماويا
وهو المراد بالسبق وهو ما لا اختيار للعبد فيه ولا فى سببه فلا يبنى بشجة وعضة
ولو منه لنفسه واختلفوا فيما اذا وقعت طوبة من سطح او سفرجلة من شجر او تعثر
فى شى موضوع فى المسجد فادماه وصححوا عدم البناء فيما اذا سبقه الحدث من عطاس
او تنحنحه ولو سقط من المراة كرسفها مبلولا بغير صنعها بنت وبتحريكها لا تبنى عنده
خلافا لهما الثانى ان يكون الحدث موجبا للوضوء فلا يبنى من نام فاحتلم فى الصلاة
ولا من اصابته نجاسة مانعة من الصلاة من غير حدث سوا كانت من بدنه او من
خارج الثالث ان لا يكون للحدث نادر وجوده فلا يبنى باغما وقهقهة وهذا والثانى
سيصرح به المصنف وادخال الكلام هنا كما فى فتح القدير مع الكلام مفسد لا حدث
لكون شرطه ان لا ياتى بمناف بعده الرابع ان لا يفعل فعلا له منه بد فلو فعل استقبل
كما لو استقى الماء من البير على المختار او كان دلوه متخرقا فخرزه وكذا لو وجد ماء للوضوء
فذهب الى ما ابعد منه من غير عذر النسيان ونحوه الا اذا كان الماء القريب فى بير
كما قدمنا والا اذا كان قليلا قدر صفين كما اذا وجد مشرعة من الماء فتركها وذهب
الى الاخرى بجنبها فانه يبنى وكذا لو رد الباب عليه باليدين لا لقصد ستر العورة فلو
كان له لا تفسد او بيد واحدة لا تفسد مطلقا وكذا لو حمل ابنه لغير حاجة بيديه فلو
كان لحاجة لا تفسد مطلقا او بيد واحدة لا تفسد مطلقا وكذا لو توضأ ورجع ثم
تذكر انه نسى شيا فذهب واخذه فسدت ولو كشف عورته للاستنجا بطلت صلاته
فى ظاهر المذهب وكذا اذا كشفت المراة ذراعيها للوضوء وهو الصحيح وفى الظهيرية
عن ابى على النسفى انه اذا لم يجد بدا منه لم تفسد وكذا المراة اذا احتاجت الى البناء
لها ان تكشف عورتها واعضاها فى الوضوء وتغسل اذا لم تجد بدا من ذلك انتهى ويتوضا
من سبقه الحدث ثلاثا ثلاثا ويستوعب راسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق ويأتى
بساير السنن وقيل يتوضا مرة مرة وان زاد فسدت والاول اصح لان الفرض يتقوم
بالكل كذا فى الظهيرية ولو غسل نجاسة مانعة اصابته فان كان من سبق الحدث

بنى وان كانت من خارج لايبنى وان كانت منها لايبنى ولو لقى الثوب المتنجس من غير حدثه وعليه غيره من الثياب اجزاه كذا فى الظهيرية الخامس انه لاياتى بمناف للصلاة فلو تكلم بكلام الناس بعد الحدث فسدت وفى الظهيرية لو بالاشارة او اشتراه بالتعاطى فسدت السادس ان ينصرف من ساعته فلو مكث قدر اداء ركن بغير عذر فسدت فلو كان لعذر لا كما لو احدث بالنوم ومكث ساعة ثم انتبه فانه يبنى او مكث لعذر الزحمة كما فى الخانية وفى المنتقى ان لم ينو بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم يؤد جزءا من الصلاة مع الحدث قلنا هو فى حرمتها فما وجد منه صالحا لكونه جزءا منها انصرف الى ذلك غير مقيد بالقصد اذا كان غير محتاج اليه وفى الظهيرية لو اخذه الرعاف ولم ينقطع يمكث الى ان ينقطع ثم يتوضأ ويبنى السابع ان لا يؤدى ركنا مع الحدث فلو سبقه الحدث فى سجوده فرفع راسه قاصدا الاداء استقبل وكذا لو قرا فى ذهابه لا ان سبح على الاصح لانه ليس من الاجزاء وفى المجتبى احدث فى ركوعه او فى سجوده لا يرفع مستويا فتفسد صلاته بل يتاخر محدودبا ثم ينصرف انتهى وظاهره عدم اشتراط قصد الاداء الثامن ان لا يؤدى ركنا مع المشى فى حالة الرجوع فلو قرا بعد الوضوء استقبل التاسع ان لا يظهر حدثه السابق بعد الحدث السماوى فلو سبقه حدث فذهب فانتقضت مدة مسحه او كان متيمما فراى الماء او كان مستحاضة فخرج الوقت استقبل على الاصح كما فى المحيط العاشر اذا كان مقتديا ان يعود الى الامام ان لم يكن فرغ الامام وكان بينهما حائل يمنع جواز الاقتداء فلو كان منفردا خير بين العود والاتمام فى مكان الوضوء واختلفوا فى الافضل ولو كان مقتديا فرغ امامه فلا يعود فلو عاد اختلفوا فى فساد صلاته او لم يكن بينهما مانع فله الاقتداء من مكانه من غير عود الحادى عشر ان لا يتذكر فائتة عليه بعد الحدث السماوى وهو صاحب ترتيب الثانى عشر اذا كان اماما ان لا يستخلف من لا يصلح للامامة فلو استخلف امراة استقبل قوله واستخلف لو اماما معطوف على توضا اى من سبقه حدث وكان اماما فانه يستخلف رجلا مكانه بان ياخذ بثوب رجل الى المحراب او يشير اليه والسنة ان يفعله محدودب الظهر واضعا يده فى انفه يوهم انه قد رعف لينقطع عنه كلام الناس ولو تكلم بطلت صلاتهم ولو ترك ركوعا يشير بوضع يده على ركبتيه او سجودا يشير بوضعها على جبهته او قراءة يشير بوضعها على فمه وان بقى عليه ركعة واحدة يشير باصبع واحدة وان كان اثنين فباصبعين هذا اذا لم يعلم الخليفة ذلك اما اذا علم فلا حاجة الى ذلك وللسجدة التلاوة يضع اصبعه على الجبهة واللسان وللسهو على صدره وقيل يحول راسه يمينا وشمالا كذا فى الظهيرية ثم الاستخلاف ليس بمتعين حتى لو كان الماء فى المسجد فانه يتوضأ ويبنى ولا حاجة الى الاستخلاف كما ذكره الشارح وان لم يكن

فى المسجد فالافضل الاستخلاف كما ذكره المصنف فى المستصفى بناء على ان الافضل للامام والمقتدى البناء صيانة للجماعة وللمنفرد الاستيناف تحرزا عن الخلاف وصححه فى السراج الوهاج وظاهر كلام المتون ان الاستيناف افضل فى حق الكل فما فى شرح المجمع لابن الملك من انه تجب على الامام الاستخلاف صيانة لصلاة القوم فيه نظر واذا استخلف لا يخرج الامام عن الامامة بمجرده ولهذا لو اقتدى به انسان من ساعته قبل الوضوء فانه صحيح على الصحيح كما فى المحيط قال فى الظهيرية والخانية ان الامام لو توضا فى المسجد وخليفته قائم فى المحراب ولم يؤد ركنا فانه يتاخر الخليفة ويتقدم الامام ولو خرج الامام من المسجد وتوضا ثم رجع الى المسجد وخليفته لم يؤد ركنا فالامام هو الثانى ثم الاستخلاف حقيقى وحكمى فالاول ظاهر والثانى ان يتقدم رجل واحد من القوم قبل ان يخرج الامام من المسجد فان صلاتهم جائزة ولو تقدم رجلان فايهما سبق الى مكان الامام فهو اولى ولو قدم الامام رجلا والقوم رجلا فمن قدمه الامام فهو اولى وان نويا معا الامامة جاز صلاة المقتدى بخليفة الامام وفسدت على المقتدى بخليفة القوم وان تقدم احدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الاخر فاقتدى به البعض جاز صلاة الاولين دون الاخرين ولو قدم بعض القوم رجلا والبعض رجلا فالعبرة للاكثر ولو استويا فسدت صلاتهم ولو استخلف الامام من اخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما فتفسد صلاة من كان متقدما دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله فى صفه ومن خلفه وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل الخليفة الى مكانه او قبل ان ينوى الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام عن المسجد ولم يبين محمد حال الامام وذكر الطحاوى ان صلاته فاسدة ايضا وذكر ابو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الاصح ولو لم يستخلف فى المسجد واستخلف من الرحبة وفيها قوم جازت صلاة الكل اذا كانت الرحبة متصلة بالمسجد كذا فى الظهيرية واذا استخلف الامام رجلا فانه يتعين للامامة ان قام مقام الاول حتى لو تاخر بعد التقدم فسدت صلاته واذا قام الخليفة مقامه صار الاول مقتديا به خرج من المسجد او لا حتى لو تذكر فائتة او تكلم لم تفسد صلاة القوم ومقتضى ما قدمناه انه لا يصير مقتديا بالخليفة ما دام فى المسجد وللخليفة الاستخلاف اذا احدث فلو استخلف الخليفة من غير حدث ان قدمه قبل ان يقوم فى مكان الامامة والامام الاول فى المسجد جاز ولو تذكر الخليفة انه على غير وضوء فقدم اخر ولم يقم فى موضع الامامة جاز اذا كان الاول فى المسجد ولو احدث الخليفة بعد ما قام فى موضع الامامة فانصرف فقبل ان يخرج دخل الاول متوضيا فقدمه جاز ولم يقم الخليفة فى موضع الامامة حتى

احدث فدخل الاول وقدمه لم يجز والمسئلة تاتى لدوتا وبلها اذا كان مع الامام رجل
اخر سواه ولو كبر الخليفة ينوى الاستقبال جازت صلاة من استقبل وفسدت صلاة
من لم يستقبل وكذا صلاة الامام الاول تفسد ان بنى على صلاة نفسه وفى الخلاصة
فان نوى الثانى بعد ما تقدم الى المحراب ان لا يكون خليفة للاول ويصلى صلاة
نفسه لم تفسد ذلك صلاة من استقبل به وفى المجتبى والامام المحدث على امامته
مالم يخرج من المسجد او يقوم خليفته مقامه او يستخلف القوم غيره او يتقدم بنفسه
وفى الظهيرية رجلان وجدا فى السفر ماء قليلا فقال احدهما هو نجس وقال الاخر
هو طاهر فتوضا ثم ام صاحبه من توضا بما مطلق ثم سبقه الحدث فيصلى كل واحد
من المتقدمين وحده من غير ان يقتدى بالاخر فلو رجع الامام بعد ما توضا يقتدى
بمن يظنه طاهرا انتهى وظاهره انه لا فرق بين ان يخرج الامام من المسجد اولم يخرج
واذا خرج الامام من المسجد اولم يخرج واذا خرج الامام من المسجد خرج عن الامامة
ولم يبق لهما امام وقد صرحوا ببطلان صلاة المقتدى فى هذه الحالة وكذا قال فى
المحيط رجل ام رجلا فاحدثا معا وخرجا من المسجد فصلاة الامام تامة وصلاة المقتدى
فاسدة لانه لم يبق له امام فى المسجد انتهى فبقاؤهما فيها من غير امام مشكل لهذا الا ان يقال
ان ذلك للضرورة اذ لا يمكن اقتدا احدهما بالاخر لان المتيمم ان تقدم ففى اعتقاد المتوضى
ان تيممه باطل لطهارة الماء عنده وان تقدم المتوضى ففى اعتقاد المتيمم انه توضا بماء نجس
والله سبحانه اعلم وفى المجتبى وفى جواز الاستخلاف فى صلاة الجنازة اختلاف المشايخ
قوله كما لو حصر عن القراءة اى جاز لمن سبقه الحدث الاستخلاف اذا كان اماما
كما جاز للامام الاستخلاف اذا عجز عن القراءة وحصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العى
وضيق الصدر وقد يقال حصر يحصر حصرا من باب علم ويجوز ان يكون حصر فعل
مالم يسم فاعله من حصره اذا جلسه من باب نصر ومعناه منع وحبس عن القراءة
بسبب خجل او خوف قال فى غاية البيان وبالوجهين حصل لى السماع وقد وردت
اللغتان بها فى كتب اللغة كالصحاح وغيره واما انكار المطرزى ضم الحاء فهو فى مكسور
العين لانه لازم لا يجى له مفعول مالم يسم فاعله لا فى مفتوح العين لانه متعد تجوز
بنا الفعل منه للمفعول وصورة المسئلة اذا لم يقدر الامام على القراءة لاجل خجل اعتراه
اما اذا نسى القراءة اصلا لا يجوز الاستخلاف بالاجماع لانه يصير اميا واستخلاف
الامى لا يجوز وهذا كله عند ابى حنيفة وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده وله ان
الاستخلاف فى الحدث بعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر واشار
بالمنع عن القراءة الى انه لو لم يقرا مقدار الفرض فيفيد انه لو قراه لا يجوز الاستخلاف
اجماعا لعدم الحاجة اليه وذكره فى المحيط بصيغة قيل وظاهره ان المذهب الاطلاق
وهو الذى ينبغى اعتماده لما انهم صرحوا فى فتح المصلى على امامه بانها لا تفسد على

الصحيح سواء قرا الامام ما تجوز به الصلاة اولا فكذا هنا يجوز الاستخلاف مطلقا
وقيد بالمنع عنها لانه لو اصاب الامام وجع فى البطن فاستخلف رجلا لم تجز فلو قعد
واتم صلاته جاز ولو صار الامام حاقنا بحيث لا تمكنه المضى فى غير رواية الاصول
ان على قول ابى حنيفة ليس له ان يستخلف وعلى قول ابى يوسف له ذلك ابو حنيفة
فرق بين هذا وبين مسئلة الحصر فى القراءة كذا فى الظهيرية والحاقن الذى له بول
كثير كذا فى المغرب وفى غاية البيان ثم عندهما اذا لم يستخلف كيف يصنع قال
بعض الشارحين يتم صلاته بلا قراءة الحاقا له بالامى وهذا سهو لان مذهبهما انه
يستقبل وبه صرح فخر الاسلام فى شرح الجامع الصغير لانه قال فى عامة الكتب
ان الحصر لما كان نادرا اشبه الجنابة وبها لا تتم الصلاة فكذا بالحصر انتهى والعجب
من الشارح انه جعل الحصر عن القراءة كالجنابة ونقل عنهما انه يتمها بغير قراءة وهكذا
المحقق فى فتح القدير وفى البدائع وعندهما لا يجوز وتفسد صلاتهم وهو شاهد لما
فى غاية البيان والظاهر ان عنهما روايتين قوله وان خرج من المسجد بظن الحدث
او جن او احتلم او اغمى عليه استقبل اما فسادها بالخروج من المسجد لتوهم الحدث
ولم يكن موجودا فلوجود المنافى من غير عذر والقياس فسادها بالانحراف عن
القبلة مطلقا لما ذكرنا لكن استحسنوا بقاها عند عدم الخروج لانه انصرف على
قصد الاصلاح لانه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته
مالم يختلف المكان بالخروج وقد فهم بعضهم من هذا كما ذكره فى التجنيس ان المصلى اذا
حول صدره عن القبلة لا تفسد صلاته وان القول بفسادها الحق بقولهما وليس بشى
لان ابا حنيفة انما قال بعدم فساد صلاته عند عدم الخروج لانه معذور بتوهم
الحدث واما من حول صدره عن القبلة فهو متمرد عاص لا يستحق التخفيف فالقول
بالفساد الحق بقول الكل كما لا يخفى وقيد بظن الحدث لانه لو ظن انه افتتح على غير
وضوء او كان ماسحا على الخفين فظن ان مدة مسحه انقضت او كان متيمما فراى سرابا
فظنه ماء او كان فى الظهر فظن انه لم يصل الفجر او راى حمرة فى ثوبه فظنها نجاسة
فانصرف حيث تفسد صلاته وان لم يخرج من المسجد لان الانصراف على سبيل الرفض
ولهذا لو تحقق ما توهمه يستقبل وهذا هو الاصل والاستخلاف كالخروج من المسجد
لانه عمل كثير فيبطلها وانما عبر بالظن دون التوهم لان الظن الطرف الراجح والوهم هو
الطرف المرجوح وصور مسئلة الظن الشمنى بان خرج شى من انفه فظن انه رعاف
فظاهره انه لو لم يكن للظن دليل بان شك فى خروج ريح ونحوه فانه يستقبل مطلقا
بالانحراف عملا بما هو القياس لكنى لم اره منقولا وانما فى التجنيس لو شك الامام فى
الصلاة فاستخلف فسدت صلاتهم ولو خاف سبق الحدث فانصرف ثم سبقه الحدث
فالاستيناف لازم عند ابى حنيفة خلافا لابى يوسف كذا فى المجمع والدار والجبانة

ومصلى الجنازة كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة قالوا الا في المراة فانها ان
خرجت عن مصلاها فسدت صلاتها وليس للبيت لها كالمسجد للرجل وقال القاضي
الامام ابو علي النسفي لا تفسد صلاتها والبيت لها كالمسجد للرجل كذا في فتاوى
قاضي خان وان كان يصلي في الصحرا فمقدار الصفوف له حكم المسجد ان مشى يمنة
او يسرة او خلفا او ان مشى امامه وليس بين يديه سترة فالصحيح هو التقدير
بموضع السجود وان كان وحده فمسجده موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى
امامه وبين يديه سترة فيعطى لداخلها حكم المسجد كذا في البدايع وفي فتح القدير
والاوجه اذا لم يكن سترة ان يعتبر موضع سجوده لان الامام منفرد في حق نفسه
والمنفرد حكمه ذلك انتهى وهذا البحث هو ما صححه في البدايع فعلم ان ما في الهداية
من ان الامام اذا لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه ضعيف واما فسادها
بما ذكرت للجنون والاغما والاحتلام فلانه يندر وجود هذه العوارض فلم تكن
في معنى ما ورد به النص من القي والرعاف وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام
وهو قاطع لقوله عليه السلام وليبن على صلاته ما لم يتكلم وكذا لو نظر الى امراة فانزل
ومحل الفساد بهذه الاشيا قبل القعود قدر التشهد اما بعده فلا لما سيذكره من ان
تعمد الحدث بعده لا يفسدها فهذا اولى ولا يخلو الموصوف بها عن اضطراب او
مكث وكيف ما كان فالصنع منه موجود على القول باشتراطه للخروج اما في الاضطراب
فظاهر واما في المكث فلانه يصير به مؤديا جزا من الصلاة مع الحدث والاداء
صنع منه وفي العناية وانما قال او نام فاحتلم لان النوم بانفراده ليس بمفسد وكذا
الاحتلام المفقود عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد انتهى فعلى هذا
الاحتلام هو البلوغ اعم من الانزال او السن فالمراد في المختصر هو الاول وفي الظهيرية
المصلي اذا نعس في صلاته فاضطجع قبل ان تنتقض طهارته يتوضا ويبني وقيل لا
تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته انتهى ولعل المصنف انما عبر بالاستقبال في هذه
المسايل كغيره دون الفساد فيها ليس مقصودا على ما فعله فيثاب على ما فعله منها
بخلاف ما اذا افسدها قصدا فانه لا ثواب له فيما اداه بل ياثم لان قطعها لغير ضرورة
حرام قوله وان سبقه حدث بعد التشهد توضا وسلم لان التسليم واجب ولا بد له
من الوضوء ليأتي به فالوضوء والسلام واجبان فلو لم يفعل كره تحريما والشروط التي
قدمناها لصحة البنا لا بد منها للسلام حتى لو لم يتوضا فورا او احدث عمدا بعده فاته السلام
وجب عليه اعادتها لاقامة الواجب لانه حكم كل صلاة اديت مع كراهة التحريم وان كان
اماما استخلف من يسلم بالقوم قوله وان تعمده او تكلم تمت صلاته اي تعمد الحدث
لحديث الترمذي عن ابن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احدث
يعني الرجل وقد جلس في اخر صلاته قبل ان يسلم فقد جازت صلاته ومعنى قوله

قوله تمت صلاته تمت فرايضها ولهذا لم تفسد بفصل الثاني والا فمعلوم انها لم تتم بسائر
ما ينسب اليها من الواجبات لعدم خروجه بلفظ السلام وهو واجب بالاتفاق حتى ان
هذه الصلاة تكون مؤداه على وجه مكروه فتعاد على وجه غير مكروه كما هو الحكم
في كل صلاة اديت مع الكراهة كذا في شرح منية المصلي وفيه انه لا خلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه في ان من سبقه الحدث بعده يتوضا ويسلم وانما الخلاف فيما اذا لم يتوضا
حتى استانف فعند ابي حنيفة بطلت صلاته لعدم الخروج بصنعه وعندهما لا تبطل
لانه ليس بفرض عندهما انتهى وفيه نظر بل لا يكاد يصح لانه اذا استانف بعد سبق
الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشارح الزيلعي وكذا اذا سبقه الحدث بعد
التشهد ثم احدث متعمدا قبل ان يتوضا تمت صلاته ولم يحك خلافا وانما ثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا خرج منها لا بصنعه كالمسايل الاثني عشرية كما ستعرفه ان شا الله تعالى
وشمل تعمد الحدث القهقهة عمدا فصلاته تامة وبطل وضوؤه لوجودها في اثنا
الصلاة فصار كنية الاقامة في هذه الحالة وكذا لو قهقه في سجود السهو وان قهقه
الامام او احدث متعمدا ثم قهقه القوم فعليه الوضوء دونهم لخروجهم منها بحدث الامام
بخلاف قهقهتهم بعد سلامه لانهم لا يخرجون منها بسلامه فبطلت طهارتهم وان قهقهوا
معا او القوم ثم الامام فعليهم الوضوء فالحاصل ان القوم يخرجون من الصلاة بحدثه عمدا
عمدا اتفاقا ولهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد واما بكلامه
فعن ابي حنيفة روايتان في رواية كالسلام فيسلمون وتنتقض طهارتهم بالقهقهة وفي
رواية كالحدث العمد فلا سلام ولا نقض بها كذا في المحيط قوله وبطلت ان راى متيمم
ما اي بطلت صلاته بالقدرة على استعمال الما ولا عبرة بالرؤية المجردة عن القدرة
بدليل ما قدمه في بابه وانما بطلت لان عدم الما شرط في الابتدا فكان شرطا للبقا
كساير الشروط وكالمكفر بالصوم اذا ايسر وليس له البنا لانه برؤية الما ظهر حكم الحدث
السابق فكانه شرع على غير وضو بخلاف ما اذا سبقه الحدث لانه شرع بوضوء تام
اطلقه فشمل ما اذا راى المتيمم قبل سبق الحدث او بعده وفي الثاني خلاف والصحيح
هو البطلان كما في المحيط وجزم به الشارح واختار في النهاية انه يبني دون فساد وفي
فتح القدير والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القي ان اوجبت احداثا
متعاقبة تجزي عنها وضوء واحد فالاوجه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما قدمناه من
قول محمد في من حلف لا يتوضا من الرعاف فبال ثم رعف ثم يتوضا انه يحنث وان قلنا
لا يوجب كما قدمنا النظر فيه في باب الغسل فالاوجه ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي
لكن كلام النهاية ليس عليه بل عن ما رث نقل عن محمد في باب الغسل فلا تتفرع مسالة
التيمم على الوجه الذي ذكر على ما هو ظاهر اختياره انتهى والذي يظهر ان هذا ليس
مبنيا على هذا النوع فانهم عللوا للاستقبال لا بانه لما ظهر الحدث السابق تبين انه

شرع بغير طهارة فليس له البنا سوا قلنا انها توجب احداثا او حدثا كما لا يخفى وذكر الشارح بالتيمم لبطلان الصلاة عند روية الما لا يفيد لانه لو كان متوضئ يصلي خلف متيمم فرأى المؤتم الما بطلت صلاته لعلمه ان امامه قادر على الما باخباره وصلاة الامام تامة لعدم قدرته ولو قال وبطلت ان راى متيمم او المقتدى به ما يشمل الكل انتهى واقره عليه في فتح القدير وفيه نظر لان المقتدى بالمتيمم اذا راى ما لم يعلم به الامام فان صلاة المقتدى لم تبطل اصلا وانما بطل وصفها وهو الفرضية وكلامه في بطلان اصلها بروية الما ولهذا صرح في المحيط بان المتوضئ خلف المتيمم اذا راى الما او كان على الامام فائتة لا يذكرها والمؤتم يذكرها او كان الامام على غير القبلة وهو لا يعلمه والمؤتم يعلمه ثم قهقه المؤتم فعليه الوضوء عندهما خلافا لمحمد وزفر بناء على ان الفرضية متى فسدت لا تنقطع التحريمة عندهما خلافا لمحمد انتهى وايضا نفي الفائدة مطلقا ممنوع فان المتوضئ اذا راى ما لا يضر فقد افاد قوله او تمت مدة مسحه اطلقه فشمل ما اذا كان واجدا للما او لم يكن واجدا وهو اختيار بعض المشايخ وذكر قاضي خان في فتاواه انه لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ما تمضي على الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ما حوله فالمن قال من المشايخ تفسد انتهى واختار القول بالفساد في فتح القدير وقد قدمناه في بابه قوله او نزع خفيه بعمل يسير بان كانا واسعين لا يحتاج فيهما الى المعالجة في النزع قيد به لان العمل الكثير يخرج به عن الصلاة فتتم صلاته حينئذ اتفاقا والظاهر ان ذكر الخف بلفظ المثنى اتفاقي لان الحكم كذلك في الخف الواحد لما قدمه في بابه من ان نزع الخف ناقض للمسح وكذا افرده في المجمع قوله او تعلم امي سورة وهي منسوب الى امة العرب وهي الامة الخالية عن العلم والكتابة والقراءة فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراءة والمراد بالتعلم تذكره اياها بعد النسيان لان التعلم لا بد له من التعليم وذلك فعل منافي الصلاة فتتم صلاته اتفاقا وقيل سمعه بلا اختيار وحفظه بلا صنع بان سمع سورة الاخلاص مثلا من قارئ فحفظها من غير احتياج الى التلبس بما يفسد الصلاة من عمل كثير كذا قالوا وقوله سورة وقع اتفاقا لان عند ابي حنيفة الاية تكفي وهما وان قالا بافتراض ثلاث ايات لم يشترطا السورة واطلق فشمل كل مصل وفيما اذا كان يصلي خلف قارئ اختلف المشايخ فعامتهم على انها تفسد لان الصلاة بالقراءة حقيقة فوق الصلاة بالقراءة حكما فلا يمكنه البناء عليها وقيل لا تبطل وصححه في الفتاوى الظهيرية قال الامي اذا تعلم سورة خلف القارئ فانه تمضي على صلاته وهو الصحيح انتهى ووجهه ان قراءة الامام له فقد تكامل اول الصلاة واخرها وبناء الكامل على الكامل جائز قال ابو الليث لا تبطل صلاته اتفاقا وبه ناخذ قوله او وجد عاري ثوبا تجوز فيه الصلاة بان لم تكن فيه نجاسة مانعة من الصلاة او كانت فيه وعنده ما يزيل به النجاسة او لم يكن عنده ما يزيل به النجاسة ولكن

ربعه او اكثر منه طاهر وهو ساتر للعورة قوله او قدر مومئ اي على الركوع والسجود لان اخر صلاته اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف قوله او تذكر فائتة اي عليه او على امامه ولم يسقط الترتيب بعد وقد قدمنا ان المأموم اذا تذكر فائتة على امامه ولم يتذكرها الامام فسد وصف الفرضية لا اصلها وكذا اذا تذكر فائتة عليه فان اصل الصلاة لم تبطل وانما انقلبت نفلا لما عرف ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد وفي السراج الوهاج ثم هذه الصلاة لا تبطل قطعا عند ابي حنيفة بل تبقى موقوفة ان صلى بعدها خمس صلوات وهو يذكر الفائتة فانها تنقلب جائزة انتهى فذكر المصنف لها في سلك البواطل اعتمادا على ما يذكره في باب الفوائت قوله او استخلف اميا يعني عند سبق الحدث على ما اختاره في الهداية لان فساد الصلاة بحكم شرعي وهو عدم صلاحيته للامامة في حق القارئ لا بالافساد لانه غير مفسد حتى جاز استخلافه القارئ واختار فخر الاسلام انه لا فساد بالاستخلاف بعد التشهد بالاجماع وصححه في الكافي وغاية البيان لان استخلاف الامي فعل مناف للصلاة فيكون مخرجا منها وكونه ليس بمناف لها انما هو في مطلق الاستخلاف واما الاستخلاف المقيد وهو استخلاف الامي فهو مناف لها قوله او طلعت الشمس في الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة لانها مفسدة للصلاة من غير صنعه ومذهب الشافعي وغيره عدم فسادها بطلوعها تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها ولنا حديث عقبة بن عامر الجهني المتقدم من النهي عنها في الاوقات الثلاثة فانه يفيد بطريق الاستدلال الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم النهي فيجب حمل ما رووا على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فان قيل كيف يتحقق الخلاف في البطلان بدخول وقت العصر في الجمعة فان الدخول عنده اذا صار ظل كل شيء مثليه وعندهما اذا صار مثله قلنا هذا على قول الحسن بن زياد فان عنده وقت مهمل بين خروج الظهر ودخول العصر فاذا صار الظل مثله يتحقق الخروج عندهما والصلاة تامة وعنده كذا في الكافي وفيه نظر لانهم قالوا او دخل وقت العصر ولم يقولوا او خرج وقت الظهر وقيل يمكن ان يقعد في الصلاة بعد ما قعد قدر التشهد مقدار ما صار الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف كذا في المعراج قوله او سقطت جبيرة عن برء اي زال عنه المعذور قيد بالبرء لان سقوطها لا عن برء لا يبطل الصلاة اتفاقا لما بيناه في بابه والمراد بزوال العذر استمرار انقطاعه وقتا كاملا فاذا انقطع عذره بعد القعود فالامر موقوف فان دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع فيه فحينئذ ظهر ان الانقطاع هو برء فيظهر البطلان عند ابي حنيفة فيقضيها والا فمجرد الانقطاع لا يدل عليه لانه لو عاد في الوقت الثاني

فالصلاة الاولى صحيحة كما قدمناه فى بابه وذكر هنا اثنا عشر مسئلة ولقبها اثنى عشرية عند اصحابنا وهى مشهورة عندهم بهذه النسبة الا ان هذا الاطلاق غير جايز من حيث العربية لانه انما ينسب الى صدر العدد المركب فى مثله بعد ان يكون علما على ما عرف فى فنه فيقال فى النسبة الى خمسة عشر علما على رجل او غيره خمسى واما اذا لم يكن مسمى به واريد به العدد فلا ينسب اليه اصلا لان الجزيين حينئذ مقصودان بالمعنى فلو حذف احدهما اختل المعنى ولو لم يحذف استثقل قالوا وقد زيد عليها مسايل فمنها اذا كان يصلى بالثوب النجس فوجد ما يغسله به وهو مستفاد من مسئلة ما اذا وجد العارى ثوبا ومنها ما اذا كان يصلى القضا فدخل عليه الاوقات المكروهة وهو مستفاد من مسئلة طلوع الشمس فى الفجر ومنها اذا خرج الوقت على المعذور وهى ترجع الى ظهور الحدث السابق ومنها الامة اذا كانت تصلى بغير قناع فاعتقت فى هذه الحالة ولم تستتر من ساعتها وهو مستفاد من ما اذا وجد العارى ثوبا ففى التحقيق لا زيادة على ما هو المشهور وحاصلها ترجع الى ظهور الحدث للحدث السابق ونوع حاله بعد ضعفها وطرو الوقت الناقص على الكامل وفى السراج الوهاج ان الصلاة فى هذه المسايل اذا بطلت لا تنقلب نفلا الا فى ثلاث مسايل وهو اذا تذكر فايتة او طلعت الشمس او خرج وقت الظهر فى يوم الجمعة اطلق المصنف فى بطلانها بهذه العوارض فشمل ما قبل القعود وما بعده ولا خلاف فى بطلانها فى الاول واما فى حدوثها بعده فقال ابو حنيفة بالبطلان وقالا بالصحة لانه معنى مفسد لها فصار كالحدث والكلام وقد حدث بعد التمام فلا فساد واختلف المشايخ على قول ابى حنيفة فذهب البردعى الى انه انما قال بالبطلان لان الخروج بصنع المصلى فرض عنده لانها لا تبطل الا بترك فرض ولم يبق عليه سوى الخروج بصنعه وتبعه على ذلك العامة كما فى الغاية وذهب الكرخى الى انه لا خلاف بينهم ان الخروج بصنعه منها ليس بفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وليس فيه نص عن ابى حنيفة وانما استنبطه البردعى من هذه المسايل وهو غلط منه لانه لو كان فرضا كما زعمه لاختص بما هو قربة وهو السلام وانما حكم الامام بالبطلان باعتبار ان هذه المعانى مغيرة للفرض فاستوى فى حدوثها اول الصلاة واخرها كنية الاقامة قال الامام الاقطع فى شرح القدورى وهذه العلة مستمرة فى جميع المسايل الا فى طلوع الشمس الا انه يقتضيه على بقية المسايل بعلة انه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله بعد التشهد انتهى ولا حاجة الى الاستثناء لان طلوع الشمس مغير للفرض من الفرض الى النفل كرؤية الماء فانها مغيرة للفرض لانه كان فرضه التيمم فتغير فرضه الى الوضوء بسبب سابق على الصلاة وكذا سائر اخواتها بخلاف الكلام فانه قاطع لا مغير والحدث العمد والقهقهة مبطل لا مغير قال فى المجتبى وعلى

وعلى قول الكرخى المحققون من اصحابنا وذكر فى معراج الدراية معزيا الى شمس الائمة والصحيح ما قاله الكرخى وقال صاحب التاسيس ما قاله ابو الحسن احسن لان الاول ليس بمنصوص عن ابى حنيفة ورجح المحقق فى فتح القدير قولهما بان اقتضا الحكم الاختيار لينتفى الجبر انما هو فى المقاصد لا فى الوسايل ولهذا لو حمل مغمى عليه الى المسجد فافاق فتوضا فيه اجزاه عن السعى ولو لم يحمل وجب عليه السعى للتوسل فكذا اذا تحقق القاطع فى هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من القدرة على صلاة اخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل مختارا قاطعا اثم لمخالفة الواجب والجواب بان الفساد عنده لا لعدم الفعل بل للادا مع الحدث اذ بالرؤية وانقضا المدة وانقطاع العذر يظهر السابق فيستند النقض فيظهر فى هذه لقيام حرمتها حالة الظهور بخلاف المتصنع ليس بمطرد انتهى وهذا كله على تعليل البردعى واما على تخريج الكرخى فلا يرد كما لا يخفى وذكر الشارح انه لو سلم الامام وعليه سهو فعرض له واحد منها فان سجد بطلت صلاته والا فلا فلو سلم القوم قبل الامام بعد ما قعد قدر التشهد ثم عرض له واحد منها بطلت صلاته دون القوم وكذا اذا سجد هو للسهو ولم يسجد القوم ثم عرض له قوله وصح استخلاف المسبوق لوجود المشاركة فى التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلاته وينبغى لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن السلام فلو تقدم يبتدى من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم فلو استخلف فى الرباعية مسبوقا بركعتين فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته ولو اشار اليه الامام انه لم يقرا فى الاوليين لزمه ان يقرا فى الاخريين لقيامه مقام الامام واذا قرا التحقت بالاوليين فخلت الاخريان عن القراءة فصار كان الخليفة لم يقرا فى الاخريين فاذا قام الى قضا ما سبق لزمه القراءة فيما سبق به من الركعتين فقد لزمه القراءة فى جميع الفرض الرباعى ولو لم يعلم المسبوق الخليفة كمية صلاة الامام ولا القوم بان كان الكل مسبوقين مثله ان كان الامام سبقه الحدث وهو قايم صلى الذى تقدم ركعة مقدار التشهد ثم قام واتم صلاة نفسه والقوم لا يقتدون به ولكنهم يمكثون الى ان يفرغ هذا من صلاته فاذا فرغ قام القوم فيقضون ما بقى من صلاتهم وحدانا لان من الجايز ان الذى بقى على الامام اخر الركعات فحين صلى الخليفة تلك الركعات تمت صلاة الامام فلو اقتدوا به فيما يقضى هو كانوا اقتدوا بالمسبوق فيما يقضى فتفسد صلاتهم ولا يشتغلون بالقضا لجواز ان يكون بعض ما يقضى هذا الخليفة مما بقى على الامام الاول فيكون القوم قد انفردوا قبل فراغ امامهم من جميع اركان الصلاة فتفسد صلاتهم فالاحوط فى ذلك ما قلنا كذا فى الظهيرية وفى فتح القدير ويقعد هذا الخليفة على كل ركعة وهكذا فى الخلاصة ولم يبينوا ما اذا سبقه الحدث وهو قاعد

واقتدوا به وهو قاعد فاستخلف واحد منهم ولم يعلموا انها الاولى او الثانية والفرض
كما رباعي كالظهر وينبغي على قياس ما ذكره ان يصلي الخليفة ركعتين وحده وهم
جلوس فاذا فرغ منهما قاموا وصلى كل واحد منهم اربعا وحده والخليفة ما بقي ولا
يشتغلون بالقضا قبل فراغه من الاوليين لما ذكرناه لاحتمال ان تكون القعدة التي
للامام هي الاخيرة وحينئذ ليس لهم الاقتدا ويحتمل ان تكون الاولى وحينئذ ليس
لهم الانفراد وحقيقة المسبوق هو من لم يدرك اول صلاة الامام والمراد بالاول
الركعة الاولى وله احكام كثيرة منها انه منفرد فيما يقضي الا في اربع مسايل احداها انه لا
يجوز اقتداوه ولا الاقتدا به لانه بان تحريمه فلو اقتدى مسبوق بمسبوق فسدت صلاة
المقتدي قرا او لم يقرا دون الامام واستثنى منه خسرو في الدرر والغرر من قولهم
لا يصح الاقتدا بالمسبوق ان امامه لو احدث فاستخلفه صح استخلافه وصار اماما
انتهى وهو سهو لان كلامهم فيما اذا قام الى قضا ما سبق به وهو في هذه الحالة لا يصح
الاقتدا به اصلا فلا استثنا ولو ظن الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو فتابعه المسبوق فيه
ثم علم انه ليس عليه سهو ففيه روايتان والاشهر ان صلاة المسبوق تفسد لانه اقتدى
في موضع الانفراد قال الفقيه ابو الليث في زماننا لا تفسد لان الجهل في القرى غالب
كذا في الظهيرية ولو لم يعلم لم تفسد في قولهم كذا في الخانية ولو قام الامام الى الخامسة
في صلاة الظهر فتابعه المسبوق ان قعد الامام على راس الرابعة تفسد صلاة المسبوق
وان لم يقعد لم تفسد حتى يقيد الخامسة بالسجدة واذا قيدها بالسجدة فسدت صلاة
الكل لان الامام اذا قعد على الرابعة تمت صلاته في حق المسبوق فلا يجوز للمسبوق
متابعته ولو نسي احد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضا ملاحظا للاخر بلا
اقتدا به صح ثانيها لو كبر ناويا للاستيناف يصير مستانفا قاطعا للاولى بخلاف
المنفرد على ما ياتي ثالثها لو قام لقضا ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل
معه كان عليه ان يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد
يمضي وعليه ان يسجد في اخر صلاته بخلاف المنفرد لا يلزمه السجود لسهو غيره رابعها
ياتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد لا يجب عليه عند ابي حنيفة وفيما سوا
ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ومن احكامه انه لو سلم مع الامام
ساهيا او قبله لا يلزمه سجود السهو لانه مقتد وان سلم بعده لزمه وان سلم مع الامام على
ظن ان عليه السلام مع الامام فهو سلام عمد فتفسد كذا في الظهيرية ومن احكامه انه
لا يقوم الى القضا بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام
فيصبر حتى يفهم انه لا سهو عليه اذ لو كان لسجد وقيده في فتح القدير بحثا بان محله ما اذا
اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى بمن يراه قبله فلا قلت الخلاف
بين الايمة انما هو في الاولوية فربما اختار الامام الشافعي ان يسجد بعد السلام عملا

المسبوق هو من لم يدرك اول صلوة الامام

سهو الدرر

بالجايز فكذا اطلقوا انتظاره ومن احكامه انه لا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر
التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام المدة لو انتظر سلام الامام او خاف
المسبوق في الجمعة والعيدين والفجر والمعذور خروج الوقت او خاف ان يبتدره الحدث
او ان تمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان
المتابعة واجبة بالنص قال عليه السلام انما جعل الامام ليوتم به فلا تختلفوا عليه وهذه
مخالفة له الى غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب ولو قام قبله قال في النوازل
ان قرا بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلاة جاز والا فلا هذا في المسبوق
بركعة او ركعتين فان كان بثلاثة فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان
لم يقرا لانه سيقرا في الباقيتين والقراة فرض في ركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ
قبل سلام الامام وتابعه في السلام قيل تفسد والفتوى على ان لا تفسد وان كان اقتداوه
بعد المفارقة مفسدا لان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة
ومن احكامه ان الامام لو تذكر سجدة تلاوية او صلبية فان كانت تلاوية وسجدها
ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه ويسجد معه للسهو
ثم يقوم الى القضا ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود التلاوة يرفع
القعدة وهو بعد لم يصر منفردا لان ما اتى به دون ركعة فيرتفض في حقه ايضا
واذا ارتفضت لا يجوز له الانفراد لان هذا اوان افتراض المتابعة والانفراد في
هذه الحالة مفسد للصلاة ولو تابعه بعد تقييدها بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة
وان لم يتابعه فظاهر الرواية كما في المحيط عدم الفساد وفي الظهيرية وهو اصح الروايتين
لان ارتفاضها في حق الامام لا يظهر في حق المسبوق ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد
اليها يتابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة تفسد في الروايات كلها
عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد
اكمال الركعة والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد او انفرد في موضع الاقتدا
تفسد ومن احكامه انه يقضي اول صلاته في حق القراة واخرها في حق التشهد حتى
لو ادرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرا في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك
في احدهما فسدت صلاته وعليه ان يقضي ركعة بتشهد لانها ثانية ولو ترك جازت
استحسانا لا قياسا ولو ادرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة ويقرا فيها الفاتحة
والسورة ويتشهد لانه يقضي الاخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرا فيها كذلك ولا يتشهد
وفي الثالثة يتخير والقراة افضل ولو ادرك ركعتين يقضي ركعتين يقرا فيهما ويتشهد
ولو ترك في احدهما فسدت ومن احكامه انه لو بدا بقضا ما فاته ففي الخانية والخلاصة
يكره ذلك لانه خالف السنة ولا تفسد صلاته وصححه في الحاوي الحصيري معزيا الى
الجامع الاصغر وفي الظهيرية تفسد صلاته وهو الاصح لانه عمل بالمنسوخ وقوله عما

من احكام المسبوق

ظاهر الرواية عدم الفساد

المسبوق يقضي اول صلوته في حق القراة

قالوا ان المسبوق لو ادرك الامام فى السجدة الاولى فركع وسجد سجدتين لا تفسد صلاته
بخلاف ما لو ادرك فى السجدة الثانيه فركع وسجد سجدتين حيث تفسد صلاته واختار
فى البدايع معللا بانه انفرد فى موضع وجب عليه الاقتدا وهو مفسد فقد اختلف
التصحيح والاظهر القول بالفساد لو افتقد القاعدة ومن احكامه انه يتابعه فى السهو
ولا يتابعه فى التسليم والتكبير فان تابعه فى التسليم والتلبية فسدت صلاته وان تابعه
فى التكبير وهو يعلم انه مسبوق لا تفسد صلاته واليه مال شمس الايمة السرخسى كذا فى
الظهيرية والمراد من التكبير تكبير التشريق واشار المصنف بصحة استخلاف المسبوق
الى صحة استخلاف اللاحق والمقيم اذا كان الامام مسافرا وهو خلاف الاولى لانهما
لا يقدران على الاتمام ولا ينبغى لهما التقدم وان تقدم ما تقدما مدركا للسلام اما المقيم
فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتدا به كما لا يلزمهم بنية الاول بعد
الاستخلاف او بنية الخليفه لو كان مسافرا فى الاصل ما لو نوى الامام الاول الاقامة
قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفه صلاة المقيمين وفى الظهيرية مسافر صلى
ركعة بمسافرين فاحدث واقتدى واحدث الامام واستخلف المسبوق فذهب الامام الاول
للوضو ونوى الاقامة والامام الثانى نوى الاقامة ايضا ثم جا الامام الاول كيف يفعل
قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل اذا حضر الاول يقتدى بالثانى فى الذى
هو باقى صلاته فاذا صلى الامام الثانى الركعة الثانية يقعد قدر التشهد ويستخلف
رجلا مسافرا الذى ادرك اول صلاته حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثانى فيصلى
ثلاث ركعات والامام الاول يصلى ركعتين بعد سلام الامام الثانى ولا يتغير
فرض القوم بنية الامام الثانى ولا فرض الامام الاول انتهى وفى فتح القدير
واما اللاحق فانما يتحقق فى حقه تقديم غيره اذا خالف الواجب بان بدا باتمام
صلاة الامام فانه حينئذ يقدم غيره للاقامة ثم يشتغل بما فاته معه اما اذا فعل
الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الادا مرتبا فيشير اليهم اذا تقدم ان لا
يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم انتهى وفيه
نظر بل يتحقق فى حقه تقديم الغير مطلقا لانه يلزم من فعل الواجب انتظارهم
وهو مكروه فلذا اذا تقدم له ان يتاخر ويقدم رجلا كما فى المحيط وفى الظهيرية
المسبوق يخالف اللاحق فى القضا فى ستة اشيا فى محاذاة المراة والقراة والسهو
والقعدة الاولى اذا تركها الامام وفى ضحك الامام فى موضع السلام وفى نية الامام
الاقامة اذا قيد المسبوق الركعة بسجدة انتهى وقد تقدم فى بحث المحاذاة شى من
احكام اللاحق قوله فلو اتم صلاة الامام تفسد بالمنافى صلاته دون القوم اى لو اتم
المسبوق الخليفه صلاة الامام المحدث فاتى بما ينافى الصلاة من ضحك او كلام
او خروج من المسجد او انحراف عن القبله تفسد صلاته دون صلاة القوم لان المفسد

فى حقه وجد فى خلال الصلاة وفى حقهم بعد اتمام اركانها اراد بالقوم
المدركين واما من حاله مثل حاله فصلاته فاسدة لما ذكرنا ولم يتعرض لصلاة الامام
المحدث لان فيه اختلافا والصحيح انه ان كان فرغ لا تفسد صلاته وان لم يفرغ
تفسد لانه صار ماموما بالخليفه بعد الخروج من المسجد وكذا قالوا لو تذكر الخليفه
فايتة فسدت صلاة الامام الاول والثانى والقوم ولو تذكرها الاول بعد ما خرج
من المسجد فسدت صلاته خاصه او قبل خروجه فسدت صلاته وصلاة الامام
الخليفه والقوم وقالوا لو صلى الامام المحدث ما بقى من صلاته فى منزله قبل فراغ
هذا المستخلف تفسد صلاته لان انفراده قبل فراغ الامام لا يجوز قوله كما تفسد
بقهقهة امامه لدى اختتامه لا بخروجه من المسجد وكلامه اى كما تفسد صلاة المسبوق
بحدث امامه عامدا بعد القعود قدر التشهد ولا تفسد صلاته بخروج امامه من
المسجد وكلامه بعد القعود ولا خلاف فى الثانى وخالفا فى الاول قياسا على
الثانى لان صلاة المقتدى مبنية على صلاة الامام صحة وفسادا ولم تفسد
صلاة الامام اتفاقا فى الكل فكذا المقتدى وفرق الامام بان الحدث مفسد
للجزء الذى يلاقيه من صلاة الامام فيفسد مثله من صلاة المقتدى غير ان الامام
لا يحتاج الى البنا والمسبوق محتاج اليه والبنا على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه
منه والكلام فى معناه ولهذا لا يخرج المقتدى منها بسلام الامام وبكلامه وخروجه فيسلم
ويخرج بحدثه عمدا فلا يسلم بعده فيه بالمسبوق لان صلاة المدرك لا تفسد اتفاقا
وفى صلاة اللاحق روايتان وصحح فى السراج الوهاج الفساد وصحح فى الظهيرية عدمه
معللا بان النايم كانه خلف الامام والامام قد تمت صلاته فكذلك صلاة النايم
تقديرا انتهى وفيه نظر لان الامام لم يبق عليه شى بخلاف اللاحق وفى فتح القدير
لو كان فى القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام يقضى ما فاته مع الامام لا تفسد
والا تفسد عنده وقيد بكونه عند اختتامه لان الحدث العمد لو حصل قبل القعود بطلت
صلاة الكل اتفاقا وقيدوا فساد صلاة المسبوق عنده بما اذا لم يتاكد انفراده فلو قام
قبل سلامه تاركا للواجب فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد صلاته لانه
استحكم انفراده حتى لا يسجد لو سجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلاته لو فسدت صلاة
الامام بعد سجوده قوله ولو احدث فى ركوعه او سجوده توضا وبنى واعادهما لان
اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعاده اما على قول محمد فظاهر
واما عند ابى يوسف فالسجدة وان تمت بالوضع لكن الجلسه بين السجدتين فرض عنده
ولا يتحقق هى بغير طهارة والانتقال من ركن الى ركن فرض بالاجماع وذكر المصنف فى
الكافى ان التمام على نوعين تمام ماهيه وتمام مخرج عن العهده فالسجدة وان تمت بالوضع
ماهية لم تتم تماما مخرجا عن العهدة انتهى فالاعاده هنا على سبيل الفرض وهى مجاز عن

البناء على الفاسد فاسد

الاداء لانهما لم يصحا فلذا لو لم يعد فسدت صلاته ولو كان اماما فقدم غيره دام
المقدم على ركوعه وسجوده لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة عليه ولهذا لو قال في
الظهيرية ولو احدث الامام في الركوع فقدم غيره فالخليفة لا يعيد الركوع وتم
كذلك ذكره شمس الائمة السرخسي وقيد المصنف في الكافي بناءه بما اذا لم يرفع مريدا
الاداء فلو سبقه الحدث في الركوع فرفع راسه قائلا سمع الله لمن حمده فسدت صلاته
وصلاة القوم ولو رفع راسه من السجود وقال الله اكبر مريدا به اداء ركن فسدت
صلاة الكل وان لم يرد به اداء الركن ففيه روايتان عن ابي حنيفة انتهى وقد قدمناه
قوله ولو ذكر راكعا او ساجدا سجدة فسجدها لم يعدهما لان الانتقال مع الطهارة
شرط وقد وجد لان الترتيب ليس بشرط فيما شرع مكررا من افعال الصلاة وذكر الله
في الوافي في هذه المسئلة انه يعيدهما ولا تنافض لان ما في الكافي لبيان عدم اللزوم
وما في اصله لبيان الافضل لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وكان ينبغي ان يكون
اعادتهما واجبة لان الترتيب المذكور واجب قال المصنف في الكافي ولئن كان الترتيب
واجبا فقد سقط بعذر النسيان وتبعه المحقق في فتح القدير وفيه نظر لان الترتيب
الساقط بعذر النسيان انما هو ترتيب الفوائت واما الواجب في الصلاة اذا تركه
ناسيا فان حكمه سجود السهو وجوابه انهم لم يمنعوا وجوب سجود السهو وانما الكلام في
اعادته لاجل ترك الترتيب فالمعلل له عدم لزوم الاعادة لا عدم وجوب السجود اطلق
في السجدة فشملت الصلبية والتلاوية وقيد بالتذكر في الركوع والسجود لانه لو تذكر
سجدة صلبية في القعود الاخير فسجدها او تذكر في الركوع انه لم يقرا السورة فعاد لقراءتها
ارتفض ما كان فيه لان الترتيب فيه فرض كما اسلفناه في صفة الصلاة وفي فتح القدير
له ان يقضي السجدة المتروكة عقب التذكر وله ان يؤخرها الى اخر الصلاة فيقضيها هناك
انتهى وبما ذكر هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضي خان من ان الامام لو صلى ركعة وترك
منها سجدة وصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع راسه من السجود
ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى فانك قد
علمت انها لا ترتفض وان الاعادة مستحبة ومقتضى الافتراض الاعادة وهو مقتضى لافتراض
الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه قوله وتعين المأموم الواحد للاستخلاف بلا نية
لما فيه من صيانة الصلاة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحم وصار الامام مؤتما اذا
خرج من المسجد وان لم يخرج فهو على امامته حتى يجوز الاقتداء به وكذا لو توضأ في
المسجد يستمر على امامته اطلق في المأموم فشمل من يصلح للامامة ومن لا يصلح مثل المراة
والصبي والخنثى والامي والاخرس والمتنفل خلف المفترض والمقيم خلف المسافر
في القضاء ففيه ثلاثة اقوال قيل تفسد صلاة الامام خاصة وقيل تفسد صلاتهما وصحح اولاهما
وقيل تفسد صلاة المقتدي دون الامام كما في المحيط وغاية البيان لان الامامة لم تتحول عنه

عنه فبقي اماما وبقي المقتدي بلا امام له فحينئذ لم يتعين للامامة فاطلاق المختصر
منصرف لمن يصلح للامامة ومحل الاختلاف عند عدم الاستخلاف واما اذا استخلفه
فاجمعوا على بطلان صلاة الامام المستخلف وقيد بكون المأموم واحدا لانه لو كان متعددا
فلا يتعين الا بتعيين الامام او القوم او يتعين هو بالتقدم ويقتدى به لعدم الاولوية
كما قدمناه وفي التجنيس رجل ام رجلا فاحدثا جميعا وخرجا جميعا من المسجد
فصلاة الامام تامة لانه منفرد ويبني على صلاته وصلاة المقتدي فاسدة لانه
مقتدي ليس له امام في المسجد انتهى والله اعلم باب ما يفسد الصلاة
وما يكره فيها لما كان سبق الحدث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسبيا
قدم ذاك واخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء قوله يفسد الصلاة التكلم
لحديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة
القران وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرته يفسدها مطلقا كالاكل
والشرب والمكروه غير صالح من وجه دون وجه والنص يقتضي انتفاء الصلاح مطلقا
فشمل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لاصلاح صلاته او لا عالما بالتحريم او لا
ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر به في المجمع لان التكلم هو النطق
يقال تكلم بكلام كذا في ضياء الحلوم وسواء اسمع غيره ام لا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف
فعلى قول الكرخي تفسد وحكي عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير
الاختلاف فيما اذا قرا في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة
وفي المحيط النفخ المسموع المتهجي مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الكلام اسم لحروف
منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وادنى ما يقع به انتظام الحروف
حرفان انتهى وينبغي ان يقال ان ادناه حرفان او حرف مفهم كع امرا وكذا ان فان فساد
الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار
فخر الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فيجب
تقديره على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم
تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذي اليدين الثابت في
صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على راس الركعتين
ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام
الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان اجيب بان حديث ذي اليدين منسوخ كان
في ابتداء حين كان الكلام فيها مباحا ممنوع لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام
وان اجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضرا فغير صحيح لما في صحيح مسلم
عنه بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في

حضوره ولم ار عنه جوابا شافيا واراد من التكلم التكلم لغير ضرورة لما سياتي انه لو
عطس او تجشا فحصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في
التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزبور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل
لم تجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن ابي يوسف ان اشبه التسبيح جاز قوله والدعا
بما يشبه كلامنا افرده وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعا وينبغي ان يتعلق
قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعا وقد قدمنا ان الدعا بما يشبه كلامنا هو ما امكن سواله
من العباد كاللهم اطعمني واقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال طلبه
من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سوا كان لنفسه او لغيره ولو
لاخيه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال الم ثم قال الحمد لله او لم يقل
لا تفسد صلاته وقال المرغيناني ان انضاف الكلمة مثل كل الكلمة تفسد صلاته ثم ذكر
ضابطا للدعا بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعا بما جا في الصلاة او في القران
او في الماثور لا تفسد صلاته وان لم يكن في القران او في الماثور ولا يستحيل سواله تفسد
وان كان يستحيل سواله لا تفسد انتهى ويشكل لعمري وخالي فانه نقل انها تفسد اتفاقا كما
قدمناه قوله والانين والتاوه وارتفاع بكاء من وجع او مصيبة لا من ذكر جنة او نار
اي يفسدها اما الانين فهو ان يقول اه كما في الكافي والتاوه هو ان يقول اوه يقال اوّه
الرجل تاويها وتاوه تاوها اذا قيل اوه كما قال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل اواه
كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاثة عشر لغة فالهمزة
مفتوحة في سايرها وقد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الها فهاتان
لغتان ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الها وكسرها فهاتان اخريان ومع سكون
الواو وكسر الها فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة او مكسورة بلا ها فهاتان سادسة
وسابعة وا وعلى مثال او العاطفة فهذه ثامنة وتمد لكن يليها ما ساكنة ومكسورة بلا ها
فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشر والثانية عشر اوياه بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو
المشددة يليها يا مثناة ثم الف ثم ها ساكنة والثالثة عشر اووه بمد الهمزة وضم الواو الاولى
وسكون الثانية بعدها ها ساكنة وحينئذ فتسمية اه انينا واوه تاوها اصطلاح انتهى
معنى لا لغة لان من لغات التاوه اه وهي العاشرة واما ارتفاع البكا فهو ان يحصل به حروف
وقوله من وجع او مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة او نار عايد الى الكل ايضا
فالحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة او النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما
فقال اللهم اني اسالك الجنة واعوذ بك من النار لم تفسد صلاته وان كان من وجع او
مصيبة فهو دال على اظهارهما فكانه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم
يكن هناك صريح يخالفها وهذا الكل عندهما وعند ابي يوسف ان قوله اه لا يفسد في الحالين
واوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زايدان او احدهما

او احداهما لا تفسد وان كانتا اصليتين تفسد وحروف الزوايد مجموعة في قولنا
امان وتسهيل ويعني بالزوايد ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف زوايد
اين ما وقعت قال في الهداية وقول ابي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهم
العرف يتبع وجود حروف الهجا وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوايد
انتهى وتعقبه الشارحون بان ابا يوسف انما يجعل حروف الزوايد كان لم تكن اذا قلت
لا اذا كثرت واجاب عنه في فتح القدير بانه اراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في
الظهيرية محل الخلاف فيما اذا امكن الامتناع عنه اما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا
يفسد عند الكل كالمريض اذا لم يملك نفسه عن الانين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس
والجشا اذا حصل بهما حروف قيد بالانين ونحوه لانه لو استعطف كلبا او هرة او ساق
حمارا لم تفسد صلاته لانه صوت لا هجا له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمعه من
غير صوت لا تفسد صلاته بلا خلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان
والتافيف كالانين كان وقف ثم اف اسم فعل لا تضجر وقيل لتضجرت وسوا اراد به تنفية
موضع سجوده او اراد به التافيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال ابو يوسف
بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في المخفف وفي المشدد تفسد عندهم
ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلاته وفي اربعة احرف
تفسد وفي ثلاثة احرف اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد انتهى ومما فيها انه دفع
ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوايد كما لا
يخفى وفي الخانية ولو لدغته عقرب او اصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ ابو بكر
محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روي عن ابي حنيفة وقيل
لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية
وكذا لو قال يا رب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا
قوة الا بالله ان كان ذلك لامر الاخرة لا تفسد وان كان لامر الدنيا تفسد خلافا لهما
لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشي من القران للحمى ونحوها تفسد عندهم انتهى بخلاف العوذ
لدفع الوسوسة لا يفسد مطلقا كما في القنية قوله والتنحنح بلا عذر وهو ان يقول
اح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التنحنح
لعذر فانه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وان حصل به حروف لانه جا من قبل من له الحق
فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافا لابي يوسف
في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة او للاعلام
انه في الصلاة او ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف وظاهر الكتاب والظهيرية
اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره
فلو قال بلا عذر وغرض لكان اولى الا ان يستعمل العذر فيما هو اعم من المضطر اليه

قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاه فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكروه وهو قول من قال ان التنحنح قصدا او اختيارا مكروه لانه عبث لعروه عن الفائدة وقيد بالتنحنح لانه لو تثاوب فحصل منه صوت او عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال النفخ في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا يفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى بحروف كاخ وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال شمس الائمة الحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف انتهى واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه لم يفسد فهو مكروه قوله وجواب عاطس بيرحمك الله يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا تفسد لانه لما لم يكن خطابا بالغير لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قيل يرحمني الله وقيد بقوله يرحمك الله لانه لو قال العاطس والسامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصد وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قال رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحل ايضا عند عدم ارادة التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القايل الحمد لله لانه تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها واشار المصنف بالجواب الى ان المصلي لو عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال العاطس امين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس احدهما فقال رجل خارج الصلاة يرحمك الله فقالا جميعا امين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الاخر لانه لم يدع له انتهى اي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا امن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة لا تفسد صلاته انتهى وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس بمجيب كما لا يخفى واشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان اراد جوابه تفسد والا فلا وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم فصلى عليه فهذا اجابة تفسد وان صلى عليه بسماع اسمه لا تفسد ولو قال لبيك سيدي حين قرا يا ايها الذين امنوا فيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معزيا الى نوادر بشر عن ابي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء اسر به وحرك لسانه وان شاء اعلن وان كان خلف امام اسر به وحرك لسانه ثم رجع ابو يوسف وقال لا يحرك لسانه مطلقا انتهى وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي القنية مسجد كبير جهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل فادى المؤذن ان يجهر بالتكبير وركع الامام للحال فجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد ان قصد الاجابة انتهى قوله وفتحه على غير امامه اي يفسدها لانه تعليم وتعلم لغير حاجة قيد به لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرا الفرض فظاهر واما ان كان قراه ففيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما جرى على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته ولاطلاق ما عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم الامام فاطعموه واستطعامه سكوته ولهذا لو فتح على امامه بعد ما انتقل الى اية اخرى لا تفسد صلاته وهو قول عامة المشايخ لاطلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه وذكر في الاصل والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا لان الفتح وان كان تعليما ولكن التعليم ليس بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصحح في الظهيرية انه لا تفسد صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا اخذ من الفاتح بعد ما انتقل الى اية اخرى وصحح المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام ايضا فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلاة احد لا الفاتح ولا الاخذ مطلقا في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدي منهي عنها والفتح على امامه غير منهي عنه قالوا يكره للمقتدي ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجيهم اليه بان يقف ساكتا بعد الحصر او يكررها الاية بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى اية اخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة او ينتقل الى سورة اخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت اوان الركوع ففي بعضها اعتبر اوانه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرا مقدار ما تجوز به الصلاة كذا في السراج الوهاج واراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة القران فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها واطلق في الفتح المذكور فشمل ما اذا تكرر منه او كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير وفصل البدايع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد مرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد مرة واحدة وانما تفسد بالتكرار انتهى وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا او لا واشار المصنف الى انه لو اخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قران فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنية ارتج على الامام ففتح عليه من ليس

فى صلاته وتذكر فان اخذ فى التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد والا تفسد لان تذكره
يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم ممن ليس فى الصلاة ففتحه
على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج انتهى والجواب
بلا اله الا الله اى يفسدها عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكون مفسدا
لانه ثنا بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله
فيجعل جوابا كالتشميت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة
بل كل كلمة هى ذكرا وقران وقصد بها الجواب فهى على الخلاف كما اذا اخبر بخبر يسره
فقال الحمد لله او بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على اشيا موجبة
للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدى المصلى كتاب موضوع وعنده رجل
اسمه يحيى فقال له يا يحيى خذ الكتاب بقوة او رجل اسمه موسى وبيده عصا فقال له
وما تلك بيمينك يا موسى او كان فى السفينة وابنه خارجها فقال يا بنى اركب معنا
او طرق عليه الباب او نودى من خارجه فقال ومن دخله كان امنا واراد بهذه
الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على احد انه متكلم لا قارى وهو مؤيد لما قالاه وارد
على ابى يوسف ومما اورد على ابى يوسف الفتح على غير امامة فانه مفسد عنده وهو
قران كذا فى فتح القدير واجاب عنه فى غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر
اخر وهو التعليم والايراد مدفوع من اصله لان ابا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح
على غير امامه كما ذكره الزيلعى ثم اختلف المشايخ فيما اذا اخبر بخبر يسره فاسترجع
لذلك بان قال انا لله وانا اليه راجعون مريدا بذلك الجواب وصحح فى الهداية
والكافى الفساد عندهما خلافا لابى يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا
ونسبه فى غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضى خان انه الظاهر ولعل الفرق
على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار
الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما هو فى
منية المصلى وقدمنا انه لو قالها لدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولامر الاخرة
لا تفسد ثم اطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده فى الكافى بصورة بان قيل
بين يديه امع الله اله اخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة
لما فى فتاوى قاضى خان انه لو اخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله والله اكبر واراد
الجواب فسدت ومما الحق بالجواب ما فى المجتبى لو سبح او هلل يريد زجرا عن فعل
او امرا به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو اراد به اعلامه انه فى الصلاة كما
اذا استاذن على المصلى انسان فسبح واراد به اعلامه انه فى الصلاة لم يقطع صلاته
وكذا لو عرض للامام شئ فسبح المأموم لا باس به لان القصد به اصلاح الصلاة فسقط
حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسبح للامام اذا قام الى الاخرى لانه

فلا يوصف بالكراهة وقد اطال رحمه الله الكلام هنا اطالة حسنة كما هو دابه
وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد علل الولوالجى بفسادها
بالمصافحة بانها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعى بانها كلام معنى ويرد عليه ان الرد
بالاشارة كلام معنى فالظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للاحاديث الواردة
فى ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلى والقارى والجالس للقضا والبحث فى
الفقه والتخلى ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه فى غير محله كذا ذكر الشارح
وصرح فى فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ
الدليل ليس بقطعى والله سبحانه اعلم قوله وافتتاح العصر او التطوع لا الظهر
بعد ركعة الظهر اى يفسدها انتقاله من صلاة الى اخرى مغايرة للاولى فقوله
بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر
او التطوع بتكبيرة فقد افسد الظهر وتفسير المسألة ان لا يكون صاحب ترتيب بان
سقط عنه بضيق او بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنتقل الى العصر متطوع
عند ابى حنيفة وابى يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما
وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول فى
العصر للترتيب فانما انتقل عن تطوع لا عن فرض كذا فى الكافى وانما بطل ظهره
لانه صح شروعه فى غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة
لمنافاة بينهما فناط الخروج عن الاولى صحة الشروع فى المغاير ولو من وجه فكذا لو
كان منفردا فى فرض فكبر ينوى الاقتدا او النفل او الواجب شرع فى جنازة فجى
باخرى فكبر ينويهما او الثانية يصير مستانفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو
شيا ولو كان مقتديا فكبر للانفراد يفسد ما ادى قبله ويصير مفتتحا ما اداه ثانيا
وقوله لا الظهر يعنى لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوى الاستيناف للظهر بعينها
فلا يفسد ما اداه فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقى القعدة الاخيرة باعتبارها
فسدت الصلاة فلغت نية الثانية وتفرع عليه ما ذكره الولوالجى اذا صلى الظهر اربعا
فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وسلم
وذهب فسد ظهره لان نية دخوله فى الظهر ثانيا وقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد
خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة انتهى ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ
بلسانه فان قال نويت ان اصلى الى اخره فسدت الاولى وصار مستانفا للمنوى ثانيا
مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضا رمضان وامسك بعد الفجر
ثم نوى بعده نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل فى الصلاة جنسان مختلفان
له رجحان لاحدهما على الاخر فى التحريمة وهما فى الصوم والزكاة جنس واحد كذا فى
المحيط قوله وقراءته من مصحف اى يفسدها عند ابى حنيفة وقالا هى تامة لانها

عبادة امضافت الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب ولابى حنيفة وجهان
احدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثانى انه تلقن
من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثانى لافرق بين الموضوع و
المحمول عنده وعلى الاول يفترقان وصحح المصنف فى الكافى الثانى وقال انها
تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسى ومما يستدل لابى حنيفة كما ذكره
العلامة الحلبى بما اخرجه ابن ابى داود عن ابن عباس قال نهانا امير المومنين ان
نوم الناس فى المصحف فان الاصل كون النهى يقتضى الفساد والمراد بالمصحف المكتوب
فيه شىء من القران فان الصحيح انه لو قرا من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثانى
كما صرحوا به واطلقه فشمل القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا او حافظا للقران وهو
اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما يفسد اذا قرا اية وبعضهم اذا قرا الفاتحة
وقال الرازى قول ابى حنيفة محمول على من لم يحفظ القران ولا يمكنه ان يقرا الا من
مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلاته فى قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسى
فى جامعه الصغير على ما فى النهاية وابو نصر الصفار على ما فى الذخيرة معللا بان هذه
القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وجزم به فى فتح القدير والنهاية والتبيين
وهو اوجه كما لا يخفى وفى الظهيرية ثم لم يذكر فى الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على
القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل يجوز والاصح انه لا يجوز انتهى ويخالفه
ما فى النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
يقول فى التعليل لابى حنيفة اجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرا من المصحف
ولا يمكنه على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزيه ولو كانت القراءة من المصحف
جائزة لما ابيحت الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال
بعض المشايخ انتهى والظاهر ان ما فى الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل
الكثير فاذا لم يحفظ شيئا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرا من المصحف وهو موضوع فليس
اميا لتجوز صلاته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلى متفرع على الصحيح من ان علة الفساد
تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة اميا وبهذا ظهر ان تصحيح
الظهيرية مفرع على الضعيف واطلق فى المصلى فشمل الامام والمنفرد دفعا فى المهداية من
تقييده بالامام اتفاقى كما فى غاية البيان ثم اعلم ان التشبيه باهل الكتاب لا يكره
فى كل شىء فانا ناكل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما كان مذموما وفيما
يقصد به التشبه كذا ذكره قاضى خان فى شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد
التشبه لا يكره عندهما قوله والاكل والشرب اى يفسدها لان كل واحد منهما عمل
كثير وليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعلل قاضى خان وجه كونه كثيرا بقوله
لانه عمل اليد والفم واللسان قال العلامة الحلبى وهو مشكل بالنسبة الى ما لو اخذ من

من خارج سمسمة فابتلعها او وقع فى فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا على
فساد الصلاة فى كل من هذه الصور مطلقا انتهى اطلقه فشمل العمد والنسيان
لان حالة الصلاة مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه وشمل
القليل والكثير ولهذا افتى فى الحاوى بقدر ما يصل الى الحلق وقيد الشارح
بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة انتهى وهو ممنوع كليا فانه
لو ابتلع شيئا بين اسنانه وكان قدر الحمصة لا تفسد صلاته وفى الصوم مفسد وفرق
بينهما الولوالجى وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف
فساد الصوم فانه معلق بوصول الغذاء الى جوفه لكن فى البدائع والخلاصة انه
لا فرق بين فساد الصلاة والصوم فى قدر الحمصة وفى الظهيرية لو ابتلع دما خرج
بين اسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم انتهى وقالوا فى باب الصوم لو خرج
من بين اسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كانت الغلبة للبزاق لا يضره كما فى
الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم وفى الظهيرية لو قاء اقل من ملء الفم فعاد
الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان اعاده الى جوفه على ان يمجه يجب
ان يكون على قياس الصوم عند ابى يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد وان تقيا فى صلاته
ان كان اقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته انتهى وفى المحيط وغيره
ولو مضغ العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان فى فمه اهليلجة فلاكها فان دخل حلقه
منها شىء يسير من غير ان يلوكها لا تفسد وان كثر ذلك فسدت وفى الخلاصة ولو
اكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينها فدخل فى الصلاة فوجد حلاوتها فى فيه وابتلعها
لا تفسد صلاته ولو ادخل الفانيد او السكر فى فيه ولم يمضغه لكن يصلى والحلاوة
تصل الى جوفه تفسد صلاته انتهى واشار بالاكل والشرب الى ان كل عمل كثير فهو
مفسد واتفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا لامكان الاحتراز عن الكثير دون
القليل فان فى الحى حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا مطلقا
لزم الحرج فى اقامة صحتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما يميز الكثير والقليل على اقوال
احدها ما اختاره العامة كما فى المحيط والخانية ان كل عمل لا يشك الناظر انه
ليس فى الصلاة فهو كثير وكل عمل يشتبه على الناظر ان عامله فى الصلاة فهو
قليل قال فى البدائع وهذا اصح وتابعه الشارح والولوالجى وقال فى المحيط انه
الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلبى ان الظاهر
ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلى فى الصلاة فحينئذ اذا راه على
هذا العمل وتيقن انه ليس فى الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثانيها
ان ما يقام باليدين عادة كثير وان فعله بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد
السراويل والرمى عن القوس وما يقام بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع

القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما اشبه ذلك كذا ذكره
الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الخانية
ما يقام بيد واحدة بما اذا لم تتكرر والمراد بالتكرر ثلاث متواليات لما في الخلاصة
وان حل ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة اما اذا لم
يرفع في كل مرة فلا تفسد لانه حل واحد انتهى وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب
ينبغي حفظه لكن في الظهيرية معزيا الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك
من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلاته انتهى ولم ار من صحح القول
الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ العلك في صلاته فسدت
صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير
الصلاة وليس فيه استعمال اليد راسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب
يعمل بواحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لو دهن راسه او سرح شعره سواء كان
شعر راسه او لحيته تفسد صلاته لا يتخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان
دهن الراس وتسريح الشعر عادة تكون بيد واحدة الا ان يراد بالدهن تناوله
القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان المحيط قال ولو صب
الدهن على راسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل الولوالجي بان تسريح الشعر يفعل باليد
ممنوع واما قولهم ولو حملت صبيا فارضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما
في الخلاصة والخانية المراة اذا ارضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة
يحمل ما اذا احمل اليها ندفعت اليه الثدي فرضعها واما اذا ارتضعت من ثديها وهي
كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخانية ان مص ثلاثا فسدت وان لم ينزل اللبن
فان كان مصة او مصتين فان نزل بهن فسدت والا فلا وفي المنية والمحيط ان
خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد لعدد وصححه في معراج الدراية واما قولهم
لو ضرب انسانا بيد واحدة او بسوط تفسد كما في المحيط والخلاصة والظهيرية
والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابته
مرة او مرتين لا تفسد وان ضرب ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه
وعندي اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة اخرى وسكن ثم ضرب مرة
اخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي انتهى وهذا يصلح ان يتفرع على القولين
واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر تفريعه
على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثا وهو القول الثالث لا على القولين الاولين
واما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تفسد وان كان بين القتلات
فرجة لا تفسد فيصلح تفريعه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امراته
بشهوة او بغير شهوة او مسها بشهوة فسدت ينبغي تفريعه على القول الاصح وكذا على

على القول من فسر العمل الكثير مما يستفحشه المصلي واما على اعتبار ما يفعل باليدين
او ما تكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج
من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة
واما قولهم كما في الخانية والخلاصة لو كانت المراة هي المصلية دونه فقبلها فسدت
بشهوة او بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فمشكل
اذ ليس من المصلي فعل في الصورتين فمقتضاه عدم الفساد فيهما وان جعلنا تمكينه
من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير
ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة او ما استفحشه المصلي لكن في شرح
الزاهدي ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال ابو جعفر لو كانت بشهوة فسدت
انتهى وهو مخالف لما في الخلاصة والخانية مسوّ لتقبيله لتقبيلها وفي
منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقا
ولم يخرج من المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله اذا لم يستدبر القبلة
واما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي انه اذا كثر افسدها واما
قولهم كما في منية المصلي لو اخذ حجرا فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد
وقد اسلفنا ظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين واما قولهم كما
كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وان كان اقل فلا فالظاهر
تفريعه على ان الكثير ما يستكثره المبتلى به او انه ما تكرر ثلاثا متواليات واما على
الصحيح فالظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة
كلمة واحدة مستبينة على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال
محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة
واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلا لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه تفسد
فمشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين
فالاوجه قول بعضهم انه ان حرك رجليه قليلا لا تفسد وان كان كثيرا تفسد كما في
الذخيرة ايضا ولعله مفوض الى ما يعده العرف قليلا او كثيرا وفي الظهيرية اذا
تحركت المراة فسدت صلاتها ولو اغلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد
وان نزع القميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن
اخذ عنان دابته او مقودها وهو يخاف ان كان موضع قبضه نجسا لم يجز وان كان
النجس موضعا آخر جاز وان كان يتحرك بحركته وهو المختار وان جذبته الدابة حتى ازالته
عن موضع سجوده تفسد ولو اذاه حر الشمس فتحول الى الظل خطوة او خطوتين
لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح ولو رفع رجل المصلي عن مكانه
ثم وضعه من غير ان يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زاد

قميصا او قبا فسدت لا ان حله وان لجم دابه فسدت لا ان خلفه ولو لبس خفيه
فسدت لا ان نعل او خلع نعليه كما لو تقلد سيفا او نزعه او وضع الفتيله فى
مسرجه او تروح بمروحة او بكمه او سوى من عمامته كورا او كورين او لبس قلنسوه
او بيضه والحاصل ان فروعهم فى هذا الباب قد اختلفت ولم تتفرع كلها على قول
واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتامل والظاهر ان اكثرها تفريعات
المشايخ لم تكن منقوله عن الامام الاعظم ولهذا اجمل الاختلاف فى حد العمل الكثير
والقليل فى التجنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال اربعه وذكروا قولا
خامسا وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان افرد له مجلسا على حده
ولقد صدق من قال لكثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب
الفتاوى الظهيريه حيث قال فى الفصل الثالث فى قراة القران ان كل ما لم يرو
عن ابى حنيفة فيه قول بقى كذلك مضطربا الى يوم القيمة كما حكى عن ابى يوسف انه
كان مضطرب فى بعض المسايل وكان يقول كل مسئلة ليس لشيخنا فيه قول فنحن فيها
هكذا انتهى والى هنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقا والعمل الكثير ومن
المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاغما وكل حدث عمد وما اوجب الغسل
كالاحتلام والحيض ومحاذاة المراة بشروطه وترك ركن من غير قضا او شرط
لغير عذر واما استخلاف القارى للامى والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل
الكثير واما ترك القعدة الاخيرة مع التقييد بالسجدة وتذكر صاحب الترتيب الفائته
فيها وطلوع الشمس فى الفجر ودخول وقت العصر فى الجمعه فمما يفسد وصف
الفرضيه لا اصل الصلاة واما فسادها بتقدم الامام امام المصلى او طرحه فى
صف النسا او فى مكان نجس او سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع ادا
ركن ان لم يتعمد علم او لم يعلم ومع المكث قدر ركن ان لم يو د عند ابى حنيفة ومحمد كما فى
الظهيريه فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى قوله ولو نظر الى مكتوب وفهمه
او اكل ما بين اسنانه او مر مار فى موضع سجوده لا تفسد وان اثم اما الاول
فلان الفساد انما يتعلق فى مثله بالقراة وبالنظر مع الفهم لم يحصل وصحح المصنف
فى الكافى انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرا كتاب فلان فنظر فيه وفهمه
فانه يحنث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سر الملوك المكتوب فشمل
ما هو قران وغيره لكن فى القراة لا تفسد اجماعا بالاتفاق كما فى النهايه وشمل ما اذا
استفهم او لا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد باجماع وان كان مستفهما ففى المنية تفسد
عند محمد والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغى
للفقيه ان لا يضع جزءا او تعليقه بين يديه فى الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما فى الجزء
فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف انتهى وعبر فى النهايه بالوجوب على

على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما واما
اذا لم يكن مستفهما فلا يعدل بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لاشتغال قلبه به اذا خاف
من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكر كراهة النظر الى المكتوب متعمدا
وفى منية المصلى ما يقتضيها فانه قال ولو نشا شعرا او خطبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد
وقد اسا وعلل الشارح باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال
ثم ينبغى ان يكون عليه سجود السهو اذا شغله ذلك عن اداء ركن او واجب سهوا انتهى
وبهذا اعلم ان ترك الخشوع لا يخل بالصحه بل بالكمال وكذا قال فى الخلاصة والخانية
اذا تفكر فى صلاته فتذكر شعرا او خطبة فقراها بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته
انتهى واما الثانى وهو اكله ما بين اسنانه فلانه عمل قليل اطلقه فشمل ما اذا كان
قدر الحمصه كما قدمناه عن المحيط والولوالجيه من الفرق بين الصلاة والصوم وفى
وفى البدايع ان كان دون الحمصه لم يضره وان كان قدر الحمصه فصاعدا فسدت صلاته
وهكذا فى شرح الطحاوى وقال بعضهم لا تفسد بما ملا الفم وعليه مشى فى الخلاصة
حيث قال وقال الامام خواهر زاده لو اكل بعض اللقمه وبقى البعض فى فيه حتى شرع فى
الصلاة فابتلع الباقى لا تفسد صلاته ما لم يكن ملا الفم فهذه ثلاثة اقوال فى هذه
المسئلة كما ترى والثانى فيما هو الراجح منها وهو يبتنى على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف
كما سبق وينبغى ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين اسنانه من غير مضغ اما اذا
مضغه كثيرا فلا خلاف فى فسادها كما قدمناه فى مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر المصنف
بالابتلاع كما فى الخلاصة والمحيط والولوالجية وكثير دون الاكل لكان اولى ثم اذا كان
ابتلاع ما بين اسنانه غير مفسد لشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به فى منية
المصلى لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا واما
الثالث وهو مرور المار فى موضع سجود المصلى فانها لا يفسدها عند عامة العلما سوا
كان المار امراة او حمارا او كلبا او غيرها لحديث الصحيحين عن عايشة انه صلى الله
عليه وسلم كان يصلى وانا معترضه بين يديه فاذا سجد غمزنى فقبضت رجلى فاذا قام
بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شى
وادروا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووى وفى فتح القدير والذى يظهر
انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق ثم الكلام فى هذه المسئلة فى سبع عشرة
موضعا الاول ما ذكره فى الكتاب من عدم الفساد الثانى ان المار اثم لحديث لو يعلم المار
بين يدى المصلى ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين خيرا له من ان يمر بين يديه قال
الراوى لا ادرى قال اربعين عاما او شهرا او يوما واخرجه البزار وقال اربعين خريفا
وروى ابن ماجة وصححه ابن حبان عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لو يعلم احدكم ما له فى ان يمر بين يدى اخيه معترضا فى الصلاة كان لان يقيم

فاية عام خير له من الخطوة التى خطاها وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالاثم
وهو المراد بقوله وان اثم اى وان اثم المار بين يديه الثالث فى الموضع الذى يكره
المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه فى الكافى لان
هذا القدر من المكان حقه وفى تحريم ما وراءه تضييق على المار وهو يفيد ان المراد
بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صححه الشارح وهو مختار
صاحب الهداية وشمس الائمة السرخسى وقاضى خان وفى المحيط انه الاحسن لان ذلك
القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر التمرتاشى ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة
خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره فى قيامه الى موضع سجوده
وفى ركوعه الى صدور قدميه وفى سجوده الى ارنبة انفه وفى قعوده الى حجره وفى سلامه
الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع
عليه بصره لم يكره وهذا احسن وفى البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو
صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ورجحه فى النهاية بانه اشبه الى الصواب
لان المصلى اذا صلى على الدكان وحاذى اعضاء المار اعضاءه فان المرور اسفل الدكان
مكروه وهو ليس بموضع سجود المصلى فهى واردة على من اعتبر موضع السجود فاختار
فخر الاسلام ممشى فى كل الصور كما هو دابه فى اختياراته واقره عليه فى فتح القدير ووفق
بينهما فى العناية بان المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيؤول الى
ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم
الحائل كالاسطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه
صرح بمسئلة المرور اسفل الدكان انتهى وهو تكلف والذى ظهر للعبد الضعيف
ان الراجح ما فى الهداية وانه لا يرد عليه شئ مما ذكر لان مسئلة الدكان انما ترد عليه
نقضا لو سكت عنها واما اذا صرح بها فلا فكانه قال العبرة لموضع السجود ان لم يكن يصلى
على دكان فاما اذا كان يصلى عليها فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تاملها
وانما شرط عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل فى موضع السجود فلا منافاة كما فى
العناية او ان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل
ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لا شرط فى المرور فى موضع السجود ومما يضعف
تصحيح النهاية انه يقتضى ان الموضع الذى يكره المرور فيه مختلف يكون فى حالة القيام
مخالفا لحالة الركوع وفى حالة الجلوس مخالفا للكل فيقتضى انه لو مر انسان بين يديه
فى موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر
فى ذلك الموضع بعينه وهو قايم يكره لان بصره يقع عليه حال خشوعه وانه لو مر داخل
موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حال خشوعه وانه لو مر عن يمينه
وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه

انضباطه كما لا يخفى والاختلاف فى موضع المرور انما نشأ بين المشايخ لعدم ذكره فى
الكتاب لمحمد بن الحسن كما فى البدائع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شئ فالترجيح
لما فى الهداية لانضباطه وهو باطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفى المسجد اختلاف ففى الخلاصة
واذا كان فى المسجد لا ينبغى لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وصحح فى المحيط انه لو
مر عن بعد فى المسجد فالاصح انه لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما فى غاية البيان وذكر قاضى
خان فى شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم الصحراء وفى الذخيرة من الفصل التاسع
ان كان المسجد صغيرا يكره فى اى موضع يمر واليه اشار محمد فى الاصل فانه قال فى الامام
اذا فرغ من صلاته فان كان صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن
يمينه او شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذا لم يكن بحذائه
رجل يصلى ولم يفصل بين ما اذا كان المصلى فى الصف الاول او الصف الاخير
وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام فى حال قيامه
يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمدا جعل
جلوس الامام فى محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده وكذا
مرور المار فى اى موضع يكون من المسجد يكون بمنزلة مروره بين يديه وفى موضع
سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير
فيكره المرور فى جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء انتهى وبهذا علم ان
ما صححه فى الذخيرة فى الفصل الرابع ان بقاع المسجد فى ذلك كله على السواء انما
هو فى المسجد الصغير ورجح فى فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤثم
المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة فى حق بعض الاحكام
لا يستلزم تغيير الامر الحسى من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا انتهى فحاصل
المذهب على الصحيح ان الموضع الذى يكره المرور فيه هو امام المصلى فى المسجد
صغير وموضع سجوده فى مسجد كبير او فى الصحراء او اسفل من الدكان امام المصلى
لو كان يصلى عليها بشرط محاذاة اعضاء المار اعضاءه قال فى النهاية انما شرط هذا
فانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو سترة فلا يأثم المار وكذا
السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط
لانه لو كان كذلك لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان
كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بدابة فلا بأس به وقال حيلة الراكب اذا اراد
ان يمر ان ينزل فيصير وراء الدابة ويمر فتصير الدابة سترة ولا يأثم وكذا لو مر رجلان متحاذيان
فان كراهة المرور وإثمه يلحق الذى يلى المصلى انتهى الرابع انه ينبغى لمن يصلى
فى الصحراء ان يتخذ امامه سترة لما رواه الحاكم واحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال
صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين

يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر ايضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج
يوم العيد امر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراه وكان يفعل
ذلك في السفر وفي منية المصلي وتكره الصلاة في الصحراء بغير سترة اذا خاف
المرور بين يديه وينبغي ان يكون كراهة تحريم لمخالفة الامر المذكور لكن في البدايع
والمستحب لمن يصلي في الصحرا ان ينصب شيا ويستترا فافاد ان الكراهة تنزيهية
فحينئذ كان الامر للندب لكن يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبي
في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحرا لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالبا
والا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور واى موضع كان الخامس
ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعا فصاعدا لحديث مسلم عن عايشة سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال مثل موخرة الرجل
وموخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخا المعجمة العود الذي في اخر الرحل كور
البعير وفسرها عطا بانها ذراع فما فوقه كما اخرجه ابو داود السادس اختلفوا
في مقدار غلظها ففي الهداية وينبغي ان تكون في غلظ الاصبع لان ما دونه
لا يبدو للناظر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استتروا في صلاتكم ولو بسهم
ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن ابي هريرة مرفوعا تجزئ من السترة قدر موخرة
الرحل ولو بدق شعرة ولهذا اجمل بيان الغلظ في البدايع قولا ضعيفا وانه لا اعتبار
بالعرض انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان امكن الثامن ان في استنانه
وضعها عند تعذر غرزها اختلافا فاختار في الهداية انه لا عبرة بالالقا وعزاه
في غاية البيان الى ابي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضي خان في شرح
الجامع الصغير معللا بانه لا يفيد المقصود وقيل يسن الالقا ونقله القدوري
عن ابي يوسف ثم قيل يضعه طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان
السنة القرب منها لحديث ابي داود مرفوعا اذا صلى احدكم فليصل الى سترة
وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة
اذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على احد حاجبيه لحديث ابي داود عن المقداد
ابن الاسود قال ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود او عمود
الا جعله على حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد اليه صمدا اي لا يقابله مستويا
مستقيما بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزئ
عن اصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته
صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلما في ان سترة الامام هل هي بنفسها
سترة للقوم وله ام هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام ائمتنا
الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا باس

لا باس بالمرور ورا السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين
من مروره ورا السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذه سترة
فهل يندب الخط بين يديه صاحبها ففيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى
عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر
من بعيد والثانية عن محمد انه يخط لحديث ابي داود فان لم يكن معه عصا
فليخط خطا واجاب عنه في البدايع بانه شاذ فيما تعم به البلوى وصرح النووي
بضعفه وتعقب بتصحيح احمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة الحلبي
وجزم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في
الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان
كيفيته فمنهم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الهلال ومنهم من قال يخط بين
يديه طولا وذكر النووي انه المختار ليصير شبه ظل السترة الخامس عشر
درء المار بين يديه قالوا ويدرء مرة ان لم يكن له سترة او مر بينه وبينها للاحاديث
الواردة وهو بالاشارة باليد او بالراس او بالعين او بالتسبيح وزاد الولوالجي انه
يكره برفع الصوت بقراءة القران وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما
يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا
وهذا في حق الرجال اما النسا فانهن يصفقن للحديث وكيفيته ان تضرب بظهور
اصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح
كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء افضل لما في البدايع ومن
المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرء لانه ليس من اعمال الصلاة
وكذا رواه الماتريدي عن ابي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة
كالامر بقتل الاسودين انتهى وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على
الابتدا حين كان العمل فيها مباحا وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف
السابع عشر انه لا باس بترك السترة اذا امن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ
السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار روي عن محمد انه تركه في
طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى اتخاذها في هذا الحال
وان لم يكره الترك لمقصود اخر وهو كف بصره عن ما وراها وجمع خاطره بربط الخيال
بها انتهى وقيدوا بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق اي في طريق
العامة مكروهة وعلله في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس
عن المرور والطريق حق الناس اعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق
الشغل واذا ابتلي بين الصلاة في الطريق وبين ارض غيره فان كانت مزروعة
فالافضل ان يصلي في الطريق لان له حقا في الطريق ولا حق له في الارض

وان لم تكن مزروعة فان كانت لمسلم يصلي فيها لان الظاهر انه يرضى به لانه انما يلحقه
ليسير بذلك لانه احرز اجرمن غير اكتساب منه وفي الطريق لا اذن لان الطريق
حق المسلم والكافر وان كانت لكافر يصلي على الطريق لانه لا يرضى به انتهى قوله
وكره عبثه بثوبه وبدنه شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفسدات لان كلا
منهما من العوارض الا انه قدم المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان احدهما
ماكره تحريما وهو المحمل عند اطلاقهم الكراهية كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة
وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت
فان الواجب يثبت بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومرجعه الى ما تركه
اولى وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسئلة مسح العرق فحينئذ اذا
ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا
لصارف للنهي عن التحريم الى الندب وان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك
الغير الجازم فهي تنزيهية واختلفوا في تفسير العبث فذكر الكردري انه فعل فيه
غرض ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا والمذكور في شروح الهداية وغيرها
ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله ان كل عمل هو
مفيد للمصلي فلا باس بان ياتي به اصله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم
عرق في صلاته فسلت العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا اوفي
زمن الصيف كان اذا قام من السجود نفض ثوبه يمنة او يسرة لانه كان مفيدا يبقى
صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العبث انتهى وتعقبه العلامة الحلبي بانه اذا كان يكره
رفع الثوب كيلا يتترب وانه قد وقع الخلاف في انه يكره مسح التراب عن جبهته
في الصلاة وانه قد وقع الندب الى تتريبا لوجه في السجود فضلا عن الثوب فكون
نفض الثوب من التراب عملا مفيدا وانه لا باس به مطلقا فيه نظر ظاهر واما انه لا باس
بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الخانية وغيرها
وفي منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه او التراب عن جبهته في اثناء الصلاة اوفي
التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجة الى
مسحه وبالكراهة التنزيهية فحينئذ لا منافاة بينها وبين قولهم لا باس
لان تركه اولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على انه به حاجة الى مسحه
او بيانا للجواز انتهى وفي الخانية ولا باس بان يمسح جبهته من التراب والحشيش بعد
الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن الصلاة واذا كان لا يضره
ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام انتهى وصححه في المحيط
وهو مع ما قدمناه من تعريف العبث يدل على ان الحك بيده في بدنه انما يكون عبثا
اذا كان لغير حاجة اما ان اكله في بدنه شيء ضره واشغله فلا باس بحكه ولا يكون من

اذا ذكر الكراهة مطلقا فمرادها كراهة التحريم

من العبث ثم ذكر الشارحون انهم انما قدموا مسئلة العبث لانها كلية وغيرها نوعية
لان تقليب الحصا والفرقعة والتخصر من انواع العبث والكلي مقدم على النوعي وتعقبه
في العناية بان العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصا وغيره بل انما قدم
لانه اكثر وقوعا انتهى وقد يقال ان الشامل للتقليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قالوه
الا لو اقتصروا على العبث بالثوب ثم ان كراهة العبث تحريمية لما اخرجه القضاعي في مسند
الشهاب مرسلا عن يحيى بن ابي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم
ثلاثا العبث في الصلاة والرفث في الصيام والضحك في المقابر وعلله في الهداية
بان العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك في الصلاة انتهى واراد به كراهة التحريم
واورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالقهقهة
واجاب بان فساد القهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط
ولهذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية وان كان حراما الا اذا كثر العبث فحينئذ يفسدها
لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروجي قوله ولان العبث خارج الصلاة حرام فيه نظر
لان العبث خارجها بثوبه او بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه في
الصلاة انتهى قوله وقلب الحصا الا للسجود مرة اي كره قلبه لغير ضرورة لما اخرج
في الكتب الستة عن معيقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصا وانت تصلي
فان كنت لا بد فاعلا فواحدة وعن ابي ذر انه قال سالت خليلي عن كل شيء حتى سالته
عن تسوية الحصا في الصلاة فقال يا ابا ذر مرة او ذر لانه نوع عبث اما اذا كان
لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه
تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض اولى
من تركها وصرح في البدائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك اولى لانه اقرب الى
الخشوع وفي الخلاصة والنهاية ان الترك احب الي مستدلا في النهاية بما ورد عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك
من مائة ناقة سود الحدقة تكون لك انتهى فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة
هل هي رخصة او عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى ان التسوية مقتضية
للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية عزيمة بالنظر الى ان تركها اقرب الى الخشوع
كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني ويرجحه ان الحكم اذا تردد بين
سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية
قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكروه
وقيل سوها مرتين ذكره في منية المصلي قوله وفرقعة الاصابع وهو غمزها
او مدها حتى تصوت ونقل في الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه
ابن ماجة مرفوعا لا تفرقع اصابعك وانت تصلي لكن معلول بالحارث وروى احمد

كراهة العبث تحريمية

عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والملتفت والمفرقع اصابعه بمنزلة واحدة
ولعل المراد التساوي في المعصية والا فالضحك يبطلها وينبغي ان تكون كراهة الفرقعة
تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولانها من افراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلاة لغير
حاجة ولو لاراحة المفاصل فانها تنزيهية عن القول بالكراهة كما في المجتبى انه كرهها
كثير من الناس لانها من الشيطان بالحديث انتهى لكن لما لم يكن فيها خارجها نهي لم تكن
تحريمية كما اصلنا قريبا والحق في المجتبى المنتظر للصلاة والماشي اليها بمن في الصلاة
في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهى ان يفرقع الرجل اصابعه وهو جالس في
المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي اليها واشار المصنف الى كراهة تشبيك
الاصابع وهو ان يدخل اصابع احدى يديه بين اصابع الاخرى في الصلاة كما صرح به
في المحيط وغيره لما روى احمد وابو داود وغيرهما مرفوعا اذا توضأ احدكم فاحسن
وضوءه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبكن بين يديه فانه في صلاة ونقل في الدراية
اجماع العلماء على كراهته فيها ثم يظهر ايضا انها تحريمية للنهي المذكور وظاهر الكراهة
ايضا حالة السعي الى الصلاة فاذا كان منتظرا اليها بالاولى وذكر العلامة الحلبي انه لم
يقف على حكمه خارج الصلاة لما بحثنا والظاهر انه في غير هذين الموضعين لا للعبث
ليس بمكروه ولو لاراحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره تنزيها انتهى وقد قدمنا
عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي ان يكون
العبث خارجها على لغير حاجة كذلك قوله والتخصر وهو وضع اليد على الخاصرة وهو
ما فوق الطفطفة والشراسيف كذا في المغرب لنهيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن
ابي داود وهذا التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من اهل اللغة والفقه والحديث
وورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة اهل النار
كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل اليهود والنصارى في صلاتهم
وهم اهل النار لا ان لهم راحة في النار او انه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلاة او انه
فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة كذلك فلهذا قال في المبسوط والمجتبى
ويكره التخصر خارج الصلاة ايضا والذي يظهر انها تحريمية فيها للنهي المذكور وقد فسر
التخصر بغير هذا ايضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ
من اولها اية او ايتين ومنها ان يختصرها فيقرأ اخرها ومنها ان يحذف اية السجدة ومنها
ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها ولا شك في كراهة الكل في الفرض لغير ضرورة كما
صرحوا به لا في النفل على الاصح كما في المجتبى واما الاختصار في القراءة فان اخل بواجب
بان نقص عن ثلاث ايات مع الفاتحة كان مكروها كراهة تحريم لترك بعض الواجب والا
فلا وقد صرح اصحاب الفتاوى باب الصحيح انه لا يكره القراءة من اخر السورة وقد صرحوا
بكراهة قراءة السورة وترك اية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث لا يتم حدو

حدودها فان لزم منه ترك واجب اتجه كره تحريما وان اخل بسنة كره تنزيها هذا
ما تقتضيه القواعد والله سبحانه الموفق للصواب قوله والالتفات لما رواه البخاري
عن عائشة رضي الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات
في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه
عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك والالتفات في الصلاة فان الالتفات
في الصلاة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة ثم المذكور في عامة الكتب
ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وممن صرح به صاحب البدائع
والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيده في
الغاية بان يكون لغير عذر اما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه وينبغي ان تكون تحريمية
كما هو ظاهر الاحاديث قالوا وانما يكره لغير عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض
بدنه ولو انحرف عنها بجميع بدنه فسدت فاذا انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل
فانه مكروه لان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث
يختلسها الشيطان من صلاة العبد فانه سماها صلاة معه وانما لم يكره للعذر لحديث
مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت
الينا فرآنا قياما فاشار الينا فقعدنا وقد صرحوا بان التفات البصر يمنة ويسرة من
غير تحويل الوجه اصلا غير مكروه مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله
عليه السلام اياه كان لحاجة تفقد احوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والا فهو
كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب
في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارة ولو حول المصلي وجهه عن القبلة من غير عذر
فسدت وكذا في الخانية وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة
والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه اعم من تحويل جميع الوجه او بعضه وذكر
في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته فسدت وكانه جمع ما في
الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وحمل
ما في العامة على ما اذا استقبل من ساعته وكانه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار
عمله كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان عمله قليلا فكره وهو بعيد فان الاستدامة
على هذا القليل لا تجعله كثيرا وانما كره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر
ولا يبعد تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه احدث فا
ستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد الذي
اشتراط ان يؤدي ركنا وهو مستند لما صرحوا به من انكشاف العورة انما يفسد بها اذا
لم يستتر من ساعته حتى ادى ركنا اما ان سترها قبل اداء الركن فلا فكذا استقبال القبلة
بجامع الشرطية والمكث قدر اداء ركن فيه خلاف بين ابي يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كادا

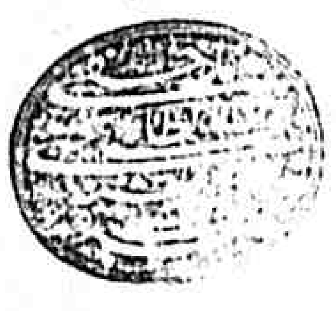
الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السما لقوله عليه السلام
ما بال اقوام يرفعون ابصارهم الى السما فى الصلاة لينتهن او لتخطفن ابصارهم
وفى التجنيس ويكره ان يميل اصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مامور بتوجيهها قال
عليه السلام فليوجه من اعضائه الى القبلة ما استطاع قوله والاقعا لنهيه صلى
الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما فى الصحيح والاقعا ولما فى مسند احمد عن
ابى هريرة نهانى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقر الديك
واقعا كاقعا الكلب والتفات كالتفات الثعلب شبه من يسرع فى الركوع والسجود
ويخفف فيهما بالديك الذى يلتقط كما فى النهاية وهى كراهة تحريم للنهى المذكور كما
اسلفناه من الاصل ثم اختلفوا فى الاقعا المذكور فى الحديث فصحح صاحب الهداية فى
عامتهم انه ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوى وزاد
كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعا الكلب
يكون بهذه الصفة الا ان اقعا الكلب يكون فى نصب اليدين واقعا الادمى فى نصب
الركبتين الى صدره وذهب الكرخى الى انه ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضعا
يديه على الارض وهو عقب الشيطان الذى نهى عنه فى الحديث والكل مكروه لان فيه
ترك الجلسة المسنونة كذا فى البدايع وغاية البيان والمجتبى زاد فى فتح القدير ان
قوله هو الصحيح اى كون هذا هو المراد فى الحديث لا ان ما قال الكرخى غير مكروه بل
يكره ذلك ايضا انتهى والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر
القاف بمعنى الاقعا كذا فى المغرب وفى فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس
قلت لابن عباس فى الاقعا على القدمين فقال هى السنة فقلنا انا نراه جفا بالرجل فقال بل
هى سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقى عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا
يقعون فالجواب المحقق عنه ان الاقعا على ضربين احدهما مستحب ان يضع اليتيه
على عقبيه وركبتاه فى الارض وهو المروى عن العبادلة والمنهى ان يضع اليتيه ويديه على
الارض وينصب ساقيه انتهى وهو مخالف لما ذكره هو وغيره ان الاقعا بنوعيه مكروه
والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا وانما هو جواب البيهقى والنووى وغيرهما بناء على انه
مستحب عند الشافعى لانك علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على
حالة العذر ان ثبت فى بعض رواياته انه كان فى الصلاة او بحمله على كونه خارج الصلاة
ان لم يثبت والا فالمانع والمبيح اذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر
صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقعا عند الكرخى فكان مانعا وينبغى ان تكون كراهته
تنزيهية لانه فى النوع المتفق على كراهته قوله وافتراش ذراعيه لما فى صحيح مسلم عن
عايشة رضى الله عنها وكان قضى النبى صلى الله عليه وسلم ينهى ان يفترش الرجل ذراعيه
افتراش السبع وافتراشهما القاؤهما على الارض كما فى المغرب قيل وانما نهى عن ذلك لانها

لانها صفة الكسلان والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر
انها تحريمية للنهى المذكور من غير صارف قوله ورد السلام بيده اى بالاشارة وقد
قدمناه فى بيان المفسدات فراجعه قوله والتربع بلا عذر لان فيه ترك سنة
القعود فى الصلاة كذا علل به فى الهداية وغيرها وما قيل فى وجه الكراهة انه
جلوس الجبابرة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده فى غير الصلاة مع اصحابه
التربع وكذا عمر رضى الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليلهم بان فيه ترك السنة
يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهى خاص ليكون تحريما وقيد بكونه بلا عذر لانه ليس
بمكروه مع العذر لان الواجب يترك مع العذر فالسنة اولى وفى صحيح البخارى عن عبد
الله بن عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع فى الصلاة اذا جلس ففعلته
وانا يومئذ حديث السن فنهانى عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب
رجلك اليمنى وتثنى اليسرى فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلى لا تحملانى وعليه
وعليه يحمل ما فى صحيح ابن حبان عن عايشة رايت النبى صلى الله عليه وسلم يصلى
متربعا او تعليما للجواز ثم الجلوس متربعا معروف وانما سمى بالتربع لان صاحب هذه
الجلسة قد ربع نفسه كما يربع الشى اذا جعل اربعا والاربع هنا الساقان والفخذان
ربعها بمعنى ادخل بعضها تحت بعض قوله وعقص شعره اى عقص شعر الراس فيها
بمعنى ان يفعلها ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى اصحاب الكتب الستة
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال امرت ان اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا
وفى العقص كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس راى عبد الله بن الحارث
يصلى وراسه معقوص من ورائه فجعل يحله فلما انصرف قال ما لك ولراسى قال انى
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما مثل هذا مثل الذى يصلى
وهو مكتوف ولهذا قال العلما حكمة النهى عنه ان الشعر يسجد معه والظاهر ان الكراهة
تحريمية للنهى المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة او لا وهو فى اللغة
جمع الشعر على الراس وقيل ليه وادخال اطرافه فى اصوله كذا فى المغرب واختلف
الفقها فيه على اقوال فقيل ان يجمعه وسط راسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول
راسه كما تفعله النسا وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة وكل ذلك
مكروه كذا فى غاية البيان وفى الظهيرية ويكره الاعتجار وهو لف العمامة حول راسه وابدا
الهامة كما تفعله الشطار انتهى وفى المحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو
ان يكور عمامته ويترك وسط راسه مكشوفا كهيئة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته
فيغطى انفه كعجز اما لاجل الحر او البرد او للتكبر وهو مكروه لقول ابن عباس لا يغطى
الرجل انفه وهو يصلى انتهى لانه ماخوذ من معجر المراة وهو ثوب كالعصابة تلفه المراة
على استدارة راسها والمعجر على فرق يسير وكم علل كراهة الاعتجار الامام الولوالجى بانه

تشبه باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها اولى قوله وكف ثوبه
للحديث السابق سوا كان من بين يديه او من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف
وهو الضم والجمع ولان فيه ترك سنة اليد وذكر في المغرب عن بعضهم الاتزار فوق
القميص من الكف انتهى فعلى هذا يكره ان يصلي مشدود الوسط فوق القميص وبحث
ايضا وقد صرح به في العناية معللا بانه صنع اهل الكتاب لكن في الخلاصة بانه لا يكره
كذا في شرح منية المصلي ويدخل ايضا في كف الثوب تشمير كميه كما في فتح القدير وظاهر
الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كميه الى المرفقين
وظاهره انه لا يكره ان كان رفعهما الى ما دونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب
على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشمير الكم قولين وذكر في القنية ان القول بامسك
الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل وقد كنت رايته الا يقينا في بعض
الفتاوى ولم يحضرني الان وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم
حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه لئلا يترب
كما في منية المصلي وقيل لا باس بصونه عن التراب كما في المجتبى قوله وسدله لنهيه
عليه الصلاة والسلام عنه كما اخرجه ابو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلا
من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضم جانبيه وقيل هو ان يلقيه على راسه ويرخيه
على منكبيه واسدل خطا كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسره بان يجعل
ثوبه على راسه وعلى كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن
ابي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنع اهل الكتاب فان
كان استدل بغير السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع وان كان مع
الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا وسوا كان للخيلا او
لغيره للنهي من غير فصل انتهى وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل
مرسلا من كتفيه لما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة
ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين كميه وقد صرح بالكراهة فيه انتهى
وكذا صرح في النهاية ادخال القبا المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام
والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لبس شقة او فرجية ولم يدخل
يديه اختلف المتاخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره انتهى وصرح في فتح القدير
ان الشد الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا ارسل طرفا على صدره وطرفا على
ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضي انه لا فرق بين ان يكون
مخوف ظاهر الوقوع اولا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الراس وقد
صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهته وانه ان كان للتكبر
فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل عند عدم العذر واما عند



عند العذر فلا كراهة وانه ان كان لتكبر فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ في
كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره
ومن المكروه اشتمال الصما لما رواه ابو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن له الا ثوب فليتزر ولا
يشتمل اشتمال اليهود انتهى واشتمال اليهود هو الصما وهو ادارة الثوب على الجسد من غير
اخراج اليد سميت بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالصخرة الصما وفسرها في المحيط بان يجمع
طرفي ثوبه ويخرجهما تحت احدى يديه على احدى كتفيه انتهى وقيده في البدائع بان
لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة وعن محمد رحمه الله فصل
بين الاضطباع ولبسه الصما فقال انما تكون الصما اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه
ازار فهو اضطباع ولبسه الصما فقال انما يكون لانه متى خلط في ثوبه تحت احدى ضبعيه
وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر انتهى وفي الخلاصة وغيرها لا باس ان يصلي الرجل في
ثوب واحد متوشحا به ويعم كذلك والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة اثواب واحدا
متوشحا به ويعم كذلك والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة
اما لو صلى في ثوب واحد متوشحا به جميع بدنه كازار الميت تجوز صلاته من غير كراهة
وتفسيره ما يفعله القصارون في المقصرة وان صلى في ازار واحد يجوز ويكره وكذا الرداء
فقط لغير عذر وكذا مكشوف الراس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وفسر في الذخيرة
التوشح ان يكون الثوب طويلا ليتوشح به فيجعل بعضه على راسه وبعضه على منكبه
وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في الصلاة مستحب
يكره تركه تنزيها عند اصحابنا وفسره في المغرب بان يدخل تحت يده اليمنى ويلقيه على
منكبه الايسر كما يفعله المحرم انتهى وفسر ابن السكيت بان ياخذ الثوب الذي القاه على
منكبه الايمن من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي القاه على اليسرى من تحت يده
اليمنى ثم يعقدهما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن ابي سلمة انه راى النبي
صلى الله عليه وسلم في ثوب واحد في بيت ام سلمة قد القى طرفيه على عاتقه وفي
لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر
متوشحا به والالفاظ كلها بمعنى واحد ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه التلثم
والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن
التلثم هو تغطية الانف والوجه كما ذكره في المحيط وفي الخلاصة ولو ستر قدميه
في المسجد يكره قوله والتثاوب وهو التنفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو
ينشا من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيحين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال التثاوب من الشيطان فاذا تثاوب احدكم فليكظم ما استطاع والادب
ان يكظمه ما استطاع ان يرده ويحبسه لما روينا فان لم يقدر فليضع يده او كمه على فيه



ووضع اليد ثابت في حديث مسلم ووضع الكم قياس عليه وصرح في الخلاصة بانه
ان امكنه عند التثاوب ان ياخذ شفتيه بسنه فلم يفعل وغطاه بيده او بثوبه
يكره كذا روى عن ابي حنيفة انتهى ووجه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة
لما رواه ابو داود وغيره وانما ابيحت للضرورة ولا ضرورة اذا امكنه الدفع
ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلبي
وهو يفعل ذلك بيده اليمنى او اليسرى لم اقف عليه مسطورا لمشايخنا انتهى وهو
عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمينه وقيل
بيمينه في القيام وفي غيره بيساره انتهى ومن المكروه التمطي لانه من التكاسل قوله
وتغميض عينيه لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم
اذا قام احدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه الا ان في سنده من ضعف والكراهة
مروية عن مجاهد وقتادة وعلله في البدائع بان السنة ان يرمي ببصره الى موضع
سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه
العبادة فكذا العين انتهى وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من
الصوفية نفعنا الله بهم بفتح عينيه في السجود لانهما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة
تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية مهه
ما يفرق الخاطر فلا يكره غمضها بسبب ذلك بل ربما يكون اولى لانه حينئذ لكمال الخشوع
قوله وقيام الامام لا سجوده في الطاق اي المحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع
اهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا علل به في الهداية وهو
احد الطريقين للمشايخ واصله ان محمدا صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل
فاختلف المشايخ في سببها فقيل كونه يصير ممتازا عنهم في المكان لان في معنى بيت اخر
وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال
انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره
مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز
الامام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية
ما هنا كونه في خصوص مكان ولا اثر لذلك لانه بحاذي وسط الصف وهو المطلوب
اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا
بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا
يشبه انتهى وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير
ان يقف في مكان اخر فحتى امكن تمييزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين فحينئذ
وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي
في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان

يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام
لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين انتهى معنى وحقيقة
اختلاف المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب
من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل
ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشتبه حال الامام
ام لا وسواء كان المحراب من المسجد ام لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان
قدماه خارجه لان العبرة للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته رواية
واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث
بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم وراسه
خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه
اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق
ويبقى الناس خلفه وعللوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا واطلقه
فشمل ما اذا كان الدكان قدر قامة الرجل او دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه
في البدائع لاطلاق النهي وقيده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه
وقال قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد
وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق
وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على
قدر الذراع انتهى فالحاصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية
واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام اسفل
فهو مكروه ايضا في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب
للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل وجواب
ظاهر الرواية اقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين
التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت
احدى العلتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل
الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله اولى وعلى ما ذكره
الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضي خان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال
وعليه عامة المشايخ انتهى وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في
الجمعة والعيدين فان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك
لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي وهو يدخل في حق الامام
ارادة تعليم المؤمنين اعمال الصلاة وفي حق الماموم ارادة تبليغ انتقالات الامام
عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي به قيل وهو رواية عن ابي حنيفة

المحراب في المسجد

انتهى قيد بالانفراد لانه لو كان بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه
جرت العادة في جوامع المسلمين في اغلب الامصار كذا في المحيط وذكر في البدائع
ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه
لان اهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال
يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان انتهى وفيه نظر لا يخفى
قوله ولبس ثوب فيه تصاوير لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره
التصاوير على الثوب صلى فيه او لم يصل انتهى وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام
النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصوير صورة الحيوان فانه قال قال اصحابنا
وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه
متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين
عنه صلى الله عليه وسلم اشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون يقال لهم احيوا
ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يمتهن او لغيره فصنعته حرام بكل حال لان فيه مضاهاة
لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب او بساط او درهم ودينار وفلس واناء وحائط وغيرها
انتهى فينبغي ان يكون حراما لا مكروها ان ثبت الاجماع او قطعية الدليل لتواتره قيد
بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا يكره لانه مستور بثيابه وكذا لو كان على خاتمه
كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يده تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها
مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين انتهى وهو يفيد ان
المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد انه لا يكره ان يصلي ومعه صرة او كيس
فيه دنانير او دراهم فيها صور صغار لاستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب الذي
فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها بالثوب الاخر والله
سبحانه اعلم قوله وان يكون فوق راسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث
الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي
المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبها بخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها
وقولهم ويكره التصاوير المراد التماثيل انتهى فالحاصل ان الصورة عام والتمثال
خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذي الروح لا يكره كالشجر لما سياتي والمراد بحذائه
يمينه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف ففي رواية الاصل لا تكره لانه لا يشبه
العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت
في موضع قيامه او جلوسه لا يكره لانه استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة
يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا يكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة
ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق راسه والذي يليه ما يكون عن
يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط او الستر وانما لم تكره

الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ او مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث
من ان الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة
لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استاذن جبريل عليه السلام على النبي
صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فان
كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤوسها او اقطعها وسائد او اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب
المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي
صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت يجلس عليهما زاد احمد
في مسنده ولقد رايته متكئا على احدهما وفيه صورة والسهوة كالصفة تكون بين البيت وقيل
بيت صغير كالخزانة والنمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي
عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع
من دخول الملائكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبه بعبادة الاصنام فممنوع
فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه
بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا اطلق الكراهة في
الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذي يصلى عليه معظم
فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس يصلى وتقدم على الجامع
الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت
قدميه لا تكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا باس ان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا
يسجد عليها ثم قال ذكر التمثال ان كان على وسادة او بساط لا باس باستعمالهما وان كان يكره
اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل
تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث
مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة
لا الحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الخلاء قوله الا ان تكون صغيرة
لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار
شبه العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدو للناظر على بعد
والكبيرة لا تبدو للناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم ابي
موسى ذبابتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه
وجد عليه اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان بخت نصر قيل له يولد مولود
يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت ام دانيال القته في غيضة
رجاء ان يسلم فقيض له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمراة منه ليتذكر نعمة الله
عليه ودفعه عمر الى ابي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور
صغار انتهى وفي الخلاصة من كتاب الكراهية رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل ملك

لا بأس به لصغرها انتهى قوله او مقطوع الراس اى سوا كان من الاصل او كان لها راس
ومحى وسوا كان القطع بخيط خيط على جميع الراس حتى لم يبق لها اثرا ويطليه بمغره
ونحوها او بنحته او بغسله وانما لم تكره لانها لا تعبد بدون الراس عادة ولما رواه احمد
عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال ايكم ينطلق الى المدينة
فلا يدع بها وثنا الا كسره ولا قبرا الا سواه ولا صورة الا لطخها انتهى واما قطع الراس عن
الجسد بخيط مع بقا الراس على حاله فلا ينفي الكراهة لان من الطيور ما هو مطوق فلا
يتحقق القطع بذلك ولهذا فسر في الهداية المقطوع بمحو الراس كذا في النهاية وقيد بالراس
لانه لا اعتبار بازالة الحاجبين او العينين لانها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار
بقطع اليدين او الرجلين وفي الخلاصة وكذا لو محى وجه الصورة فهو كقطع الراس
قوله او لغير ذي روح لما تقدم انه ليس بتمثال ولما في الصحيحين عن سعيد
ابن ابي الحسن قال جا رجل الى ابن عباس فقال اني رجل اصور هذه الصور
فافتني فيها فقال له ادن مني فدنى ثم قال له ادن مني فدنى حتى وضع يده
على راسه وقال انبيك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها
نفسا فيعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس
له انتهى ولا فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلما كافة الا مجاهدا فانه
كره المثمر وفي الخلاصة ولو راى صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها وفي
النهاية عن محمد في الاجير لتصوير تماثيل الرجال او ليزخرفها والاصباغ من المستاجر
قال لا اجر له لان عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصورا بالاصباغ غرم قيمته
انتهى قوله وعد الاي والتسبيح اي ويكره عد الايات من القران والتسبيح وكذا
السور لانه ليس من اعمال الصلاة اطلقه فشمل العد في الفرايض والنوافل جميعا
باتفاق اصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد
باليد لا باس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقال لا باس به فجزم عنهما
وعلل لهما بان المصلي يضطر الى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به
السنة في صلاة التسبيح وقال عليه السلام لنوح سالته عن التسبيح اعدده بالانامل
فانهن مسئولات مستنطقات يوم القيامة وقوله في الهداية قلنا يمكنه ان يعد ذلك
قبل الشروع انما ياتي هذا في الاي دون التسبيحات انتهى قالوا ومحل الاختلاف
هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سوا كان باصابعه او بخيط يمسكه اما
الغمز برؤس الاصابع او الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسد
اتفاقا وقيد بالاي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية
البيان وقيد بالصلاة لان العد خارج الصلاة لا يكره في الصحيح كما ذكره المصنف في

المستصفى لانه اسكن للقلب واجلب للنشاط ولما رواه ابو داود والترمذي و
النسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح الاسناد عن سعد بن ابي وقاص انه دخل
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على امراة وبين يديها نوى او حصى تسبح
به فقال اخبرك بما هو ايسر عليك من هذا او افضل فقال سبحان الله عدد
ما خلق في السما وسبحان الله عدد ما خلق في الارض وسبحان الله عدد ما بين
ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والله اكبر مثل ذلك ولا اله الا الله مثل
ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما ارشدها الى
ما هو ايسر وافضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث من ما يشهد
بانه لا باس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصا عدد الاذكار اذ لا تزيد السبحة على
مضمون هذا الحديث الا بضم النوى ونحوه في خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره
في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الاخيار وغيرهم
اللهم الا اذا ترتب ريا وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث ايضا يشهد لافضلية
هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر كثيرا ثم اعلم ان
العلامة الحلبي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها
تحريمية فانه قال والصحيح انه لا يباح العد اصلا لانه ليس من الكتاب فصل بين
الفرض والنفل وقد يصير العد عملا كثيرا فيوجب فساد الصلاة وما روي في الاحاديث
من قرا في الصلاة كذا كذا مرة قل هو الله احد وكذا كذا التسبيحة فتلك الاحاديث لم
تصححه بالثقات اما صلاة التسبيح فقد اوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها
ثواب عظيم ومنافع كثيرة فانه يقدر ان يحفظ بالقلب وان احتاج يعد بالانامل
حتى لا يصير عملا كثيرا ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه الا اعطيك
الا امنحك الا اخبرك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك
ذنبك اوله واخره قديمه وحديثه خطاه وعمده صغيره وكبيره سره وجهره عشر خصال
ان تصلي اربع ركعات تقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من
القراءة في اول ركعة فقل وانت قايم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وانت راكع عشرا ثم ترفع راسك من الركوع فتقولها عشرا ثم
تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع راسك من السجود فتقولها عشرا ثم
تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع راسك من السجود فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل
ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة فافعل فان
لم تفعل تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل
ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة رواه ابو داود وابن ماجة والطبراني

وقال فی اخره فلو کانت ذنوبك مثل زبد البحر او رمل عالج غفر الله لك قال
الحافظ عبد العظيم المنذری وقد روی هذا الحدیث من طرق کثیرة عن جماعة
من الصحابة وامثلها حدیث عکرمه هذا وقد صححه جماعة انتهی وذکر فخر الاسلام
فی شرح الجامع الصغیر قال مشایخنا ان احتاج المرء الی العد یعد اشارة لا افصاحا
ویعمل بقولهما فی المضطر انتهی قوله لا قتل الحیة والعقرب ای لا یکره قتلهما لحدیث
الصحیحین اقتلوا الاسودین فی الصلاة الحیة والعقرب وفی صحیح مسلم مرفوعا
امر علیه السلام بقتل الکلب العقور والحیة والعقرب فی الصلاة ایضا واقل مراتب
الامر الاباحة وفی شرح منیة المصلی ویستحب قتل العقرب بالنعل الیسری ان امکن
لحدیث ابی داود وکذلك ولا باس بقیاس الحیة علی العقرب فی هذا انتهی اطلقه فشمل
جمیع انواع الحیات وصححه فی الهدایة لاطلاق الحدیث وجمیع المواضع وفی المحیط
قالوا وینبغی ان لا یقتل الحیة البیضا التی تمشی مستویة لانها جان لقوله علیه السلام
اقتلوا ذا الطفیتین والابتر وایاکم والحیة البیضا فانها من الجان وقال الطحاوی
لا باس بقتل الکل لان النبی صلی الله علیه وسلم عهد مع الجن ان لا یدخلوا بیوت
امته وان دخلوا لم یظهروا لهم فاذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والاولی
هو الاعذار والانذار فیقال ارجع باذن الله فان ابی قتله انتهی یعنی الانذار
فی غیر الصلاة وفی النهایة معزیا الی صدر الاسلام الصحیح من الجواب ان یحتاط
فی قتل الحیات حتی لا یقتل جنیا فانهم یوذونه کثیرا بل اذا رای حیة وشك انه جنی
یقول له خلی طریق المسلمین ومر فان مرت ترکه فان واحدا من اخوانی هو اکبر سنا
منی قتل حیة کبیرة بسیف فی دار لنا فضربه الجن حتی جعلوه زمنا کان لا یتحرك
رجلاه قریبا من الشهر ثم عالجناه وداویناه بارضا الجن حتی ترکوه فزال ما به وهذا
مما عاینته بعینی انتهی واطلق فی القتل فشمل ما اذا کان بعمل کثیر قال السرخسی
وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فیه للمصلی فهو کالمشی بعد الحدث والاستقا
من البیر والتوضی انتهی وتعقبه فی النهایة بانه مخالف لما علیه عامة روایة شروح
الجامع الصغیر وروایة مبسوط شیخ الاسلام فانهم لم یبیحوا العمل الکثیر فی قتلها
انتهی وتعقبه ایضا فی فتح القدیر بانه یقتضی ان الاستقا غیر مفسد فی سبق الحدث
وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا تفصیل للرخصة بالنص فیستلزم مثله فی علاج المار اذا
کثر فانه ایضا ماموربه بالنص کما قدمناه لکن معتمدهم عندهم فیما هو حول به عن علاج
المار هو جوابنا فی قتل الحیة ثم الحق فیما یظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا یستلزم
بقا الصحة علی نهج ما قالوه من الفساد فی صلاة الخوف اذا قاتلوا فی الصلاة بل اثره
فی رفع الاثم بمباشرة المفسد فی الصلاة بعد ان کان حراما صحیح انتهی وفی النهایة معزیا
الی الجامع الصغیر البرهانی انما یباح قتلها فی الصلاة اذا مرت بین یدیه وخاف ان توذیه

توذیه والا فیکره وقیده بالحیة والعقرب لان فی قتل القملة والبرغوث اختلافا
قال فی الظهیریة فان اخذ قملة فی الصلاة کره له ان یقتلها لکن یدفنها تحت
الحصی وهو قول ابی حنیفة وروی عنه اذا اخذ قملة او برغوثا فقتله او دفنه
فقد اسا وعن محمد انه یقتلها وقتلها احب الی من دفنها وای ذلك فعل فلا باس به
وقال ابو یوسف یکره کلاهما فی الصلاة انتهی وذکر فی شرح منیة المصلی ان دفنهما
مکروه فی المسجد فی غیر الصلاة وان الحاصل انه یکره التعرض لکل منهما بالاخذ
فضلا عن القتل او الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذی فاما عند تعرضهما له بالاذی
فان کان خارج المسجد فلا باس حینئذ بالاخذ والقتل او الدفن بعد ان لا یکون ذلك
بعمل کثیر فانه کما روی عن ابن مسعود من دفنها روی عن انس انهم کانوا یقتلون القمل
والبراغیث فی الصلاة ولعل ابا حنیفة انما اختار الدفن علی القتل لما فیه من التزاهم
عن اصابة دمها لید القاتل او ثوبه فی هذه الحالة وان کان ذلك معفوا عنه وان
ابن مسعود فعل احسن الجایزین وان کان فی المسجد فلا باس بالقتل بالشرط المذکور
ولا یطرحها فی المسجد بطریق الدفن ولا غیره الا اذا غلب علی ظنه انه یظفر
بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصیل یحصل الجمع بین ما عن ابی حنیفة من انه
یدفنها فی الصلاة وبین ما عنه من انه لو دفنها فی المسجد فقد اسا انتهی قوله
والصلاة الی ظهر قاعد یتحدث ای لا تکره کذا فی الجامع الصغیر وفی روایة الحسن عن
ابی حنیفة یکره ان یصلی وقبله نیام او قوم یتحدثون لما اخرجه البزار عن ابن عباس
مرفوعا نهیت ان اصلی الی النیام والمحدثین واجیب بانه محمول فی النایمین علی ما اذا
خاف ظهور صوت منهم یضحکه ویخجل النایم اذا انتبه وفی المحدثین علی ما اذا کان
لهم اصوات یخاف منها التغلیط او شغل البال ونحن نقول بالکراهة فی هذا ثم یعارضه
الحدیث المذکور فی النایمین ویقدم علیه لقوته ما فی الصحیحین عن عایشة قالت کان
رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلی صلاة اللیل کلها وانا معترضة بینه وبین ٢
القبلة فاذا اراد ان یوتر ایقظنی فاوترت وانما قید بقوله یتحدث لیفید عدم الکراهة
للظهر من لا یتحدث بالاولی ولعله متفق علیه وقد کان یفعله ابن عمر اذا لم یجد
ساریة یقول لنافع ول لی ظهرك وافاد کلامهم هنا انه لا کراهة علی المتحدث ولهذا
نقل الشارح عن الصحابة رضی الله عنهم ان بعضهم کانوا یقرون القران وبعضهم یتذکرون
العلم والواعظ وبعضهم یصلون ولم ینههم النبی صلی الله علیه وسلم عن ذلك ولو
کان مکروها لنهاهم انتهی وقیده بالظهر لان الصلاة الی وجه احد مکروه کما فی الجامع
الصغیر قال فی المنیة والاستقبال الی المصلی مکروه سوا کان المصلی فی الصف الاول
او فی الصف الاخیر ولهذا قال فی الذخیرة یکره للامام ان یستقبل المصلی وان
کان بینهما صفوف وهذا هو ظاهر المذهب ذکره فی الفصل الرابع من کتاب الصلاة

والحاصل ان استقبال المصلى الى وجه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجه
المصلى مكروه فالكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبى وقد صرحوا بانه لو صلى الى
وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلى لم يكره قوله رحمه الله والى مصحف
او سيف معلق اى لا يكره ان يصلى وامامه مصحف او سيف سواء كان معلقا او بين
يديه اما المصحف فلان فى تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر
فانضمت هذه العبادة الى عبادة اخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان
معللا بانه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه للقراءة منه وليس
كلامنا فيه واما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبى صلى
الله عليه وسلم انه كان يصلى الى العنزة وهى سلاح قوله او شمع او سراج لانها لا يعبدان
والكراهة باعتبارها وانما يعبدها المجوس اذا كانت فى الكانون وفيها الجمر او فى
التنور فلا يكره التوجه اليها على غير ذلك الوجه وذكر فى غاية البيان اختلاف المشايخ
فى التوجه الى الشمع او السراج والمختار انه لا يكره انتهى وينبغى ان يكون عدم الكراهة
متفقا عليه فيما اذا كان الشمع على جانبيه كما هو المعتاد فى مصر المحروسة فى ليالى
رمضان للتراويح قال ابن قتيبة فى ادب الكاتب فى باب ما جاء فيه لغتان استعمل
الناس اضعفهما الشمع بالسكون والاوجه فتح الميم انتهى قوله وعلى بساط فيه تصاوير
ان لم يسجد عليها اى لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما فى الجامع الصغير وقدمنا مفهومه
وما فى الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات
فى الصلاة فمنها ان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به فى منية المصلى من
قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام
الا من عذر وان يرفع راسه او ينكسه فى الركوع وان يجهر بالتسمية والتامين وان لا
يضع يديه فى موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات فى الركوع والسجود وان ينقص
من ثلاث تسبيحات فى الركوع والسجود وان ياتى بالاذكار المشروعة فى الانتقالات بعد
تمام الانتقال وفيه خللان تركها فى موضعها وتحصيلها فى غير موضعها ذكره فى مواضع
متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة ان كانت موكدة قوية لا يبعد ان
يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير موكدة فتركها
ترك السنن المؤكدة مكروه كراهة تحريم
مكروه تنزيها كما فى هذه الاشياء وان كان ذلك الشئ مستحبا او مندوبا وليس بسنة
كما هو على اصطلاحنا فينبغى ان لا يكون تركه مكروها اصلا كما صرحوا به من انه يستحب
يوم الاضحى ان لا ياكل الا من اضحيته قالوا ولو اكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم
من ترك المستحب ثبوت كراهة الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيها مرجعه
الى خلاف الاولى ولا شك ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما فى الخلاصة والولوالجية
ولا ينبغى ان يقرأ فى كل ركعة اخر سورة على حدة فانه مكروه عند الاكثر وينبغى ان يقرأ

يقرأ فى الركعتين اخر سورة واحدة وهو افضل من السورة ان كان الاخر اكثر اية انتهى
وصحح قاضى خان فى شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها
الانتقال من اية من سورة الى اية اخرى من سورة اخرى او اية من هذه السورة بينهما
ايات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور او سورة واحدة فى ركعة واحدة مكروه وفى
الركعتين ان كان بينهما سورتان يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال
بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرأ
فى ركعة سورة وفى ركعة اخرى سورة فوق تلك السورة او فعل ذلك فى ركعة فهو مكروه
وان وقع هذا من غير قصد بان قرأ فى الركعة الاولى قل اعوذ برب الناس يقرأ فى
الركعة الثانية هذه السورة ايضا وهذا كله فى الفرائض اما فى النوافل فلا يكره كذا فى الخلاصة
ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة اخرى فلما قرأ اية او ايتين اراد ان يترك تلك السورة
ويفتتح التى ارادها يكره وكذا لو قرأ اقل من اية وان كان حرفا ومنها ان يصلى فى ثياب البذلة
والمهنة واحتج له فى الذخيرة بانه روى عن عمر رضى الله عنه راى رجلا فعل ذلك فقال
ارايت لو كنت ارسلتك الى بعض الناس كنت تمر فى ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله
احق ان تتزين له وروى البيهقى عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليلبس
ثوبيه فان الله احق من تزين له والظاهر انها تنزيهية وفسر ثياب البذلة فى شرح الوقاية
بما يلبسه فى بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبيا فى صلاته واما حمله
صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب فى الصلاة فاجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ
بقوله ان فى الصلاة لشغلا وقد اطال الكلام فيه العلامة الحلبى ومنها ان يضع فى
فيه دراهم او دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما فى
الخلاصة وغيرها ان يتم القراءة فى الركوع كما فى منية المصلى وفى موضع اخر ان يقرأ
فى غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده معتديا الا اذا لم يجد فرجة وكذا
يكره للمنفرد ان يقوم فى خلال الصفوف فيصلى فيخالفهم فى القيام والقعود ومنها
انه يكره الصلاة فى معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح
الكعبة وذكر فى الفتاوى اذا غسل موضعا فى الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا باس
به وكذا فى المقبرة اذا كان فيها موضع اعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه
يكره للامام ان يعجلهم عن اكمال السنة ومنها ويكره ان يمكث فى مكانه بعد ما سلم فى صلاة
بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام
ورد الا ثوكذا فى منية المصلى ومنها ان يدخل فى الصلاة وقد اخذه غائط او بول
وان كان الاهتمام شغله يقطعها وان مضى عليها اجزاه وقد اساء وكذا ان اخذه بعد الافتتاح
والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا هو يدافعه الاخبثان وحمل الشارح مدافعة

الريح كالاخبثين وان الحديث محمول على الكراهية ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت
بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلي لان الاداء مع الكراهية اولى من القضا ومنها ان
كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة او كمه والله سبحانه
اعلم فصل لما فرغ من بيان الكراهة في الصلاة شرع في بيانها خارجها
مما هو من توابعها قوله كره استقبال القبلة بالفرج في الخلا واستدبارها والخلا بالمد
بيت التغوط واما بالقصر فهو النبت والكراهية تحريمية لما اخرجه الستة عنه صلى الله
عليه وسلم اذا اتيتم الغايط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا
ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال وهو باطلاقه يتناول
الفضا والبنيان وفي فتح القدير ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف
بقدر ما يمكنه لما اخرجه الطبري مرفوعا من جلس يبول قبالة القبلة فذكر فتحرف
عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك
الصبي نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجليه في النوم وغيره الى القبلة او المصحف
او كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة انتهى قوله رحمه الله وغلق
باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان
يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية وقيل لا باس به اذا خيف على
متاع المسجد انتهى وهو احسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية
الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات
الصلاة اولا فلا او في بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في
الغلق لاهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون
متوليا انتهى وفي النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ الشد لها
كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القران فهذا امثله او فوقه لان المصحف ملك
لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد انتهى ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا
من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه او كراهتهم لذلك زاعمين الاختصاص
به دون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستي
او لا تدرس في مدرستي واعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول
المسجد خصوصا بسبب امر دنيوي وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة
فقد قال الله تعالى وان المساجد لله وما تلوناه من الاية السابقة فلا يجوز لاحد
مطلقا ان يمنع مومنا من عبادة ياتي بها في المسجد لان المسجد ما بني الا لها من صلاة
واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قران ولا يتعين مكان مخصوص لاحد
حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته
منه فقد قال الامام الزاهدي في فتاواه المسماه بالقنية معزيا الى فتاوى العصر له في

في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعي له ان يزعجه
وليس له ذلك عندنا انتهى ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قال في
القنية ايضا ليس لمدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان ادى ضمان
نقصان الجدار ان وقع فيه انتهى واعجب من ذلك ان بعض مدرسي الاروام يعتقد
في المسجد الذي له مدرس انه مدرسته وليس بمسجد حتى ينتهك حرمته بالمشي فيه
بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسياتي شروط المسجد ان شا الله تعالى
في كتاب الوقف قوله والوطي فوقه والبول والتخلي اي وكره الوطي فوق المسجد
وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتدا منه بمن تحته
ولا يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة
كراهة التحريم وصرح الشارح بان الوطي فيه حرام لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم
عاكفون في المساجد وذكر في فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الاية ظنية
الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف او للمسجد ومثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره
واجب بقوله تعالى ان طهرا بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود ولما اخرجه
المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراكم ورفع اصواتكم
وسل سيوفكم واقامة حدودكم وجمروها في الجمع واجعلوا على ابوابها المطاهر انتهى
واختلف المشايخ في كراهية اخراج الريح في المسجد واشار المصنف الى انه لا يجوز
ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فكذا ذكر العلامة قاسم في بعض
فتاويه ان قولهم ان الدهن المتنجس يجوز الاصطباح به يقيد بغير المساجد فانه
لا يجوز الاصطباح به في المسجد لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن اراد
ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا
عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الادب وكان ابراهيم النخعي
يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معهما افضل لحديث خلع النعال وعن علي رضي
الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضا انتعل باحدهما الى باب المسجد ثم يخلعه
وينتعل بالاخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال
والخفاف الطاهرة اقرب الى حسن الادب انتهى وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء
والمضمضة في المسجد الا ان يكون موضعا فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد في التجنيس
لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد الطريق انصرف وتوضا وان
لم يمكنه الخروج جلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد وضع ثوبه بين
يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضا بحيث لا ينجس المسجد ويحمل الماء على التقدير ثم
بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين
والردغة باسطوانة المسجد او بحايط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد

وان مسح بيردى المسجد او بقطعة حصير ملقاة فيه لا باس به لان حكمه ليس حكم المسجد
ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا الا ان الاولى ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد
فان كان مجموعا لا باس به وان كان التراب منبسطا يكره هو المختار واليه مال
ذهب ابو القاسم الصفار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة
في المسجد فلا باس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد
وكذا اذا مسح بحشيش مجتمع او حصير مخرق لا باس به لانه لا حرمة له لان الحرمة
للمسجد انتهى ويكون المسجد يصان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق
فيه ولا يلقى لا فوق البواري ولا تحتها للحديث المعروف ان المسجد لينزوي من
النخامة كما ينزوي الجلد من النار ويأخذ النخامة بكمه او بشيء من ثيابه فان اضطر
الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست من
المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلى بين بليتين يختار اهونهما فان لم يكن
فيها بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزح الماء النجس
من البير كره له ان يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين
وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه يشبه البيعة الا ان
يكون به نفع للمسجد كان يكون ذا نز واسطوانته لا تستقر فيغرس ليجذب عروق الاشجار
ذلك النز فحينئذ تجوز والا فلا وانما جوز مشايخنا في المسجد الجامع بخارى لما
فيه من الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بيرا ما لانه يخل حرمة المسجد فانه يدخل الجنب
والحايض وان حفر فهو ضامن لما حفر الا ان ما كان قديما يترك كبير زمزم في
المسجد الحرام ولا باس برمي عش الخفاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من ذرقها
وقالوا لا يجوز ان يعمل فيه الصنايع لانه مخلص لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة
غير انهم قالوا في الخياط اذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا باس
به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر يكره
وان كان بغير اجر لا يكره قال في فتح القدير هذا اذا كتب العلم والقران لانه في
عبادة اما هؤلاء المكتبون الذين هم يجتمع عندهم الصبيان واللفظ فله لو لم يكن لغط
لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم
الصبيان القران كالكاتب ان كان لاجر لا وحسبة لا باس به انتهى وفي الخلاصة رجل
يمر في المسجد ويتخذه طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبعذر يجوز ثم اذا جاز يصلي
كل يوم تحية المسجد مرة انتهى وفي القنية يعتاد المرور في الجامع يأثم ويفسق ولو دخل
المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلي
ثم يتخير في الخروج وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعداما لما جنى ويكره
تخصيص مكان في المسجد لنفسه لانه يخل بالخشوع اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام

اتخاذ المكان في المسجد يكره

الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم الجوامع ثم مساجد الحال ثم مساجد
الشوارع فانها اخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها احد اذا لم يكن لها امام معلوم ومؤذن
ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم اهل المحلة المسجد
وضربوا فيه حايطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنهم واحد لا باس به والاولى ان
يكون لكل مؤذن طايفة وكما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين
فلهم ان يجعلوا المسجدين واحدا لاقامة الجماعة اما للتدريس او للتذكير فلا لانه
ما بني له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم في دكان في فنا المسجد عند ابي حنيفة وعندهما
يجوز اذا لم يضر بالعامة انتهى ما في القنية ولا يخفى ان المسجد الجامع تدبيره وعمارته
واصلاحه للامام او نايبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللامام او نايبه ان يجعل

لا يجوز التعليم في دكان

الامام مسجدين بضرب حايط ونحوه كما لا يخفى كما لاهل المحلة ولا باس بذكر احكام تحية
المسجد فنقول هي على حذف مضاف اي تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب
الى الله تعالى لا الى المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فانما يحيي الملك لا بيته كذا
ذكره العلامة الحلبي وقد حكى الاجماع على سنيتها غير ان اصحابنا يكرهونها في الاوقات
المكروهة تقديما لعموم الحاظر على عموم المبيح وقدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل
يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها لا تسقط بالجلوس عند اصحابنا
فانه قال في الحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى تحية المسجد
عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد
وحرمته ففي اي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك انتهى وفي الظهيرية ثم اختلفوا

تحية المسجد

في صلاة التحية انه يجلس ثم يقوم ويصلي ويصلي قبل ان يجلس قال بعضهم يجلس
ثم يقوم وعامة العلماء قالوا يصلي كما يدخل المسجد انتهى قلت ويشهد لقول العامة وهو
الصحيح كما في القنية ما في الصحيحين عن ابي قتادة الانصاري قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وانما قلنا بعدم
سقوطها بالجلوس لما اخرجه ابن حبان في صحيحه عن ابي ذر قال دخلت المسجد فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا ابا ذر ان للمسجد تحية وان تحيته
ركعتان فقم فاركعهما فقمت فركعتهما انتهى وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله
فرضا او سنة فانها تقوم مقام التحية بلا نية كما في البدايع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض
فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح عندهما وعند محمد لا يكون داخلا في الصلاة فانهم
قالوا لو نوى الدخول في الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند ابي يوسف وهو رواية
عن ابي حنيفة وعند محمد لا يكون داخلا وصرح في الظهيرية بكراهة الحديث اي كلام
الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح القدير الكلام المباح فيه مكروه
ياكل الحسنات وينبغي تقييده بما في الظهيرية اما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا واما

النوم فى المسجد فاختلف المشايخ فيه وفى التجنيس الاشبه بما تقدم من المسايل انه يكره
لانه ما اعد كذلك وانما بنى لاقامة الصلاة واما الجلوس فى المسجد للمصيبة فكروه
لانه لم يبن له وعن الفقيه ابى الليث انه لا باس به لان النبى صلى الله عليه وسلم
حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس فى المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتى
به انه لا يلازم عزيمه فى المسجد لان المسجد بنى لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس فى المسجد
لغير الصلاة ولا باس به للقضا كالتدريس والفتوى انتهى وسياتى ان شا الله تعالى
بقية احكام المسجد فى الوقف والكراهية والجنايات ومسئلة الذهاب الى الاقدم
او الى مسجد حيه او الى من كان امامه اصلح مذكورة فى الخلاصة وغيرها بتفاريعها
قوله او فوق بيت فيه مسجد اى لا يكره ما ذكر فى بيت او فوقه فى ذلك البيت مسجد
وهو مكان فى البيت اعد للصلاة فانه لم ياخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا
كان او امراة ان يتخذ فى داره مكانا خاليا لصلاته وبه امر النبى صلى الله عليه وسلم
اصحابه واختلفوا فى مصلى الجنازة والعيد فصحح فى المحيط فى مصلى الجنايز انه ليس
له حكم المسجد اصلا وصحح فى مصلى العيد كذلك الا فى حق جواز الاقتدا وان انفصل
الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد انتهى وظاهر ما فى النهاية
انه يجوز الوطى والبول والتخلى فى مصلى الجنايز والعيد ولا يخفى ما فيه فانه الباني لم يعده
لذلك فينبغى ان لا يجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فايدته
فى بقية الاحكام التى ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والحايض قوله ولا نقشه
بالجص وماء الذهب اى ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور فى الجامع الصغير بلفظ لا باس
وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته
وقد مدح فاعلها بقوله انما يعمر مساجد الله واصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا
استحباب لان مسجد رسول الله كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان
كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناه وبسط فيه الحصا كما هو اليوم كذلك ومحل
الاختلاف فى غير نقش المحراب اما نقشه فهو مكروه لانه يلهى المصلى كما فى فتح القدير
وغيره قال المصنف فى الكافى وهذا اذا فعل من مال نفسه اما المتولى فانما يفعل
من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من تضييع المال
فان اجتمعت اموال المسجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا باس به حينئذ انتهى وصحح
فى الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقا موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا
لم يكن الواقف فعل مثل ذلك اما ان كان كذلك فله البياض لقولهم فى عمارة الوقف
انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقا اذ لو قصد به احكام البنا فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد
اذا نقش غيره موجب للضمان الا اذا كان مكانا معدا للاشتغال تزيد الاجرة به فلا
باس به واراد وا من المسجد داخله لقول صاحب النهاية ولا فى تزيينه ترغيب الناس فى

المسجد بنى لذكر الله

من اشراط الساعة تزيين المساجد

فى الاعتكاف والجلوس فى المسجد لانتظار الصلاة وذلك حسن انتهى فيفيد ان تزيين
خارجه مكروه واما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز للمتولى فعله لعدم الفايدة فيه
خصوصا اذا قصد به حرمان ارباب الوظايف كما شاهدناه فى زماننا من دهنهم الحيطان
الخارجة وسياتى ان شا الله تعالى باتم من هذا فى كتاب الوقف وفى النهاية وليس بمستحسن
كتابة القران على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطا وفى جمع النسفى
مصلى وبساط فيه اسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله فى شى وكذا لو كان عليه الملك
لا غير او الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير
فالواجب ان يوضع فى اعلا موضع لا يوضع فوقه شى وكذا يكره كتابة الرقاع والصاقها
بالابواب لما فيه من الاهانة انتهى

باب الوتر والنوافل

لا خفا
فى حسن تاخيرهما عن الفرايض والوتر فى اللغة خلاف الشفع واوتر صلى الوتر كذا فى
المغرب وهو فى الشرع صلاة مخصوصة وهى ثلاث ركعات بعد العشا والنفل فى اللغة
الزيادة وفى الشريعة زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا ووجوه اشتقاقه يدل على الزيادة
ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد الصلبى وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة
على اصل المال قوله رحمه الله الوتر واجب وهو اخر اقوال ابى حنيفة وهو الصحيح كذا
فى المحيط والاصح كما فى الخانية وهو الظاهر من مذهبه كذا فى المبسوط وروى عنه انه
فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينها بانه فرض عملا واجب اعتقادا سنة ثبوتا ودليلا
واما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة موكدة اكد من ساير السنن الموقتة
كما فى البدايع لظهور اثر السنن فيه حيث لا يوذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب
فنفيناه واما استدلال لهم فى الهداية لهما بانه لا يكفر جاحده لا يفيد اذ انتفاء اللازم لا
يستلزم انتفاء الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا اعم فان عدم الاكفار بالجحد
لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض واما الامام فثبت عنده
دليل الوجوب وهو الحديث واحسن ما يعين منه ما رواه ابو داود مرفوعا الوتر
حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا الوتر حق فمن لم يوتر فليس
منا ورواه الحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا اوتروا قبل ان تصبحوا والامر
للوجوب واما ما فى الصحيحين من انه عليه السلام اوتر على بعيره فواقعة حال
لا عموم لها فيجوز كونه كان لعذر والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر
الطين والمرض ونحوه او انه كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس
بل متاخر وقد روى انه عليه السلام كان يترك الوتر واما حديث الاعرابى حين قال له
هل على غيرها اى الصلوات الخمس وقال له النبى صلى الله عليه وسلم لا الا ان
تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووى فى شرح مسلم لانه كان فى اول
الاسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فاجاب بالزكاة فقال

اى بعد وجوب الصلوات الخمس

هل على غيرها فقال لا كما ذكر في الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله
فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم من القول بالوجوب الزيادة على الفرائض
الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكر في البدائع حكاية هي ان يوسف بن خالد
السمتي كان من اعيان فقهاء البصرة فسأل ابا حنيفة عنه فقال انه واجب فقال له كفرت
يا ابا حنيفة ظنا منه ان يقول انه فريضة فقال ابو حنيفة أيهولني اكفارك اياي وانا اعرف
الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه
وجلس عنده للتعلم انتهى وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على
راحلته من غير عذر لانه عنده الوتر واجب واداء الواجبات والفرائض على الراحلة من
غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان
يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر ينزل على الارض انتهى فافاد
انه لا يجوز قاعدا وراكبا من غير عذر باتفاق ابي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية
بانه يجب قضاؤه اذا فاته بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط بقوله اما عنده
فلانه واجب واما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر او نسيه فليصله اذا
ذكره انتهى وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما وروي عنهما
عدمه وسيأتي انه لا يصلى خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا ان لا فرق بين قوله بوجوبه
وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام فان السنة الموكدة بمنزلة الواجب الا في فساد
الصبح بتذكره وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس
عند ابي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لانه
واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لا لانه سنة عندهما
انتهى لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضاء محل
النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولوالجية والتجنيس وغيرها
اهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم وان لم يمتنعوا قاتلهم وان
امتنعوا عن اداء السنن فجواب ائمة بخارى ان الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك
الفرائض لما روي عن عبد الله بن المبارك انه قال لو ان اهل بلدة انكروا سنة
السواك نقاتلهم كما نقاتل المرتدين انتهى وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان
يؤدبهم الامام وعلى ترك السنن يقاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن
راها حقا فان لم يرها حقا يكفر وذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان
واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر
العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة في العمل كتعيين الفاتحة حتى وجب
سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلاة انتهى وفي البدائع ان وجوبه لا يختص بالبعض
دون البعض بل يعم الناس اجمع من الحر والعبد والذكر والانثى بعد ان كان اهلا

اهلا للوجوب لعموم الدلائل قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة اي الوتر لما رواه الحاكم
وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في
الركعتين من الوتر فقال كان عمر افقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير انتهى ونقله
الطحاوي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واما قوله صلى الله عليه وسلم
صلاة الليل مثنى مثنى فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس فيه
دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستأنفة ليحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلا من
ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرايح
الواردة وقد روى الامام ابو حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسبح
اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد وما وقع
في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين انكرها الامام احمد وابن معين ولم يخترها اكثر
اهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز
اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه ابو بكر الرازي ويصلي معه بقية
الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف
واشترط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح فيفيد
لصحته اذا لم يفصله اتفاقا ويخالفه ما ذكر في الارشاد من انه لا يجوز الاقتداء في الوتر
بالشافعي باجماع اصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل او
وصل فكذا قال الشارح بعده والاول اصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل
لا مطلقا معللا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي انتهى ومراده من الاول هو
قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في
السراج الوهاج ان الاقتداء في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند
الشافعي وواجب عندنا وما نقله اصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في
الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم يختلف بينهما فا
اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكله في فتح القدير
بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتادى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى
هذا ينبغي ان لا يجوز اقتداء الحنفي بالشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر
لانه بنية اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتادى الواجب بنية النفل وحينئذ
فالاقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدي نعم يمكن ان يقال لو لم يخطر بخاطره
عند النية صفة من السنة او غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسئلة
التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد ان كان المتقرر
في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للتامل انتهى وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف

تصحيح الزيلعي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في
التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب
ظني ثبت بالسنة فلا يلزمه اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته
تعيين وجوبه بل تعيين كونه وترا بل صرح في المحيط والبدايع بانه ينوي صلاة الوتر
والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بانه لا ينوي في
الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتدا
بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على راس الركعتين وعدمها ان سلم والله الموفق للصواب
ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسألة التجنيس يقتضي الى اخره غفلة
عن ما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى بالوتر ممن يراه
سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة او تطوعا جاز الاقتدا
بمنزلة من صلى الظهر خلف اخر وهو يرى ان الركوع سنة او تطوع وان كان افتتح
الوتر بنية الوتر او نية السنة لا يصح الاقتدا لانه يصير اقتدا المفترض بالمتنفل كذا
ذكره الامام الرستغفني هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب
انه لا يلزمه تعيين الوجوب لا ان المراد منعه من ان ينوي وجوبه لانه لا يخلو
اما ان يكون حنفيا او غيره فان كان حنفيا فينبغي ان ينويه ليطابق اعتقاده وان
كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفا الوصف لا يوجب انتفا الاصل
فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة قوله وقنت
في ثالثه قبل الركوع ابدا لما اخرجه النسائي عن ابي بن كعب انه عليه السلام كان يقنت
قبل الركوع وما في حديث انس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان
ذلك كان شهرا فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الاحول سالت انسا عن القنوت
في الصلاة قال نعم قلت اكان قبل الركوع او بعده قال قبله قلت فان فلانا اخبرني
عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد
الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة واما ما رواه ابو
داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على ابي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين
ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر
الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان
لان القنوت فيه يحتمل ان يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعا
وترجح الاول لتخصيص النصف الاخير لزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه
والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صفته ومحل ادايه ومقداره ودعايه وحكمه
اذا فات اما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو
مذهب ابي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم

للحسن حين ساله علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكن تعقبه
في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث
وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة اعم من المقرونة
به احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والا لوجبت هذه الكلمات عينا
او كانت اولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعا المعروف اللهم انا نستعينك كما
سياتي انتهى فيشمل الادا والقضا فلذا قالوا لو اوصى بقضا الصلوات والاوتار يقنت في
الاوتار احتياطا وعلله الولوالجي في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت
وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت يكون في التطوع والقنوت في التطوع لا يضر انتهى وهو
يقتضي ان قضاه ليس لكونه لزمه حقيقة بل احتياطا وليس هو لمستحب قال في مآل
الفتاوى ولو لم يفته شي من الصلوات واحب ان يقضي جميع الصلوات التي صلاها منذ ادرك
لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى ورد النهي عنه صلى الله عليه
وسلم وما حكي عن ابي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صح النقل نقول كان يصلي المغرب
والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وفي التجنيس شك في الوتر وهو في حالة
القيام انه في الثانية ام في الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد
ويقوم فيضيف اليها ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار وفرق بين هذا وبين المسبوق
بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام
حيث لا يقنت في الركعة الاخيرة اذا قام الى القضا في قولهم جميعا والفرق ان تكرار
القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا احدهما في موضعه والاخر ليس في موضعه
مجاز فاما المسبوق فهو مامور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا له فلو اتى بالثاني
كان ذلك تكرارا للقنوت في موضعه انتهى وفي المحيط معزيا الى الاجناس لو شك انه
في الاولى او في الثانية او في الثالثة فانه يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم
فيصلي ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول اخر لا يقنت في الكل اصلا لان
القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة اسهل من الاتيان بالبدعة والاول
اصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة ياتي به احتياطا انتهى وفي
الذخيرة ان قنت في الاولى او في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة لانه لا يتكرر في الصلاة
الواحدة انتهى وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله
كما قدمناه فمع اليقين بكونه في غير محله اولى ان يعيده كما لو قعد بعد الاولى ساهيا
لا يمنعه ان يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القايل
بانه لا يقنت في الكل اصلا كما لا يخفى واما الثاني فقد ذكرناه واما مقداره فقد ذكر
الكرخي ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السما انشقت وكذا ذكر في الاصل
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا في القنوت اللهم انا نستعينك

اللهم اهدنا وكلاهما على مقدار هذه السورة وروي انه عليه السلام كان لا يطول
في دعا القنوت كذا في البدايع واما دعاوه فليس فيه دعا موقت كذا ذكر الكرخي
في كتاب الصلاة لانه روي عن الصحابة ادعية مختلفة في حال القنوت ولان
الموقت من الدعا يذهب بالرقة كما روي عن محمد فيبعد عن الاجابة ولانه لا يوقت
في القراءة لشي من الصلوات ففي دعا القنوت اولى وقال بعض مشايخنا المراد من
قوله ليس فيه دعا موقت ما سوى اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فالاولى
ان يقراه ولو قرا غيره جاز ولو قرا معه غيره كان حسنا والاولى ان يقرا بعده ما علمه
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن
هديت الى اخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعا موقت لان الامام
ربما يكون جاهلا فياتي بدعا يشبه كلام الناس فتفسد صلاته وما روي عن محمد
من ان التوقيت في الدعا يذهب برقة القلب محمول على ادعية المناسك دون الصلاة
كذا في البدايع ورجح في منية المصلي قول الطايفة الثانية لما ذكروا تبركا بالماثور
الوارد به الاخبار وتوارثه الخلف عن السلف في ساير الاعصار انتهى لكن ذكر الاسبيجابي
ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم ان الدعا المشهور عند الحنفية اللهم انا نستعينك
ونستغفرك ونومن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا
نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك
نسعى ونحفد نرجوا رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في
المقدمة الغزنوية ان عذابك الجد ولم يذكره في الحاوي القدسي الا انه اسقط
الواو من نخلع والظاهر ثبوتهما اما اثبات الجد ففي مراسيل ابي داود واما اثبات
الواو في ونخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع ما ذكره الشمني في شرح
النقاية انه لا يقول الجد واتفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في ملحق
وصحح الاسبيجابي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على انه صواب
واما نحفد فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالدال المهملة من الحفد بمعنى السرعة ويجوز
ضم النون يقال حفد بمعنى اسرع واحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في فعل
وافعل وصرح قاضي خان في فتاواه بانه لو قراها بالذال المعجمة بطلت صلاته
ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا في حقيقة القنوت الذي
هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المودني القنوت طول القيام دون الدعا
وعن ابن عمر ولا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى امن هو
قانت اناء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعا دون القيام
انتهى وينبغي تصحيحه ومن لا يحسن القنوت بالعربية او لا يحفظه فيه ثلاثة اقوال
مختارة فقيل يقول يا رب ثلاث مرات ثم يركع وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل

وقيل اللهم اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار والظاهر ان
الاختلاف في الافضلية لا في الجواز وان الاخير افضل لشموله وان التقييد بمن
لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعا المعروف ان يقتصر على واحد
مما ذكر لما علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته واما حكمه اذا فات محله فنقول اذا
نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر فان كان بعد رفع الراس من الركوع لا يعود وسقط عنه
القنوت وان تذكره في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدايع وصححه في الخانية
وعن ابي يوسف انه يعود الى القنوت لشبهه بالقران كما لو ترك الفاتحة او السورة
فتذكرها في الركوع او بعد رفع الراس منه فانه يعود وينتقض ركوعه والفرق على
ظاهر الرواية ان نقض الركوع في المقيس عليه لاكماله لانه يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة
لكونه لا يعتبر بدون القراءة اصلا وفي المقيس ليس نقضه لاكماله لانه لا قنوت في ساير
الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدايع
فان عاد الى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لان ركوعه قايم لم يرتفض
بخلاف المقيس عليه لان بعوده صارت قراءة الكل فرضا والترتيب بين القراءة والركوع
فرض فارتفض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وادرك رجل في الركوع الثاني كان
مدركا لتلك الركعة وانما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد اذا تذكرها في
حال الركوع حيث يكبر فيه لانه لم يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى
الى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع واما تكبيرات العيد فلم تختص بمحض
القيام لان تكبيرة الركوع يوتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد باجماع
الصحابة فاذا جاز اداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز اداء الباقي مع
قيام العذر بالاولى ولم يقيد المصنف القنوت بالمخافتة للاختلاف فيه قال في الذخيرة
استحسنوا الجهر في بلاد العجم للامام ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثنا حين قدم عليه
وفد العراق ونص في الهداية على ان المختار المخافتة وفي المحيط على انه الاصح وفي البدايع
واختار مشايخنا بما وراء النهر الاخفا في دعا القنوت في حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى
ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعا الخفي وهو مروي
في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بان ان يكون القوم لا يعلمونه فالافضل للامام الجهر
ليتعلموا والا فالاخفا افضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار ان يكون دون جهر
القراءة كما في منية المصلي قوله وقرا في كل ركعة منها فاتحة الكتاب وسورة بيان للمخالفة
للفرايض فيقرا في كل ركعة منه حتما ونقل في النهاية انه بالاجماع وفي التجنيس لو ترك
القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعا انتهى اما عندهما فلانه نفل وفي النفل
تجب القراءة في الكل وكذا على قول ابي حنيفة لان الوتر عنده واجب يحتمل انه نفل ولكن
ترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وكذا

قد مناه من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا فى الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى
وفى الثانية قل يا ايها الكافرون وفى الثالثة قل هو الله احد فالحاصل ان قراة اية
فى كل ركعة منه فرض وتعيين الفاتحة مع قراة ثلاث ايات فى كل ركعة واجب والسور
الثلاث فيه سنة لكن ذكر فى النهاية انه لا ينبغى ان يقرا سورة متعينة على الدوام لان
الفرض هو مطلق القراة بقوله تعالى فاقروا ما تيسر من القران والتعيين على الدوام يفضى
الى ان يعتقد بعض الناس انه واجب وانه لا يجوز لكن لو قراها ورد به الاثار احيانا
يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا انتهى وقد يقال انهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطا
فى القراة فينبغى ان لا يقضى فى الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا
لجهة النفلية لان النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل
فى حق القراة الا انه يشبه المغرب من حيث انه لو استتم قايما فى الثالثة قبل القعود ثم
تذكر لا يعود لانها صلاة واحدة وفى النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة انتهى
وفى المجتبى ولا تجب القعدة الاولى فى الوتر وفى الامتحان صلى الوتر ولم يقعد فى الثانية
ناسيا ثم تذكر فى الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه انتهى ولا يخفى ما فيه لان القعدة
الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفى
النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعا اربعة دعا رغبة ودعا رهبة ودعا
تضرع ودعا خفية ففى دعا الرغبة يجعل بطون كفيه الى السما وفى دعا الرهبة يجعل
ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشى وفى دعا التضرع يعقد الخنصر والبنصر بالابهام
والوسطى ويشير بالسبابة ودعا الخفية ما يفعله المرء فى نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة
على النبى صلى الله عليه وسلم فى القنوت واختار للاختلاف فيها الفقيه ابو الليث
ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم ان القنوت دعا والاولى فى الدعا ان
يكون مشتملا عليها وذهب ابو القاسم الصفار الى انه لا يصلى فيه لانه ليس موضعها وشى
عليه فى الخلاصة والحق هو الاول لما رواه النسائى باسناد حسن ان فى حديث القنوت
وصلى الله على النبى ولما رواه الطبرانى عن على كل دعا محجوب حتى يصلى على محمد
وفى الواقعات ويستحب لكل دعا ان تكون فيه الصلاة على النبى اللهم صلى على
محمد وعلى ال محمد انتهى وهو يقتضى انه يصلى عليه فى القنوت بهذه الصيغة وهو
الاولى ومن الغريب ما فى المجتبى لو صلى على النبى صلى الله عليه وسلم فى القنوت
لا يصلى فى القعدة الاخيرة وكذا لو صلى عليه فى القعدة الاولى سهوا لا يصلى عليه
فى القعدة الاخيرة ولا يصلى فى القنوت انتهى قوله ولا يقنت فى غيره اى فى غير
الوتر لما رواه الامام ابو حنيفة عن ابن مسعود رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لم يقنت فى الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت فى
ذلك الشهر يدعوا على ناس من المشركين وكذا فى الصحيحين انه عليه السلام قنت شهرا

شهرا يدعوا على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق بن الهمام هنا فى الكلام مع الشافعى
كما هو دابه ولسنا بصدده وفى شرح النقاية معزيا الى الغاية وان نزل بالمسلمين نازلة
قنت الامام فى صلاة الجهر وهو قول الثورى واحمد وقال جمهور اهل الحديث القنوت
عند النوازل مشروع فى الصلوات كلها انتهى قوله ويتبع المؤتم قانت الوتر وقال محمد لا
ياتى به المأموم بل يؤمن لان للقنوت شبهة القران لاختلاف الصحابة فى قوله اللهم انا
نستعينك انه من القران اولا فاورث شبهة وهو لا يقرا حقيقة القران فكذا ماله شبهته
والمختار ما فى الكتاب كما فى المحيط وغيره وصححوه لانه دعا حقيقة كساير الادعية والثنا
والتشهد والتسبيحات وظاهر المذهب انه لا يكره قراته للجنب لانه ليس بقران وعليه الفتوى
كما فى الولوالجية قوله لا الفجر اى لا يتبع المؤتم الامام القانت فى صلاة الفجر هذا عند ابى
حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتابعه لانه تبع للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ
فصار كما لو كبر خمسا فى الجنازة حيث لا يتابعه فى الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقيل يقعد
تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعى بدليل مشاركة الامام فى القراة واذا قعد فقد
المشاركة ولا يقال كيف يقعد تحقيقا للمخالفة وهى مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من
الاركان او الشرايط مفسدة لا فى غيرها قال فى الهداية والاظهر وقوفه ساكتا وصححه قاضى
خان وغيره لان فعل الامام مشروع وغيره فما كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع
لا يتبعه كذا فى العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الراس من الركوع ليس بمشروع
فلا يتابعه فيه قال فى الهداية ودلت المسئلة على جواز الاقتدا بالشفعوية واذا علم المقتدى
منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزيه انتهى ووجه دلالتها انه لو لم يصح الاقتدا
به لم يصح اختلاف علمائنا فى انه يسكت او يتابعه ووقع فى بعض نسخها بالشافعية وهو
الصواب لما عرف من وجوب حذف يا النسب اذا نسب الى ما هى فيه ووضع اليا الثانية
مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج فاليا
المشددة فيه يا النسبة لا اخر الكلمة ككرسى وذكر فى النهاية بنو شافع من بنى المطلب بن عبد
مناف منهم الامام الشافعى الفقيه رحمه الله ومن قال فى النسبة الشفعوى فهو عامى وحقه
ان يقال بالشافعى المذهب فحاصله ان صاحب الهداية جوز الاقتدا بالشافعى بشرط ان
لا يعلم المقتدى منه ما يمنع صحة صلاته فى راى المقتدى كالفصد ونحوه وعد مواضع عدم
صحة الاقتدا به فى العناية وغاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضا من الفصد والخارج من غير
السبيلين وكما اذا كان شاكا فى ايمانه بقوله انا مومن ان شا الله او متوضيا من القلتين
او يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع او لم يغسل ثوبه من المنى ولم يفركه
او انحرف عن القبلة الى اليسار او صلى الوتر بتسليمتين او اقتصر على ركعة او لم يوتر اصلا
او قهقه فى الصلاة ولم يتوضا او صلى فرض الوقت مرة ثم ام القوم فيه زاد فى النهاية
وان لا يراعى الترتيب فى الفوايت وان لا يمسح ربع راسه وزاد قاضى خان وان يكون متعصبا

يشعر على سهو

والكل ظاهر ما عدا خمسة اشيا الاول مسئلة التوضى من القلتين فانه صحيح عندنا
وان لم يقع فى الماء نجاسة ولم يختلط بمستعمل مساوله او اكثر فلا بد ان يقيد قولهم
بالقلتين المتنجس ماوهما والمستعمل بالشرط المذكور لا مطلقا الثانى مسئلة رفع اليدين
من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس منه رواية
شاذة رواه مكحول النسفى عن ابى حنيفة وليست بصحيحة رواية ودراية لان المختار
فى العمل الكثير المفسد لها ما لو راه شخص من بعيد ظنه ليس فى الصلاة لا ما يقام
باليدين ولان وضع هذه المسئلة يدل على جواز الاقتدا بالشافعى وبقاه الى وقت
القنوت حتى اختلفوا هل يتابعه فيه او لا كما فى الهداية مع وجود رفع اليدين فى
الركعات الثلاث الثانى ان الفساد عند الركوع لا يقتضى عدم صحة الاقتدا من الابتدا
مع ان عروض البطلان غير مقطوع به حتى يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جايز
الترك عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن القبلة الى اليسار لان الانحراف
المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغارب كما نقله فى فتح القدير فى استقبال القبلة
والشافعية لا ينحرفون هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو لتعصب لان التعصب
على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر والفسق لا يمنع صحة الاقتدا والظاهر
من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه فى الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس
مسئلة الاستثنا فى الايمان فاعلم ان عباراتهم قد اختلفت فى هذه المسئلة فذهب
طايفة من الحنفية الى تكفير من قال انا مومن ان شا الله ولم يقيد بان يكون شاكا
فى ايمانه ومنهم الاتقانى فى غاية البيان وصرح فى روضة العلما بان قوله ان شا الله
يرفع ايمانه فيبقى بلا ايمان فلا يجوز الاقتدا وذكر فى الفتاوى الظهيرية من المواعظ
ان معاذ بن جبل سئل عمن يستثنى فى الايمان فقال ان الله تبارك وتعالى ذكر
فى كتابه ثلاثة اصناف قال تعالى اولئك هم المومنون حقا وقال فى موضع اخر اولئك
هم الكافرون حقا وقال فى موضع اخر مذبذبين بين ذلك لا الى هولاء ولا الى هولاء
فمن قال بالاستثنا فى الايمان فهو من جملة المذبذبين انتهى وفى الخلاصة والبزازية
من كتاب النكاح عن الامام ابى بكر محمد بن الفضل من قال انا مومن ان شا الله فهو كافر
لا تجوز المناكحة معه قال الشيخ ابو حفص فى فوايده لا ينبغى للحنفى ان يزوج بنته من شفعوى
المذهب وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن تتزوج بنتهم زاد فى البزازية تنزيلا لهم منزلة
اهل الكتاب انتهى وذهب طايفة الى تكفير من شك منهم فى ايمانه بقوله انا مومن ان شا
الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك فى ايمانه وقول الطايفة الاولى غلط
لانه لا خلاف بين العلما فى انه لا يقال انا مومن ان شا الله للشك فى ثبوته للحال بل ثبوته
فى الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام فى المسايرة وانما محل الاختلاف فى جواز
لقصد ايمان الموافاة فذهب ابو حنيفة واصحابه الى منعه وعليه الاكثرون واجازه كثير

كثير من العلما منهم الشافعى واصحابه لان بقاه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم
ولما كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم فى ربطه بالمشية وهو امر مستقبل
فالاستثنا فيه اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشى انى فاعل ذلك غدا الا ان يشا الله وقال
ايمة الحنفية لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان به فى الحال مع اقتران كلمة الاستثنا
به كان تركه ابعد عن التهمة فكان تركه واجبا واما من علم قصده فزعا لاعتقاد النفس التردد لكثرة
اشعارها بتردده فى ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده اخر
الحياة الاعتياد خصوصا والشيطان منقطع مجرد نفسه بسببك لا شغل له سواك فيجب تركه
المودى الى هذه المفسدة انتهى فالحاصل انه لا فايدة فى هذا الشرط وهو قول الطايفة الثانية
ان لا يكون شاكا فى ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه واما التكفير بمطلق الاستثنا فقد علمت غلطه
وافحش سيات اعمالنا خصوصا قد نقل الامام السبكى فى رسالة الفها فى هذه المسئلة ان القول
بدخول الاستثنا فى الايمان هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية
والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثورى انتهى
فالقول بتكفير هولاء من اقبح الاشيا ثم اعلم انه قد صرح فى النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتدا
بالشافعى اذا لم يعلم حاله حتى صرح فى النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم
غاب عنه ثم راه يصلى فالصحيح جواز الاقتدا به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتدا
بالشافعى على ثلاثة اقسام الاول ان يعلم منه الاحتياط فى مذهب الحنفى فلا كراهة
فى الاقتدا الثانى ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط ان يعلم منه
عدمه فى خصوص ما يقتدى به او فى الجملة صحح فى النهاية الاول وغيره اختار الثانى
وفى فتاوى الزاهدى اذا راه احتجم ثم غاب فالاصح انه يصح الاقتدا به لانه يجوز ان يتوضا
احتياطا وحسن الظن به اولى الثالث ان لا يعلم شيا فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعى
بل اذا صلى حنفى مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لاعتقاد المقتدى
ولا اعتبار لاعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفى امام الشافعى مس امراة ولم يتوضا ثم اقتدى
به فان اكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما فى فتح القدير وغيره وقال الهندوانى وجماعة
لا يجوز ورجحه فى النهاية بانه الاقيس لما ان زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة فكان
الاقتدا حينئذ بنا الموجود على المعدوم فى زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتدا انتهى
ورده بان المقتدى يرى جوازها والمعتبر فى حقه راى نفسه لا غيره وايضا ينبغى حمل الامام
على التقليد لابى حنيفة حملا لحال المسلم على الصلاح ما امكن فيتحد اعتقادهما والا لزم
منه تعمد الدخول فى الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا ان تفرض المسئلة ان
الماموم علم به والامام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول قوله والسنة
قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشا ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع شروع
فى بيان النوافل بعد ذكر الواجب وذكر انها نوعان سنة ومندوب فالاول فى كل يوم

مطلب كراهة الاقتداء بالشافعي

[illegible]

ما عدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة اربع عشرة ركعة والاصل فيه ما رواه الترمذي
وغيره عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر
على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها في الكتاب وروى
مسلم انه عليه السلام كان يصليها وبدا المصنف بسنة الفجر لانها اقوى السنن باتفاق
الروايات لما في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه
وسلم على شيء من النوافل اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ مسلم ركعتا الفجر
خير من الدنيا وما فيها وفي اوسط الطبراني عنها ايضا لم اره ترك الركعتين قبل صلاة
الفجر في سفر ولا حضر ولا سقم ولا صحة وقد ذكروا ما يدل على وجوبها فان في الخلاصة
اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدا من غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن عن ابي حنيفة
انتهى وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتوى يجوز له ترك ساير
السنن لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر انتهى وفي المضمرات معزيا الى العتابي
من انكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الاظهر من الجواب ان السنة لا تقضى
الا سنة الفجر ومما يدل على وجوبها سنن ابي داود عن ابي هريرة قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل فقد وجدت
المواظبة عليها كما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في اكثر الكتب انها سنة موكدة
وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تتادى بمطلق النية قال في التجنيس رجل
صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فان الفجر طالع تجزيه عن ركعتي الفجر
هو الصحيح لان السنة تطوع فتتادى بنية التطوع انتهى لكن في الخلاصة انها
لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ايضا عن متفرقات شمس الايمة الحلواني رجل
صلى اربع ركعات في الليل فتبين ان الركعتين الاخيرتين بعد طلوع الفجر تحتسب
عن ركعتي الفجر عندهما واحدى الروايتين عند ابي حنيفة قال وبه يفتى انتهى ورده
في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد
على راس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح هو الصواب كذا
هذا وهذا لان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام
كانت بتحريمة مبتداة انتهى وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاث احدها
ان يقرا في الركعة الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية ان ياتي
بها اول الوقت والثالثة ان ياتي بها في بيته والا ففي باب المسجد والا ففي المسجد
الشتوي ان كان الامام في الصيفي وعكسه ان كان يرجو الادراك وان كان المسجد واحدا
ياتي بها في ناحية من المسجد ولا يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك
يكره اشد الكراهة ولا يطول القراءة فيها ولو تذكر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر
لم يقطع انتهى وذكر الولوالجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجاء رجل يصلي الفجر

من انكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر

الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان
ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتداء لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في
المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فالاحتياط ان لا يفعل انتهى وفي القنية اذا لم يسع
وقت الفجر الا الوتر والفجر او السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند ابي حنيفة وعندهما
السنة اولى من الوتر انتهى وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة
اخرهما لانه اقرب الى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدى متصلا بالمكتوبة انتهى
وفي القنية واختلف في اكد السنن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان بعد
والركعتان بعد المغرب كلها سوا والاصح ان الاربع قبل الظهر اكد انتهى وهكذا صححه
في العناية والنهاية لان فيها وعيدا معروفا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم
تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير
السنن حقا فقد كفر لانه ترك استخفافا وان راى حقا منهم من قال لا ياثم والصحيح انه
ياثم لانه جا الوعيد بالترك انتهى وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب
وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيا
افلح ان صدق انتهى ويجاب عنه ان السنة الموكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما
صرحوا به كثيرا وصرح به في المحيط انتهى هنا وانه لا يجوز ترك السنن الموكدة ولو صلى
وحده وهو احوط انتهى وبان حديث الاعرابي كان متقدما وقد شرع بعده اشيا كالوتر
فجاز ان تكون السنن الموكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا
على انه ياثم بتركها وفي النهاية وذكر الحلواني ولا باس بان يقرا بين الفريضة والسنة الاوراد
وفي شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافي كان عليه السلام
اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت
يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالي ولم تمرني لو تكلم بعد الفريضة هل تسقط السنة
قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه انقص من ثوابه قبل التكلم انتهى وفي القنية
الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمة ايضا وهو
الاصح انتهى وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر او الاربع قبل الظهر واشتغل بالبيع
والشرا او الاكل فانه يعيد السنة اما باكل اللقمة او شربة لا تبطل السنة انتهى وفي المجتبى
وفي الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
في القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام الى الثالثة بخلاف ساير ذوات الاربع من النوافل مطلب
وصحح في فتاواه انه لا ياتي بهما في الكل لانها صلاة واحدة انتهى ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول
والدليل على استنان الاربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان مصليا قبل الجمعة
فليصل اربعا وما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يركع من قبل الجمعة اربعا لا يفصل في شيء منهن وعلى استنان الاربع بعدها ما في صحيح

لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده

يصلي على النبي في القعدة الاولى في السنن الاربعة هو الظاهر

مسلم عن ابي هريرة مرفوعا اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربعا وفي رواية
اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا اربعا وذكر في البدايع انه ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
انه ينبغي ان يصلي اربعا ثم ركعتين وذكر محمد في كتاب الاعتكاف ان المعتكف يمكث
في المسجد الجامع مقدار ما يصلي اربعا او ستا انتهى وفي الذخيرة والتجنيس وكثير من
مشايخنا على قول ابي يوسف وفي منية المصلي والافضل عندنا ان يصلي اربعا
ثم ركعتين وفي القنية صلى الفريضة وجاء الطعام فان ذهب حلاوة الطعام او بعضها
يتناول ثم ياتي بالسنة وان خاف فوت الوقت ياتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو تذكر
بالسنن واتى بالمندوب فهو السنة وقال تاج الدين ابو صاحب المحيط لا يكون اتيا بالسنة
لانه لما التزمها صارت اخرى فلا تنوب مناب السنة ولو اخر السنة بعد الفرض ثم اداها
في اخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة انتهى والافضل في السنن اداوها في
المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الاصح لكن كل
ما كان ابعد من الريا واجمع للخشوع والاخلاص فهو افضل كذا في النهاية وفي الخلاصة
في سنة المغرب ان خاف لو رجع الى بيته شغله شان اخر ياتي بها في المسجد وان كان
لا يخاف صلاها في المنزل وكذا في ساير السنن حتى الجمعة والوتر في البيت افضل انتهى
قوله وندب الاربع قبل العصر والعشا وبعدها والست بعد المغرب بيان المندوبات
النوافل اما الاربع قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي رضي الله عنه قال كان
النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر اربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم
على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمومنين وروى ابو داود عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الاصل بين الاربع
وبين الركعتين والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين وتكون
الاربع مستحبا لانه لم يذكر في حديث عايشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة اصلا كما في
البدايع فلذا لم يجعل له سنة واما الاربع قبل العشا فذكروا في بيانه انه لم يثبت ان التطوع
بها من السنن الراتبة فكان حسنا لان العشا نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها
وبعدها كذا في البدايع ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه لاستحبابه واما الاربع بعدها
ففي سنن ابي داود عن شريح بن هانئ قال سالت عايشة عن صلاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشا قط فدخل بيتي الا صلى فيه اربع ركعات او ست
ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشا سنة لنقل المواظبة
عليها في ابي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للمتامل انتهى وقد يقال
انما لم تكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع النبي صلى الله عليه
وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشا
وركعتين بعد الجمعة وحدثتني حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي

مهمة

يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر انتهى فهذا معارض لنقل المواظبة على الاربع
فلذا لم تكن سنة واما الست بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى
الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلى قوله تعالى
انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجنيس انه يستحب ان يصلي الست بثلاث تسليمات
ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ
لحديث ابي داود والترمذي والنسائي وحكى في فتح القدير اختلافا بين اهل عصره
في مسئلتين الاولى هل السنة الموكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد
العشا وفي الست بعد المغرب اولا الثانية على تقدير الاول هل يودي الكل بتسليمة واحدة
او بتسليمتين واختار الاول فيهما واطال الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دابه وظاهره انه
لم يطلع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها
فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم
عن عايشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى اربع ركعات ويزيد ما شا وهذا هو الراجح
ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سبحة الضحى
قط واني لاستحبها لاحتمال انها اخبرت في النفي عن رويتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن
خبره عليه السلام او خبر غيره عنه او انها انكرتها مواظبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها
واني لاستحبها وفي رواية الموطا واني لاستحبها من الاستحباب وهو اظهر في المراد وظاهر ما في
المنية يدل على ان اقلها ركعتان واكثرها اثنتا عشرة ركعة رواه الطبراني في الكبير عن
ابي الدردا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من
الغافلين ومن صلاها اربعا كتب من العابدين ومن صلى ستا كفي ذلك اليوم ومن صلى
ثمانيا كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما
من يوم وليلة الا لله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على احد من عباده افضل
من ان يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم ار بيانا لاول وقتها واخره لمشايخنا
هنا ولعلهم تركوه للعلم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رايت صاحب
البدايع صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف ليكلمنه الضحى فقال انه من الساعة التي
تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى انتهى ومن المندوبات تحية المسجد
وقد قدمناها في احكام المسجد قبيل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان
ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد افصحت السنة ببيانها فعن جابر قال كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القران
يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم اني استخيرك
بعلمك واستقدرك بقدرتك واسالك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا اقدر وتعلم
ولا اعلم وانت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة

مطلب الاستخارة

امرى او قال عاجل امرى واجله فقدره لى ويسره لى ثم بارك لى فيه وان كنت تعلم
ان هذا الامر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة امرى او قال عاجل امرى واجله فاصرفه
عنى واصرفنى عنه واقدر لى الخير حيث كان ثم رضنى به قال ويسمى حاجته رواه
البخارى وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهى ركعتان كما ذكره فى شرح منية المصلى
مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة فى الترغيب والترهيب ومن المندوبات
صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيرا وافادت ان لفاعلها اجرا كبيرا منها ما رواه
فى صحيح مسلم مرفوعا افضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وافضل الصلاة بعد
الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعا عليكم بقيام الليل فانه داب الصالحين
قبلكم وقربة الى ربكم ومكفرة للسيات ومنهاة عن الاثم وروى الطبرانى مرفوعا لا بد من صلاة
بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشا فهو من الليل انتهى وهو يفيد ان هذه السنة
تحصل بالتنفل بعد صلاة العشا قبل النوم وقد تردد فى فتح القدير فى صلاة التهجد
اهى سنة فى حقنا ام تطوع واطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دابه واوسع منه ما ذكره
فى اواخر شرح منية المصلى ومن المندوبات احيا ليالى العشر من شهر رمضان وليلتى مطلب
العيدين وليالى عشر ذى الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها
فى الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحيا الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان
يراد غالبه ويكره الاجتماع على احيا ليلة من هذه الليالى فى المساجد قال فى الحاوى القدسى
ولا يصلى تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات فى الاوقات الشريفة كليلة
القدر وليلة النصف من شعبان وليلتى العيد وعرفة والجمعة وغيرها يصلى فرادى
انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغايب التى تفعل فى رجب فى اول ليلة
جمعة منه وانها بدعة وما يحتاله اهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة فباطل
وقد اوضحه العلامة الحلبى واطال فيه اطالة حسنة كما هو دابه وفى الفتاوى البزازية

كراهية الاجتماع على صلوة الرغايب فى رجب

قوله وكره الزيادة على اربع فى نفل النهار وعلى ثمان ليلا اى بتسليمة والاصل فيه
ان النوافل شرعت توابع للفرايض والتبع لا يخالف الاصل فلو زيدت على الاربع فى
النهار لخالفت الفرايض وهذا هو القياس فى الليل الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان
عرفناه بالنص وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى بالليل خمس
ركعات سبع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه
الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان واربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر
بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ فى الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة
مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسى عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العبادة بالعبادة
وهو افضل ورده فى البدايع بانه يشكل بالزيادة على الاربع فى النهار قال والصحيح
انه يكره لانه لم يرو عن النبى صلى الله عليه وسلم انتهى وفى منية المصلى ان الزيادة

الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع باجماع ابى حنيفة وصاحبيه وبه يضعف
قول السرخسى وصحح فى الخلاصة ما ذهب اليه السرخسى ويشهد له ما فى صحيح
مسلم عن عايشة رضى الله عنها فى حديث طويل انه كان يصلى تسع ركعات
لا يجلس فيهن الا فى الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم
فيصلى التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا
الا ان هذا يقتضى جواز عدم القعود فيها اصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل
بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب القعدة على راس الركعتين من النفل مطلقا
وانما الخلاف فى الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب
ما ذكره الطحاوى من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمة واحدة بما ثبت
عن عايشة من رواية الزهرى انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد عنه من
فعله ولا من قوله انه اباح ان يصلى فى الليل بتكبيرة اكثر من ركعتين وبذلك ناخذ
وهو اصح القولين فى ذلك انتهى وذكر فى غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوى
لان استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه السلام
كان يصلى اربع ركعات فرض العشا واربع ركعات سنة العشا وثلاث ركعات الوتر
فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس فى حديث عايشة قيد التطوع حتى يدل
على اباحة الثمان على ان عايشة فى رواية الزهرى عن عروة فسرت الاجمال وازالة
الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن صحيح
مسلم صريح فى رد كلام الطحاوى ومن تبعه وان الثمان كانت نفلا بتسليمة واحدة
قوله والافضل فيهما الرباع اى الافضل فى الليل والنهار اربع ركعات بتسليمة
واحدة عند ابى حنيفة وقالا فى الليالى ركعتان لحديث الصحيحين عن ابن عمر ان
رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فاوتر
بواحدة ولابى حنيفة ما فى الصحيحين عن عايشة رضى الله عنها ما كان يزيد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان ولا فى غيره على احدى عشرة ركعة يصلى
اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن ثم يصلى اربعا فلا تسال عن حسنهن وطولهن
ثم يصلى ثلاثا وما روى عن عايشة انها قالت كان عليه السلام يصلى الضحى
اربعا ولا يفصل بينهن بسلام وما تقدم من حديث ابى ايوب وغيره فى سنة الظهر
والجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما افاده المحقق فى فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ
الحديث اما مثنى فى حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع او فى حق الاباحة بالنسبة الى
الفرد وترجيح احدهما بمرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا المحتملين لكن
عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها اكثر مشقة على النفس بسبب طول تقييدها فى مقام
الخدمة ورايناه صلى الله عليه وسلم قال انما اجرك على قدر نصبك فحكمنا بان

المراد الثانى لا واحدة او ثلاثا ولهذا ذكر فى زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلى اربعا بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر ان يصلى اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفى المحيط وانما اخترنا فى التراويح مثنى مثنى لانها تؤدى بالجماعة واداؤها على الناس مثنى مثنى اخف وايسر قوله وطول القيام احب من كثرة السجود اى افضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد فى هذه المسئلة فنقل الطحاوى عنه فى شرح الاثار كما فى الكتاب وصححه فى البدائع ونسب ما قابله الى الشافعى ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال افضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه احمد وابو داود مرفوعا اى الصلاة افضل قال عليه السلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل فى المجتبى عنه ان كثرة الركوع والسجود افضل لقوله عليه السلام للسائل كما فى صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا خر اعنى على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولتعارض الادلة توقف الامام احمد فى هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشى وفصل الامام ابو يوسف كما فى المجتبى والبدايع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة القران فالافضل ان يكثر عدد الركعات والا فطول القيام افضل لان القيام فى الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذى ظهر للعبد الضعيف ان كثرة الركعات افضل من طول القيام لما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به فى صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لعجزه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة افضل من المقصود واما لزومه لكثرة القراءة فلا يفيد الافضلية ايضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف فى اصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود اجمعوا على ركنيتهما واصالتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة فى الفرض فيما زاد على ركعتين فترجح هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلايل المتقدمة قوله والقراءة فرض فى ركعتى الفرض اى فرض عملى كما فى السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلما ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور فى المذهب وصرح به المصنف فى عد الواجبات وصحح فى البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عينا فى الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرا فى الاخريين فقط فانها صحيحة وانه تجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو فى سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قراءته فى الاخريين قضاء عن قراءته فى الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك الواجب وقراءته فى الاخريين اداء لا قضاء والامر سهل وما فى غاية البيان من

من ان تعيين القراءة فى الاوليين افضل ان شاء قرا فيهما وان شاء قرا فى الاخريين او فى احدى الاوليين واحدى الاخريين ضعيف لتصريح الجم الغفير بالوجوب فى الاوليين لا بالافضلية وانما كانت فرضا فى ركعتين لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهو لا يقتضى التكرار فكان مؤداه افتراضها فى ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فايجاب القراءة فيها ايجاب فيهما دلالة واما قوله عليه السلام فى حديث المسيء صلاته ثم اقرا ما تيسر معك من القران ثم قال فى اخره ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لان القطعى لا يثبت بظنى وانما لم تكن القراءة فى الاخريين واجبة فى الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامر المذكور المقتضى للوجوب لوجود صارف له عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن ابى شيبة عن على وابن مسعود قالا اقرا فى الاوليين وسبح فى الاخريين لكن ذكر المحقق فى فتح القدير انه لا يصلح صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلافه والا فاختلافهم فى الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فالاحوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب فى الاخريين انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر فى الاخريين وجوبا لا تعيين الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقا لكل من الروايتين وفى القنية لم يقرا فى الاوليين وقرا فى الاخريين الفاتحة على قصد الثنا والدعا لا يجزيه انتهى مع ان المنقول فى التجنيس انه اذا قرا الفاتحة فى الصلاة على قصد الثنا جازت صلاته لانه وجدت القراءة فى محلها فلا يتغير حكمها بقصده وهكذا فى الظهيرية ثم ذكر وجه ما فى القنية عن شمس الائمة الحلوانى ووجهه ان القراءة ليست فى محلها فتتغير بقصده كما يشير اليه تعليله فى التجنيس قوله وكل النفل والوتر اى القراءة فرض فى جميع ركعات النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتداة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان فى المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح فى الثالثة واما الوتر فللاحتياط كذا فى الهداية زاد فى فتح القدير ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم فى كل قعدة وقياسه ان يتعوذ فى كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض فى جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتداة بل هى صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح فى الشفع الثانى ولا يصلى فى القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها فيها الى الشفع الثانى وان اريد بالنفل فى كلامهم ما ليس سنة مؤكدة لم يتم ايضا لخلوه عن افادة حكم القراءة فى السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة على راس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن اوان الخروج من الصلاة فلم تبق القعدة فريضة بخلاف القراءة فانها ركن مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته قوله ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو الشروع فى النفل فبدا به

تبعا للكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا اعمالكم فيلزمه الاتمام
لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي لا يكون الا بالاتمام
لان المودى وقع قربة بدليل انه لو مات بعد القدر المودى يصير مثابا وقد اتفق
اصحابنا على لزوم القضا في افساد الصلاة والصوم سوا كان بعذر كالحيض في خلالهما
او بغير عذر وانه يحل الافساد لعذر فيهما وانه لا يحل الافساد في الصلاة لغير عذر
واختلفوا في اباحته في الصوم لغير عذر ففي ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى
يباح كما سياتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لازما له اذا شرع في
وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاؤه بخلاف الصوم اذا شرع فيه
في وقت مكروه فانه لا قضا عليه بالافساد وسياتي الفرق ان شا الله تعالى في الصوم
وفي البدايع وعندنا الافضل ان يقطعها وان اتم فقد اسا ولا قضا عليه لانه اداها كما
وجبت فاذا قطعها لزمه القضا انتهى وينبغي ان يكون القطع واجبا خروجا عن المكروه
تحريما وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليوديه على وجه اكمل فلا يعد ابطالا ولو قضاه في
وقت مكروه اخر اجزاه لانها وجبت ناقصة واداها كما وجبت فتجوز كما لو اتمها في ذلك
الوقت اطلق الشروع فانصرف الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضا عليه كما لو شرع
في صلاة صبي اي متطوعا او في صلاة امراة او جنب او محدث كما في البدايع وانصرف
الى القصدي فالشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها
بتكبيرة الافتتاح او بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا افسد الشفع
الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسري الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة على
حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع
الاول لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة
غير مشروع فيفسد ما قبلها كذا في البدايع ثم هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج
عن اصل النفلية ولهذا لو اقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو
القضا فانه يخرج عن العهدة ولو نوى متطوعا اخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد
وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وذكر في زيادات الزيادات انه لا ينوب كما في البدايع
ايضا واما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية اداء النفل بعد النذر افضل من ادائه
بدون النذر ثم نقل انه لو اراد انه يصلي نوافل قيل ينذرها ثم يصليها وقيل يصليها كما
هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو مرجح لقول من قال
لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض
للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال ينذرها وان كانت تصير واجبة بالشروع ان الشروع
في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب بخلاف النفل والاحسن عند العبد
الضعيف انه لا ينذرها خروجا عن عهدة النهي بيقين ثم المنذور قسمان منجز ومعلق فالمنجز

فالمنجز يلزم الوفا به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفا
بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من اكل وشرب ولباس وجماع وطلاق ولا بنذر ما
ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضو لكل صلاة وكذا لو نذر سجدة التلاوة خلافا لما في
القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال بسجدة فانه تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب
كعيادة المريض وتشييع الجنازة قال في البدايع ومن شروطه ان يكون قربة مقصودة
فلا يصح النذر بعيادة المرضى وتشييع الجنازة والوضو والاغتسال ودخول المسجد
ومس المصحف والاذان وبنا الرباطات والمساجد وغير ذلك وان كانت قربا لانها غير
مقصودة فلو قال لله علي ان اصلي صلاة او علي صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال لله
علي ان اصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية ولو نذر صلاة شهر فعليه صلاة شهر كالمفروضات
مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب اربعا ولو نذر ان يصلي ركعة لزمه ركعتان
او ثلاثا فاربع لان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان
عند ابي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس ولو نذر ان يصلي الظهر ثمانيا
او ان يزكي النصاب عشرة او حجة الاسلام مرتين لا يلزم الزايد لانه التزام غير المشروع
فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضو لانها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير
قراءة او عريانا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم
او الامي وبغير ثوب لعادم والظاهر ان مرادهم بغير وضو بغير طهارة اصلا تجوزا بالخاص
عن العام لكونه المشروع الاصلي في مثله هو الخاص والا فالصلاة بغير وضو مشروعة
بالتيمم عند العجز عن استعمال الما وينبغي ان يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول
ابي يوسف كما قال به بغير وضو لانه يقول بمشروعيتها لفاقد الطهورين كما عرف وكانه
لندرته لم يفرع عليه وفي شرح المجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزم بطهارة
اتفاقا واما المعلق فظاهر الرواية انه يلزم الوفا به عند وجود الشرط كما في الظهيرية
واختار المحققون انه ان كان معلقا على شرط يريد كونه لجلب منفعة او دفع مضرة كان شفا
الله مريضي او مات عدوي فلله علي صوم او صلاة او صدقة لا يجزيه الا فعل عينه وان
كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار او كلمت فلانا كان مخيرا بين الوفا به
وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان ابا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية
وبه كان يفتي اسماعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف
المضاف كان نذر ان يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لمحمد والفرق ان
المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط والمضاف منعقد في الحال كما عرف في الاصول
واوضحناه في لب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيما هو اشرف منه او دونه جاز خلافا
لزفر في الثاني وذكر في المصفى ان اقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه
وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحي ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت

المقدس مسجدنا ثم الاقدم فالاقدم ثم الاعظم وذكر النووى ان هذه الفضيلة مختصة
بمسجد النبى صلى الله عليه وسلم الذى كان فى زمانه دون ما زيد فيه بعده فعلى
هذا تكون الصلاة فى مسجد بيت المقدس افضل من الصلاة فى تلك الزيادة الا ان
يكون فناء هذا المسجد فى حكمه فى الفضيلة تشريفا له وهى كانت من فنائه قبل ان
تجعل منه والله سبحانه اعلم بالصواب وفى عدة المفتى للصدر الشهيد مريض قال ان
شفانى الله تعالى بحيث على ان اتذكر فاصلى ركعة فلله على ان اتصدق بدرهم هكذا
الى اربعة دراهم فقدر على ربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه
ان يلزمه بالركعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة اربعة
فالجملة عشرة دراهم وفى القنية اوجب على نفسه صلاة فى وقت بعينه سعين ولو فات
يقضيها كالصوم ولو نذر ان يصلى اربعا بتسليمة يصلى فى التشهد ويستفتح اذا قام الى
الثالثة انتهى قوله وقضى ركعتين لو نوى اربعا وافسد بعد القعود الاول وقبله
يعنى فيلزمه الشفع الثانى ان افسد بعد القعود الاول والشروع فى الثانى والشفع
الاول فقط ان افسد قبل القعود بناء على انه لا يلزمه بتحريمة النفل اكثر من ركعتين وان
نوى اكثر منها وهو ظاهر الرواية عن اصحابنا الا بعارض الاقتداء وصحح فى الخلاصة
رجوع ابى يوسف الى قولهما فهو باتفاقهم لان الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا
بل لصيانة المودى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا يلزم الزيادة بلا ضرورة وقيد بقوله
نوى اربعا لانه لو شرع فى النفل ولم ينو لا يلزمه الا ركعتان اتفاقا وقيد بالشروع
لانه لو نذر صلاة ونوى اربعا لزمه اربع بلا خلاف كما فى الخلاصة لان سبب الوجوب
فيه هو النذر بصيغته وضعا واطلق فى النفل فشمل السنة الموكدة كسنة الظهر فلا
يجب بالشروع فيها الا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين فى ظاهر الرواية عن اصحابنا
لانها نفل وعلى قول ابى يوسف يقضى اربعا فى التطوع ففى السنة اولى ومن المشايخ
من اختار قوله فى السنة الموكدة لانها صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح فى
الشفع الثانى ولو اخبر الشفيع بالبيع فانتقل الى الشفع الثانى لا تبطل شفعته وكذا المخيرة
وتمنع صحة الخلوة وظاهر ما فى فتح القدير لكن ذكر فى شرح منية المصلى ان هذه الاحكام
مسلم عند اهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول ابى يوسف ونص صاحب النصاب
على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على راس الركعتين او الثالثة وشرع فى
الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى لاتفاق على
هذه الاحكام وينبغى ان يختص بقول ابى يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية والتبيين
والبدايع وقيد نا بغير الاقتداء لانه المتطوع لو اقتدى بمصلى الظهر ثم قطعها
فانه يقضى اربعا سواء اقتدى به فى اولها او فى القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء التزم صلاة
الامام وهى اربع كذا فى البدايع وقيد بقوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم

يقعد وافسدها لزمه اربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره فى شرح التمتة
بحثا وهو منقول فى البدايع كما سلف فى فقولهم ان كل شفع فى النفل صلاة على حدة مقيد
بما اذا قعد على راس الركعتين والا فالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض فاذا افسدها لزمه
الكل قوله اولم يقرأ فيهن شيا او قرأ فى الاوليين او الاخريين اى وقضى ركعتين فى هذه
المسايل الثلاث وهى من المسايل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد
بترك القراءة تبقى التحريمة عند ابى يوسف لان القراءة ركن زايد الا ترى ان للصلاة وجودا
بدونها غير انها لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند
محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع فى الشفع الثانى لان القراءة
فرض فى كلتى الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها فى احداهما واذا
فسدت الافعال لم تبق التحريمة لانها تنعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام ابى حنيفة
ان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع فى الشفع الثانى
لان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة فى ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن
البصرى كان يقول بجوازها بوجود القراءة فى ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن
انما عرفنا فساده بدليل اجتهادى غير موجب على اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله
غير انا عرفنا صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الراى فلم يحكم ببطلان التحريمة
الثابتة بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك القراءة فى الاربع قضى الركعتين
الاوليين فقط عندهما لبطلان التحريمة خلافا لابى يوسف لبقائها عنده فيقضى
الشفعين واذا ترك القراءة فى الاخريين فقد افسدهما فقط فلزم قضاؤهما اجماعا واما
ترك القراءة فى الاوليين فقط لزم قضاؤهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع
فى الشفع الثانى عندهما حتى لو قهقه فيه لا تنتقض طهارته وعند ابى يوسف قد صح
ولم يفسد لوجود القراءة فيه واختار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث اخرى ايضا فتصير
المسايل ستا من الثمانية احداها لو قرأ فى الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين
اجماعا ثانيها لو قرأ فى الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين اجماعا ثالثها
لو قرأ فى احدى الاخريين لا غير لزمه قضاء الاوليين عندهما وعند ابى يوسف يقضى
اربعا وقد قدمنا ان فساد الشفع الثانى لا يسرى الى الاول اذا لم يقعد بينهما فقولنا وقرأ
فى الاوليين مقيد بما اذا قعد على راس الركعتين والا فعليه قضاء الاربع كما فى العناية
وفى البدايع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد فاما اذا لم يقعد تفسد صلاته عند
محمد بترك القعدة فلا نتابع فى هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسايل الست
تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك فى الركعة الثالثة او ترك
فى الثانية والسادسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا قرأ فى الثالثة او قرأ فى الرابعة
فالمسايل التى تجب فيها ركعتان تسع فى التحقيق فان هذه المسايل وان اشتهرت بالثمانية

لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها اربع
اشار اليها بقوله واربعا لو قرا في احدى الاوليين واحدى الاخريين وهو قول
ابي حنيفة وابي يوسف على رواية محمد لبقا التحريمة عندهما لما عرف في الاصل
السابق وعند محمد عليه قضا الاوليين لا غير لان التحريمة قد ارتفعت عنده قال
في الهداية هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن ابي حنيفة انه يلزمه قضا
ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا
رواية محمد ويعتمد ان يكون ما حكى ابو يوسف من قول ابي حنيفة قياسا وما ذكر
محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير
انتهى وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية
عن ابي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول
بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب
وغيره عن ابي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بنا
على انه رواية بل تفريع صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل انتهى وبما ذكرناه
عن قاضي خان ارتفع الاشكال لتصريحه بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسماع لمحمد
من ابي حنيفة لا بواسطة ابي يوسف فكذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا
الى فخر الاسلام كان ابو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا
الكتاب اي الجامع الصغير واسنده عن ابي يوسف الى ابي حنيفة فلما عرض على
ابي يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسايل خطاه في روايتها عنه
فلما بلغ ذلك محمدا قال حفظتها ونسي وهي ست مسايل مذكورة في شرح الجامع
الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى
مسئلة ترك القراة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضات بعد طلوع الشمس وصلى
حتى يخرج وقت الظهر قال ابو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة
المشتري من الغاصب اذا اعتق ثم اجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت
لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلى فحينئذ
لا يجوز نكاحها فقال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع
الحمل الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفى احدهما يبطل الدم كله عند ابي
حنيفة وقالا يدفع ربعه الى شريكه او يفديه بربع الدية وقال ابو يوسف انما حكيت
لك عن ابي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله
ابنان فعفى احدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع ابي يوسف
في الاولى السادسة رجل مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد ان الميت
كان اعتقه في صحته وادعى رجل على الميت الف درهم وقيمة العبد الف فقال الابن

الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر وياخذها الغريم بدينه وقال ابو يوسف
انما رويت لك ما دام يسعى في قيمته انه عبد انتهى واشار المصنف بهذه المسئلة
الى مسئلة اخرى تمام الثانيه وهي ما اذا قرا في احدى الاوليين لا غير فانه يلزمه
قضا اربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة اخرى فابل
لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر فان مسئلة الكتاب اعني ما اذا قرا في احدى
الاوليين واحدى الاخريين صادقة باربعة صور لان احدى الاوليين صادق بصورتين
ما اذا قرا في الاولى فقط او في الثانيه فقط واحدى الاخريين صادق بصورتين ما
اذا قرا في الثالثة فقط او في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرا في احدى الاوليين
لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرا في الاولى فقط او في الثانيه فقط فصار الحاصل
ان مسايل ترك القراة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية مجملة وقال
فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في الاقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف
مفصلة محررة ولله الحمد والمنة وفي البدايع ولو كان خلفه رجل اقتدى به فحكمه
حكم امامه لقضي ما يقضي امامه لان صلاة المقتدي متعلقة بصلاة الامام صحة
وفسادا ولو تكلم المقتدي وقد اتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه قضا
الاوليين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة
لا شي عليه واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدي ثم تذكر في الاصل وذكر عصام
ان عليه قضا اربع وخصصه ابو المعين بقولهما اما عند محمد فيلزمه قضا الاخير لا غير
انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخريين وصلاهما مع الامام قضى الاوليين لانه
بالاقتدا التزم ما لزم الامام قوله ولا يصلي بعد صلاة مثلها هذا لفظ الحديث
كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان اثرا عن عمر رضي الله عنه وقال
عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه
يصلي سنة الفجر ثم الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر اربعا ثم يصلي الفرض
اربعا وكذا يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يكن اجراوه
على العموم وجب حمله على اخص الخصوص كما هو الحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه
فقال محمد في الجامع الصغير المراد به ان لا يصلي بعد اداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة
وركعتان بغير قراة يعني لا تصلي النافلة كذلك حتى لا يكون مثلا للفرض بل يقرا في
جميع ركعات النفل قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو حمل على النهي عن تكرار
الجماعة في المسجد او على النهي عن قضا الفرايض مخافة الخلل في المودى كان حسنا
فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للاول بما في ابي داود عن سليمان بن
يسار قال اتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت الا تصلي معهم قال قد صليت
اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى

النهي محمول عن تكرار الجماعة في المسجد

مالك فى الوطا حدثنا نافع ان رجلا سال ابن عمر فقال انى اصلى فى بيتى ثم ادرك
الصلاة مع الامام فاصلى معه فقال ابن عمر نعم قال ايتهما اجعل صلاتى فقال ابن
عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل ايتهما شا فهذا من ابن عمر دليل على ان الذ
روى عن سليمان بن يسار عنه انما اراد كلتاهما على وجه الفرض او اذا صلى فى
جماعة فلا يعيد وفيه نفى لقول الشافعية انتهى فالحاصل ان تكرار الصلاة ان كان
مع الجماعة فى المسجد على هيئته الاولى فمكروه والا فان كان فى وقت يكره التنفل
بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان بخلل فى الودى فان كان ذلك
الخلل محققا اما بترك واجب وبارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه
مرارا وصرح به فى الذخيرة وقال انه لا يتناوله النهى وان كان ذلك الخلل غير محقق
بل نشاء وسوسة فهو مكروه وفى مال الفتاوى ولو لم يفته شى من الصلوات واحب
ان يقضى جميع الصلوات التى صلاها منذ ادرك لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب
ظنه فساد ما صلى لورود النهى عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن ابى حنيفة
انه قضى صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلى المغرب والوتر اربع ركعات بثلث
قعدات انتهى وذكر فى النهاية ان النبى صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار
بعد ليلة التعريس قال له اصحابه الا نعيد صلاة الامس فقال ان الله ينهاكم
عن الربا فيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف فى المختصر
لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا ينبغى قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته
على القيام ابتدا او بناء بيان ايضا لما خالف فيه النفل الفرايض والواجبات وهو جواز
القعود مع القدرة على القيام وقد حكى فيه اجماع العلما وفى صحيح مسلم عن عايشة
رضى الله عنها ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلى كثيرا من صلاته وهو
جالس وروى البخارى عن عمران ابن الحصين مرفوعا من صلى قايما فهو افضل ومن
صلى قاعدا فله نصف اجر القايم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووى انه محمول على صلاة
النفل قاعدا مع القدرة على القيام واما اذا صلى مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه
قايما واما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان
صلى قاعدا لعجز او مضطجعا لعجز فثوابه كثوابه انتهى وتعقبه الاكمل فى شرح المشارق
بانه ورد فى بعض رواياته ومن صلى نايما اى مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن
حمله على النفل مع القدرة اذ لا يصلى مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية
وفى النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة
القايم فى الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووى عن بعضهم انه على النصف
من صلاة القايم مع العذر وعليه حمل الحديث فلا اجماع الا ان يريد به اجماع الميتنا
وذكر ما فى المجتبى بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا فى حق القادر اما العاجز فصلاته

ابو حنيفة رضى الله عنه انه قضى صلوة عمره

مطلب جواز القعود مع القدرة على القيام فى النفل

وصلاته بايما افضل من صلاة القايم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه
بل الظاهر المساواة كما فى النهاية وقد عد من خصايصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته
قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قايما تشريفا له صلى الله عليه وسلم ويشهد
له ما فى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال حدثت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فاتيته فوجدته يصلى جالسا فوضعت
يدى على راسه فقال ما لك يا عبد الله بن عمرو قلت حدثت يا رسول الله انك قلت
صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وانت تصلى قاعدا قال اجل ولكنى لست
كاحد منكم انتهى اطلق فى التنفل فشمل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضى خان
فى فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز اداؤها قاعدا من غير عذر
والتراويح يجوز اداؤها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر موكدة لا خلاف فيها
والتراويح فى التاكيد دونها انتهى وقد نقلناه فى سنة الفجر فى موضعها عن رواية الحسن
وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب فى التراويح لمخالفة التوارث
وعمل السلف وهذا كله فى الابتدا واما قوله وبناء بان شرع فيه قايما ثم قعد من غير عذر
فهو قول ابى حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس لان الشروع معتبر
بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقى ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه
نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه فى النفل
وصف زايد فلا يلزمه الا بالشرط وعند البعض يلزمه القيام لان ايجاب العبد معتبر
بايجاب الله وانما اوجبها الله تعالى وجبها قايما والصحيح الاول كالتتابع فى الصوم كذا
فى المحيط وغاية البيان ورجح الثانى فى فتح القدير بحثا بان الصلاة عبارة عن القيام
والقراءة الى اخرها فهو الركن الاصلى غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة فى النفل
فلا ينصرف المطلق الا اليه وقيدنا بكونه شرع قايما ثم قعد لانه لو كان على عكسه
فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عايشة انه كان يفتتح
التطوع قاعدا فيقرا ورده حتى اذا بقى عشر ايات ونحوها قام الى اخره وهكذا كان
يفعل فى الركعة الثانية وذكر فى التجنيس ان الافضل ان يقوم فيقرا شيا ثم يركع
ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرا ولكنه استوى قايما ثم ركع جاز وان لم يستو قايما
وركع لا يجزيه لانه لا يكون ركوعا قايما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بنا القوى
على الضعيف لان القعود والقيام فى النفل سوا والفرق لمحمد بين هذا وبين قوله
ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام فى اثنا صلاته ان تحريمة التطوع لم تنعقد
للقعود البتة بل للقيام لانه اصل هو قادر عليه ثم جاز له تركه شرعا بخلاف المريض
لانه لم يقدر على القيام فما انعقدت الا للمقدور وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية
القعود فى النفل للاختلاف فيه ففى الذخيرة والنهاية انه فى التشهد يقعد كما يقعد

جواز القعود فى السنة المؤكدة

في ساير الصلوات اجماعا سوا كان بعذر او بغيره اما حالة القراة فعن ابي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتبا ونقله الكرخي عن محمد وعن ابي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال ابو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لان المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتبا لان عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخر عمره كان محتبيا ولانه يكون اكثر توجيها لاعضايه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما تكون حالة القيام انتهى وتفسير الاحتبا ان ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ فالافتى على احدى الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتنفل قاعدا لان النفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو منحني قريبا من الركوع لا يصح ايضا في النفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي قوله وراكبا خارج المصر موميا الى اي جهة توجهت دابته اي يتنفل راكبا لحديث الصحيح عن ابن عمر رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومي ايما ولكنه يخفض السجدة من الركعتين اطلقه فشمل ما اذا كان مسافرا او مقيما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية وما اذا قدر على النزول او لا وقيد بخارج المصر لانه لا يجوز النفل عليها في المصر وقال ابو يوسف لا باس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصر والاصح انها تجوز في كل موضع تجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وانما ربقوله توجهت دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوازها عليها ما اذا كانت واقفة او سارت بنفسها اما اذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتدا لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف الى طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سوا كانت على السرج او على الركابين او الدابة لان فيها ضرورة فسقط اعتبارها وصحح في المحيط والكافي بانه الاصح وفي الخلاصة بانه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلله في البدايع بانه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان اولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمنذور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم الحرج في النزول ولا يلزم الاعادة اذا استطاع النزول بخلاف

في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص والسبع على نفسه او ماله ولم يقف له رفقاوه وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بالمعين وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط ان يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هناك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا انما هو على قولهما لما عرف ان ابا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضي خان والظهيرية الرجل اذا حمل امراته من القرية الى المصر كان لها ان تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بمحرمها او زوجها فانه لا يجب عليها ذلك وتجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان ابا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه تجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم المحرم معها مفرع على قولهما فقط ولم ار حكم ما اذا كان راكبا مع امراته او امه كما وقع للفقير مع امه في سفر الحج ولم تقدر المراة على النزول والركوب انه يجوز للرجل العادل لها ان تصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمراة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي ان يكون له ذلك كما لا يخفى واطلق في الدابة فشمل جميع الدواب وقيد به لانه لا يجوز صلاة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى واطلق في النفل فشمل السنن الموكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من سايرها انتهى بل روي عنه انها واجبة وعلى هذا ادوها قاعدا كما اسلفناه وقدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينهما واطلق في الركوب خارج المصر فشمل ما اذا كان خارجه ابتدا وانتها الى سلامة وابتدا فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر اتم على الدابة وقال كثير من اصحابنا ينزل ويتمها على الارض انتهى وفي الظهيرية ولو صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان يصلي الدابة اذا كانت الدابة موافقة الا ان يكون المحمل على عيدان على الارض اما الصلاة على العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير اولا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض اما في النفل فيجوز على المحمل والعجلة مطلقا كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة ان يصلي بالايما ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع راسه على شي سايرة او واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام تامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض بجنب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقتدى احدهما بالاخر في التطوع اجزاهما وهذا لا يشكل اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان احد الشقين مربوطا

من الاعذار الطين والمطر بشرط ان يكون بحال يغيب وجهه

يجوز للمراة صلوة الفرض على الدابة

لا تجوز صلوة الماشي بالاجماع

بالاحز يجوز وان لم يكن مربوطا يجوز وقال بعضهم يجوز كيف ما كانا اذا كانا على دابة
واحدة كما لو كانا على الارض انتهى وفى منية المصلى ولو سجد على شى وضع عنده
او على سرجه لا يجوز لان الصلاة على الدابة شرعت بالايما انتهى وينبغى حمله على ما اذا
لم يكن بحيث يخفض راسه والا فقد صرحوا فى صلاة المريض ولا يرفع الى وجهه شيئا
يسجد عليه فان فعل وهو يخفض راسه اجزاه لوجود الايما وان وضع على ذلك
جبهته لا يجزيه لانعدامه كذا فى الهداية وغيرها قوله ومنى بنزوله لا بعكسه اى
اذا افتتح النفل راكبا ثم نزل بنى ولا يبنى اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الراكب
انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل
انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن ابى يوسف
انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر
كذا فى الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول
فى الخانية ان المصلى اذا ركب الدابة فسدت صلاته ورد فى غاية البيان تعليل من
فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بانه ممنوع لانه لو رفع المصلى ووضع
على السرج لا يبنى مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح ما فى
الهداية انتهى واورد ما فى النهاية ان القول بالبنا فى ما اذا نزل يودى الى بنا القوى
على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض اذا صلى بعض صلاته بالايما ثم قدر على الاركان
لا يجوز له البنا يجوز اعما قلنا واجاب بان الايما من المريض دون الايما من الراكب لان
الراكب لان الايما من المريض بدل عن الاركان والايما من الراكب ليس ببدل عنها
لان البدل فى العبادات اسم لما يصار اليه عند عجز غيره والمريض العجز مرضه عن
الاركان فكان الايما بدلا عنها والراكب لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يمكنه الانتصاب
على الركابين فيكون ذلك منه قياما وكذلك انه يمكنه ان يخر راكعا وساجدا ومع هذا
اطلق الشارع فى الايما فلا يكون الايما بدلا فكان قويا فى نفسه فلا يودى الى بنا
القوى على الضعيف وفرق فى المحيط بوجه اخر هو ان فى المريض ليس له ان يفتتح الصلاة
بالايما مع القدرة على الركوع والسجود فكذلك اذا قدر على ذلك فى خلال صلاته لا يبنى
اما الراكب هنا له ان يفتتح الصلاة بالايما على الدابة مع القدرة فالنزول لا يمنعه من
البنا قال فى النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبنى فى المكتوبة فيما اذا افتتحها
راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتتحها بالايما على الدابة عند القدرة فكذلك قيد المسئلة
فى الهداية بالتطوع وذكر الامام الاسبيجابى ان استقبال المريض فيما اذا صح فى خلال
صلاته انما كان فى المكتوبة ولا رواية عنهم فى التطوع فى حق المريض فاحتمل ان المريض
لا يستقبل ايضا فى التطوع فحينئذ لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب
والفرق ما بينا انتهى قوله وسن فى رمضان عشرون ركعة بعد العشا قبل الوتر وبعده

وبعده بجماعة والختم مرة وبجلسة بعد كل اربع بقدرها بيان لصلاة التراويح وانما لم
يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة لكثرة شعبها ولاختصاصها بحكم من
بين ساير السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع ترويحة وهى فى الاصل مصدر
بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما
هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية وذكر فى
الخلاصة ان المشايخ اختلفوا فى كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن ابى
حنيفة انها سنة وذكر فى الاختيار ان ابا يوسف سال ابا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال
التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرجه عمر من تلقا نفسه ولم يكن مبتدعا ولم يامر به الا عن اصل
لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينافيه قول القدورى انها مستحبة
كما فهمه فى الهداية عنه لانه انما قال يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع
مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح مستحبة كذا فى العناية وفى شرح منية المصلى
وحكى غير واحد الاجماع على سنيتها وقد سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها
واقامها فى بعض الليالى ثم تركها خشية ان تكتب على امته كذا ثبت ذلك فى الصحيحين
وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها فى اثنا خلافة عمر رضى الله عنه ووافقه على ذلك
عامة الصحابة رضوان الله عنهم كما ورد ذلك فى السنن ثم ما زال الناس من ذلك الصدر
الى يومنا هذا على اقامتها من غير نكير وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم
عليكم بسنتى وسنة الخلفا الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه ابو داود
الحلقة فشمل الرجال والنسا كما صرح به فى الخانية والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان
لكميتها وهو قول الجمهور لما فى الموطا عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون فى
زمن عمر بن الخطاب بثلث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر
المحقق فى فتح القدير ما حاصله ان الدليل يقتضى ان تكون السنة من العشرين ما فعله
صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان يكتب علينا والباقى مستحبا وقد ثبت ان ذلك
كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت فى الصحيحين من حديث عايشة فاذن يكون المسنون
على اصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنى عشر انتهى وذكر العلامة الحلبى ان الحكمة
فى كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهى عشرون بالوتر فكانت التراويح
كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى واراد بالعشرين ان تكون بعشر تسليمات كما
هو المتوارث يسلم على راس كل ركعتين فلو صلى الامام اربعا بتسليمة ولم يقعد فى الثانية
فاظهر الروايتين عن ابى حنيفة وابى يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة
او تسليمتين قال ابو الليث تنوب عن تسليمتين وقال ابو جعفر وابن الفضل تنوب عن
واحدة وهو الصحيح كذا فى الظهيرية والخانية وفى المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد
على راس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفى منية المصلى

اذا شكوا انهم صلوا تسع تسليمات او عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون
بتسليمة اخرى فرادى ولو سلم الامام على راس ركعة ساهيا في الشفع الاول ثم صلى
ما بقي على وجهها قال مشايخ بخارى يقضي الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه
قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيا مما يفسد الصلاة من اكل او شرب
او كلام اما اذا فعل شيا من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والخلاصة
وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقد قعد على راس كل ركعتين
فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل بشيء من الاركان الا انه جمع المتفرق
واستدام التحريمة فكان اولى بالجواز لانه اشق واتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره
وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم
بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليلا فلان يكره هنا اولى فلهذا نقل العلامة
الحلبي ان في النصاب وخزانة الفتاوى الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره فلو لم يتعمد الا في
اخرها فقد علمت ان الصحيح انه يجزيه عن تسليمة واحدة فيما لو صلى اربعا بتسليمة وكذلك
هنا وقوله بعد العشا قبل الوتر وبعده بيان لوقتها وفيه ثلاثة اقوال الاول ما اختاره
اسماعيل الزاهد وجماعة من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشا وبعده وقبل
الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم ار من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى وقتها
ما بين العشا الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان بان الحديث ورد
كذلك وكان ابي رضي الله عنه يصلي بهم التراويح كذلك والثالث ما اختاره المصنف
وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط نقص لانها نوافل سنت
بعد العشا فكانت تبعا للعشا وثمرة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشا فعلى
القول الاول هي صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى
الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة او ترويحتان
ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاته من التراويح
وعلى الثاني يشتغل بالترويحة الفائتة لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة
وينبغي ان يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها
تفوته متابعة الامام فمتابعة الامام اولى وقد اختلفوا فيما لو تذكر تسليمة بعد الوتر
فقيل لا يصلون بجماعة وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي ان يكون مفرعا على
القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضي خان ويستحب تاخير التراويح الى ثلث الليل
والافضل استيعاب اكثر الليل بالتراويح فان اخروها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح
انه لا باس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى اصلا فان قضاها
وحده كان نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشا وقوله بجماعة متعلق بسن بيان
لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة اقوال الاول ما اختاره المصنف انها سنة على الاعيان

الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفردا فقد اساء الترك السنة وان صليت في المساجد
وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام اياها بالجماعة وبيان
العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب ان يصلي التراويح
في بيته الا ان يكون فقيها عظيما يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب كثيره وفي امتناعه
تقليل الجماعة مستدلا بحديث افضل صلاة المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن ابي
يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو قول
اكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي ان اقامتها بالجماعة سنة
على الكفاية حتى لو ترك اهل المسجد كلهم الجماعة فقد اساؤا واثموا وان اقيمت التراويح
بالجماعة في المسجد وتخلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الصحابة
يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام
رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء
الراشدون بعده اذ لا يختار المفضول ويجمعون عليه واما من تخلف من الصحابة فاما
لعذر او لانه افضل في اجتهاده وهو معارض بما هو اولى منه وهو اتفاق الجم الغفير
على خلافه فالحاصل ان القول الاول والثالث اتفقا على فضليتها وانما الكلام في
الاساءة بالترك من البعض واطلق المصنف في الجماعة ولم يقيدها بالمسجد كما في الكافي
والصحيح ان للجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فهو حاز
احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الاخرى انتهى وفي الخلاصة اذا صلى الترويحة
الواحدة امامان كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة
يؤديها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين في كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز
لانه لا يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا باس به ويكون هذا
اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم ارادوا ان يصلوا ثانيا يصلون
فرادى وقوله والختم مرة معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف
والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم ثم يختم في الليلة السابع والعشرين
لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة افضل كذا
في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الافضل ان يقرا فيها مقدار ما لا يؤدي الى
الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع افضل من تطويل القراءة وفي المجتبى والمتاخرون
كانوا يفتون في زماننا بثلاث ايات قصار او اية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم
تعطيلها وهذا احسن فان الحسن روى عن ابي حنيفة انه ان قرا في المكتوبة بعد
الفاتحة ثلاث ايات فقد احسن ولم يسئ هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها انتهى
وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم اختاروا
قراءة سورة الفيل الى اخر القران وهذا احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات

ولا يشغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر انتهى وصرح في الهداية بان اكثر المشايخ
على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل بانه يقرا في كل ركعة عشر ايات وهو
الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة وجميع
ايات القران ستة الاف انتهى ونص في الخانية على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره
واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يعدل الى غيره فالحاصل ان المصحح في المذهب
ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه اذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من
المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر اختيار الاخف على القوم كما تفعله الايمة في زماننا
من بدايتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءة سورة الاخلاص في الثانية
الا ان تكون قراتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت في العشرين سورة الاخلاص
وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين
بسورة واحدة لانه خاص بالفرايض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد
بعض الايمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هذرمة القراة وعدم الطمانينة في
الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدتين مع اشتمالها على ترك سنن من ترك
الثنا والتعوذ والبسملة في اول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي
الخلاصة والافضل التعديل في القراة بين التسليمات كذا روي عن ابي حنيفة فان
فضل البعض على البعض في القراة لا باس به اما التسليمة الواحدة ان فضل الثانية على
الاولى لا شك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض
الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل
ياتي بالدعوات وان علم انها تثقل يقتصر على الصلوات لان الصلوات فرض عند
الشافعي فيحتاط انتهى وعلله في فتح القدير بان الصلاة فرض او سنة ولا تترك
السنن للجماعات كالتسبيحات انتهى وقوله بجلسة متعلق بمن بيان لكونه سنة فيها
وتعقبه الشارح بانه مستحب لا سنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين
الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات
تكره عند الجمهور لانه خلاف عمل اهل الحرمين انتهى وذكر العلامة الحلبي ويعرف
من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة على راس سائر الاشفاع كما هو شان
اكثر الايمة زماننا في البلاد الشامية والمصرية مطلوق اولى انتهى ولا يخفى ما فيه لان
الاستراحة لم توجد اصلا في مسئلة الكافي الا على خمس تسليمات مع انها ليست محل
الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تاليف له خاص بالتراويح الاستراحة على
خمس تسليمات على قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام
كل ترويحة وهي خمس ترويحات انتهى بخلاف فعل الايمة فان الاستراحة قد وجدت
وان لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالاولى وقد قالوا انهم مخيرون في حالة الجلوس

جميع آيات القرآن ستة آلاف

للجلوس ان شاءوا سبحوا وان شاءوا قرءوا وان شاءوا صلوا اربع ركعات فرادى وان
شاءوا قعدوا ساكتين واهل مكة يطوفون اسبوعا ويصلون ركعتين واهل المدينة
يصلون اربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله
بجلسة لكان اولى وفي الخانية يكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا اراد الامام
ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا
قاموا الى الصلاة قاموا كسالى انتهى قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط اي على وجه
الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واختلفوا في الافضل ففي الخانية
الصحيح ان اداء الوتر بجماعة في رمضان افضل لان عمر رضي الله عنه كان يومهم في الوتر
وفي النهاية اختار علماؤنا ان يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر
بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يومهم فيه في رمضان وابي ابن
كعب كان لا يومهم انتهى ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان اوتر
بهم ثم بين العذر في تاخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة
فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع
في غير رمضان بجماعة وقيده في الكافي بان يكون على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد
بواحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلف فيه وان اقتدى اربعة
بواحد كره اتفاقا انتهى وفي القنية صلى العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع الامام
ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم ان يصلوا التراويح جماعة لانها تبع للجماعة ولو لم
يصل التراويح مع الامام فله ان يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع
غيره له ان يصلي الوتر معه هو الصحيح انتهى ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من
احكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين قد اطلعت عليه والله
الموفق للصواب باب ادراك الفريضة حقيقة هذا الباب مسائل شتى
تتعلق بالفرايض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع قوله صلى ركعة من الظهر
فاقيم يتم شفعا ويقتدي لان الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم ولافضائه الى السفه خصوصا اذا كانت فرضا وان النقض للاكمال اكمال
يعني فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة ولمن اصاب جبهته شوك في
سجوده فرفع ثم وضع لم تحصل سجدتان وللجماعة مزية على الصلاة منفردا بالحديث فجاز
نقض الصلاة منفردا لاحراز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شبهة الفراغ عن صلاته
منفردا فان ثبتت شبهته لا ينقضها لان العبادة بعد ما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فيقول
فنقول ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها اخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احراز
الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة اخرى اليها اذ التطوع شرع شفعا لا وترا ومتى
امكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال احدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يضم

ركعة اخرى صيانة للمودى عن البطلان وهو صريح فى ان من صلى ركعة فقط فهى باطلة لا انها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية زماننا فان قيل لو ضم تفوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك ايسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمال معنى كما قدمنا والمعانى احق بالاعتبار من الصور لكن تذكر فى الركوع السوره فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان فى رفضه اقامته على اكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد بطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضى كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضى لكن اذن له الشرع فى عدمه فلا يبطل اصلها بل تبقى نفلا اذا ضم الثانية اراد بالظهر الفرض الرباعى واراد بالاقامة شروع الامام فى موضع هو فيه لا اقامة المؤذن وان لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين كما فى غاية البيان وغيره ولو اقيمت فى المسجد وهو فى البيت او كان فى مسجد فاقيمت فى مسجد اخر لا يقطع مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التى تتم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه بمحل الرفض والقطع للاكمال كذا فى الهداية وفى المحيط والكافى هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان فى النفل لا يقطع مطلقا وانما يتمه ركعتين واختلفوا فى السنة قبل الظهر والجمعة اذا اقيمت او خطب الامام فالصحيح انه يتمها اربعا كما صرح به الولوالجى وصاحب المبتغى والمحيط ثم الشمنى لانها صلاة واحدة وليس القطع للاكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على راس الركعتين ورجحه فى فتح القدير بحثا بانه متمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال فى التسليم على ركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب انتهى والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان فى التسليم على راس الركعتين ابطال وصف السنية لا لاكمالها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ فى الشفع الثانى الى غير ذلك كما قدمناه واراد بالظهر الظهر المودى لانه لو شرع فى قضاء الفوائت ثم اقيمت لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائتة كذا فى الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغير عذر لانه لو كان لعذر فانه جائز كالمراة اذا فار قدرها والمسافر اذا ندت دابته او خاف فوت درهم من ماله بل قد يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفى فتاوى الولوالجى المصلى اذا دعاه احد ابويه فلا يجيبه ما لم يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبى اذا خاف ان يسقط من سطح او تحرقه النار او يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان فى الفرض فاما فى النوافل اذا ناداه احد ابويه ان علم انه فى الصلاة وناداه لا باس ان لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه انتهى ومن العذر ما اذا شرع تارنخ

فى نفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلى عليها لانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف كذا فى فتح القدير قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدى متطوعا لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض وانما يقتدى متطوعا لان الفرض لا يتكرر فى وقت واحد وصرح فى الحاوى القدسى ان ما يودى مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة لا يرد عليه العصر فانه لا يقتدى بعدها لما علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيد بالظهر قيد بالثلاث لانه لو كان فى الثالثة ولم يقيدها بالسجدة فانه يقطعها لانه محل الرفض ويتخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوى الدخول فى صلاة الامام كذا فى الهداية وفى المحيط الاصح انه يقطع قائما بتسليمة واحدة لان القعود مشروط للتحلل وهذا قطع ليس بتحلل فان التحلل عن الظهر لا يكون على راس ركعتين وتكفيه تسليمة واحدة للقطع انتهى وهكذا صححه فى غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكانه لم يقم وارد على قوله ويقتدى متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان واجيب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا ادى الامام الفرض والقوم النفل فلا لقوله عليه السلام للرجلين اذا صليتما فى رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا صلاتكم معهم سبحة اى نافلة كذا فى الكافى قوله فان صلى ركعة من الفجر او المغرب فاقيم يقطع ويقتدى لانه لو اضاف اليها اخرى لفاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة فى الفجر او شبهة فى المغرب لان للاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيدها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الامام لكراهة النفل بعد الفجر وكذا بعد المغرب فى ظاهر الرواية علله فى الكافى بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث وان وافق السنة فجعلها اربعا خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع اتمها اربعا لانه احوط اذ فيه زيادة الركعة وموافقة السنة احق لان مخالفة الامام مشروعة فى الجملة كالمسبوق فيما يقضى والمقتدى اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع اصلا كذا فى الكافى وعلله فى الهداية بان التنفل بالثلاث مكروه وفى غاية البيان انه بدعة وفى شرح الجامع الصغير لقاضى خان انه حرام والظاهر ما فى الهداية ويراد بالكراهة التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن البتيراء كما فى غاية البيان وهو من قبيل ظنى الثبوت قطعى الدلالة فيفيد كراهة التحريم على اصولنا ولو سلم مع الامام فلا شىء عليه وقيل فسدت ويقضى اربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاثا فيلزمه اربع كما لو نذر ثلاثا واذا اتمها اربعا يصلى ركعة ويقعد لان الاولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها جازت فى الاستحسان لا القياس ولو صلى الامام اربعا ساهيا بعد ما قعد على راس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعا

قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدى لان الرابعة وجبت على المقتدى بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل اوجب على نفسه اربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدى كذا هذا كذا فى فتح القدير وقال فى الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدى قعد الامام على راس الثالثة اولم يقعد انتهى قوله وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى يصلى وان صلى لا الا فى الظهر والعشاء ان شرع فى الاقامة لحديث ابن ماجه من ادرك الاذان فى المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرج الجماعة الا البخارى عن ابى الشعثاء قال كنا مع ابى هريرة فى المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر قال ابو هريرة اما هذا فقد عصى ابا القاسم والموقوف فى مثله كالمرفوع وهذا يدل على ان الكراهة تحريمية وهى المحمل عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى المشايخ منها ما اذا كان ينتظم به امر جماعة بان كان مؤذنا او اماما فى مسجد تتفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة للمعنى زاد فى النهاية او يكون خرج ليصلى فى مسجد حيه مع الجماعة فلا باس به مطلقا من غير قيد بالامام والمؤذن انتهى ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريما والصلاة فى مسجد حيه مندوب فلا يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره واطلق المصنف فشمل ما اذا اذن فيه وهو داخله او دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله سواء اذن فيه او فى غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج او كان ماكثا فى المسجد من غير صلاة كما نشاهده فى زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلا فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغى ان لا يكون مكروها ولم اره كله منقولا وقوله وان صلى لا اى وان صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل ان يصلى مع الجماعة لانه قد اجاب داعى الله مرة فلا تجب عليه ثانيا والظاهر ان مرادهم عدم كراهة الخروج لا عدمها مطلقا لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهى ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة او واجبة ولم ار من نبه عليه واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع فى الاقامة فانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع الجماعة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا والتنفل بعد هاتين الصلاتين ليس بمكروه واما فى الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما واما فى المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث او مخالفة الامام ان اتمها اربعا وكل منهما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث فى المسجد بلا صلاة اما فى موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة واما فى موضع يكره التنفل فذكر فى المحيط انه فى العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها فان مكث ولم يدخل معهم يكره لان مخالفة الجماعة وزر عظيم انتهى قوله ومن خاف فوت الفجر ان ادى سنته ائتم وتركها والا لا لان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة

عظيمة قال عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا الجماعة بالاحاديث المتقدمة فاذا تعارضا عمل بهما بقدر الامكان وان لم يمكن بان خشى فوت الركعتين احرز احقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد فى الجماعات والسنة وان ورد الوعد بها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة اعظم لانها مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية والذاتية اقوى وشمل كلامه ما اذا كان يرجوا ادراكه فى التشهد فانه يأتى بالسنة وظاهر ما فى الجامع الصغير حيث قال ان خاف ان تفوته الركعتان دخل مع الامام انه لا يأتى بالسنة وفى الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجحه فى البدائع بان للاكثر حكم الكل فكان الكل قد فاته فيتقدم الجماعة ونقل فى الكافى والمحيط انه يأتى بها عندهما خلافا لمحمد لان ادراك التشهد عندهما كادراك ركعة فى الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين اما الفعل ان لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله ائتم واما الترك ان خاف فوت الجماعة فاندفع ما ذكره الفقيه اسماعيل الزاهد من انه ينبغى ان يفتتح ركعتى الفجر ثم يقطعها ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضا بعد الفجر وهو مردود من وجهين احدهما ما ذكره الامام السرخسى من ان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى من ما يجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ما ذكره قاضى خان فى شرح الجامع الصغير ان المشايخ انكروا عليه ذلك لان هذا امر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وانه غير مستحسن ثم هنا قيد تركه المصنف فى قوله والا لا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلى السنة فيه فان لم يجد فينبغى ان لا يصلى السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا فى فتح القدير وهو متفرع على احد القولين لما فى المحيط ولو صلاهما فى المسجد الخارج والامام يصلى فى المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كمكان واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل انتهى فالحاصل ان حكم المصلى نافلة او سنة لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام فى الفرض او بعده فان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت اقامة المؤذن او قبله فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتى بهما فى اى موضع اراد من المسجد او غيره الا فى الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن ففى البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان المؤذن اخذ فى الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتى الفجر او غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلاة الجماعة وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم انتهى وبحث فيه العلامة الحلبى بان هذا الظن يزول عنه فى ثانى الحال اذ يشاهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد فى كتاب الصلاة من الاصل فى المؤذن ياخذ فى الاقامة ايكره ان يتطوع قال نعم الا ركعتى الفجر واختلف المشايخ فى فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتى بركعتى الفجر وعامتهم فى الاطلاق

سوا وصل الى الامام بعد شروعه او قبله فى الاقامة كما ذكره فخر الاسلام انتهى
يعنى فما فى البدايع من التعميم لركعتى الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما فى الحاوى
القدسى والمحيط ولا يتطوع اذا اخذ الموذن فى الاقامة الا ركعتى الفجر انتهى الا انه
قد يقال ان ما يوقع فى التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن على اياك وما
يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثانى فيكره له ان يشتغل
بنفل او سنة موكدة الا سنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة فى السنن ان ياتى بها
فى بيته او عند باب المسجد وان لم يمكنه ففى المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا فخلف
الاسطوانة ونحو ذلك او فى اخر المسجد بعيدا عن الصفوف فى ناحية منه وتكره
فى موضعين الاول ان يصليها مخالطا للصف مخالطا للجماعة الثانى ان يكون الصف
من غير حايل بينه وبين الصف والاول اشد كراهة من الثانى واما السنن التى بعد
الفرايض فالافضل فعلها فى المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لو ذهب الى البيت
فياتى بها فى المسجد فى اى مكان منه ولو فى مكان صلى فيه فرضه والاولى ان يتنحى
خطوة ويكره للامام ان يصلى فى مكان صلى فيه فرضه كذا فى الكافى وغيره
ولم تقض الا تبعا اى لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضى تبعا للفرض
سوا قضاها مع الجماعة او وحده لان الاصل فى السنة ان لا تقضى لاختصاص القضا
بالواجب والحديث ورد فى قضايها تبعا للفرض فى غداة ليلة التعريس فبقى ما رواه
على الاصل فافاد المصنف انها لا تقضى قبل طلوع الشمس اصلا ولا بعد الطلوع اذا كان
قد ادى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها بعد الزوال او قبله ولا خلاف فى الثانى
واختلف المشايخ فى الاول على قولهما والصحيح كما فى غاية البيان انها لا تقضى تبعا
لان النص ورد بقضايها فى الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس
فغيره عليه لا يقاس وهى واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الا تبعا قبل الزوال لكان
اولى وقيد بسنة الفجر لان ساير السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعا ولا مقصودا واختلف
المشايخ فى قضايها تبعا للفرض فى الوقت والظاهر قضاوها وانها سنة لا اختلاف الشيخين
فى قضا الاربع قبل الظهر قبل الركعتين او بعدهما كما سياتى قوله وقضى التى قبل
الظهر فى وقته قبل شفعه بيان لشيين احدهما القضا والثانى محله اما الاول ففيه
اختلاف والصحيح انها تقضى كما ذكره قاضى خان فى شرحه مسندا لما عن عايشة ان
النبى صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاهن بعده وظاهر
كلام المصنف انها سنة لا نفل مطلق وذكر قاضى خان انه اذا قضاها فهى لا تكون سنة
عند ابى حنيفة وعندهما سنة وتبع الشارح وتعقبه فى فتح القدير بانه من تصرف المصنفين
فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضا الاربع وانما الاختلاف فى تقديمها
او تاخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى اخر ما ذكره واما الثانى

الثانى فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر فى الجامع الصغير للحسامى ان ابا يوسف يقدم
الركعتين ومحمد يوخرهما وفى المنظومة وشروحها على العكس وفى غاية البيان ويحتمل ان
يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ورجح فى فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع
فاتت عن الموضع المسنون فلا تفوت الركعتين عن موضعهما قصدا بلا ضرورة انتهى وحكم
الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك
ركعة لما فى الجامع الكبير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحنث
وهو شامل لما اذا سبق بركعة او باكثر وذكر قاضى خان فى شرحه ان ظاهر الجواب انه
اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحنث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو
قال المصنف بادراك بعضها لكان اولى لكن ذكر الامام السرخسى انه يحنث لان للاكثر حكم
الكل ولا يحنث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقا كما لا يخفى اما على الاول فظاهر واما على قول
السرخسى فلانه ليس باكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسى ما اتفقوا عليه
فى باب الايمان انه لو حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث الا باكل كله وان الاكثر لا يقام مقام
الكل لكن فى الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف لا يقرا سورة فقراها الا حرفا حنث ولو قراها
الا اية طويلة لا يحنث قوله بل ادرك فضلها اى فضل الجماعة لان من ادرك اخر
الشى فقد ادركه والحديث الصحيح من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة وهو
مجمع عليه وانما خص محمد بالذكر فى الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك
الامام فى التشهد فى صلاة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك
فضيلة الجماعة فى هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فازال الوهم بذكر محمد وذكر فى الكافى
وغيره انه لو قال عبده حر ان ادرك الظهر فانه يحنث بادراك ركعة لان ادراك الشى
بادراك اخره يقال ادركت ايامه اى اخرها وفى الخلاصة من كتاب من الفصل الحادى
عشر لو قال عبده حر ان ادرك الظهر مع الامام فادرك الامام فى التشهد ودخل فى
صلاته فانه يحنث انتهى فعلم ان ادراك الركعة ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون
مدركا لها لكان اولى ليشمل الثواب والحنث فى اليمين المذكور وفى غاية البيان ان
المسبوق يكون مدركا لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من ادرك اول
الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى انتهى وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق
اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل واما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ
الامام اداء شبيه بالقضا وظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام
حكما ولهذا لا يقرا انتهى فيقتضى ان يحنث فى يمينه لو حلف لا يصلى بجماعة ولو نام مع
الامام الاكثر وظاهر كلامهم ان من ادرك الامام فى التشهد فقد ادرك فضلها قوله
ويتطوع قبل الفرض ان امن فوت الوقت والا اى وان لم يامن لا يتطوع لان صلاة
التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله ان يتطوع فان

وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر

كان سنة موكدة ولم تفته الجماعة فانه يسن فى حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه لا يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان فى شرحه لكونها مكملات للفرايض وان لم تكن موكدة فان كان من المستحبات استحب الاتيان بها والا فهو مخير
قوله وان ادرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع راسه لم يدرك الركعة خلافا لزفر هو يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة فى افعال الصلاة ولم يوجد لا فى القيام ولا فى الركوع وذكر قاضيخان ان ثمرة الاختلاف تظهر فى ان هذا عنده لاحق فى هذه الركعة حتى ياتى بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى ياتى بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قايم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير مدركا لتلك الركعة واجمعوا انه لو اقتدى به فى قومة الركوع لم يصر مدركا لتلك الركعة انتهى وفى المصفى وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا امكنه لا يعتد به عند زفر ايضا وفى خيرة الفقها امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع راسه من الركوع ظن انه لم يقرا السورة فرجع وقرا ثم علم انه كان قرا السورة فجا رجل ودخل معه فى الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخلا فى صلاته لكن عليه ان يقضى ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والاخر نفلا فصار كان المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة انتهى وفى فتح القدير ومدرك الامام فى الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته انتهى ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركا للركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام فى السجدتين وان لم تحسبا له كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام راسه من الركوع صرح قاضيخان فى فتاواه بان عليه المتابعة فى السجدتين وان لم تحتسبا له وصرح به فى العمدة وصرح فى الذخيرة بان المتابعة فيهما واجبة ومقتضاه انه لو تركهما لا تفسد صلاته وقد توقفنا فى ذلك مدة حتى رايت فى التجنيس معزيا الى فتاوى ايمة سمرقند انه لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتدا به ومكث قايما حتى قام الامام ولم يتابعه فى السجدة ثم تابعه فى بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة لانه يصلى تلك الركعة الفايتة بسجدتيها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين يشرع واجبة فى تلك السجدة انتهى قوله ولو ركع مقتد فادركه امامه فيه صح وقال زفر لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة فى جزء واحد كما فى الطرف الاول وقد يكون امامه شاركه فيه لان المقتدى لو رفع راسه قبل ان يركع راسه الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة واراد بالركوع كل ركن سبقه الماموم به وقيده فى الذخيرة بان يركع المقتدى بعد ما فرغ الامام من القراة اما لو ركع قبل ان ياخذ الامام فى القراة ثم قرا الامام وركع والرجل راكع فادركه فى الركوع لا يجزيه عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولو ركع بعد ما قرا الامام ثلاث ايات ثم

ثم اتم القراة وادركه جاز ولو ركع الامام بعد ما قرا الفاتحة ونسى السورة فركع المقتدى معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدى على ركوعه الاول اجزاه الركوع ولو تذكر الامام فى ركوعه فى الركعة الثانية انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام فسجد للثانية واعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدى ذلك الركوع والوجه ظاهر انتهى وذكر المصنف فى الكافى فى مسئلة الكتاب انه يصح ويكره لقوله عليه السلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام اما يخشى الذى يركع قبل الامام ويرفع ان يحول الله راسه راس حمار انتهى وهو يفيد ان كراهة تحريم للنهى المذكور وفى الخلاصة المقتدى اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة اوجه اما ان اتى بهما قبله او بعده او بالركوع قبله وسجد معه او بالركوع معه وسجد قبله او اتى بهما قبله ويدركه الامام فى اخر الركعات فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام فى كلها يجب عليه قضا ركعة بلا قراة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يقضى اربعا بلا قراة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته انتهى ووجهه فى فتح القدير بان مدرك اول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام ففى الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده فى الثانية قضا عن الاولى وفى الثالثة عن الثانية وفى الرابعة عن الثالثة ويقضى بعد الامام ركعة بغير قراة لانه لاحق وفى الثانية تلتحق سجدتاه فى الثانية بركوعه فى الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه فى الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود فبقى عليه ركعة ثم ركوعه فى الثالثة مع الامام معتبر ويلحق به سجوده فى رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضا الاربع فى الثالثة ظاهر انتهى وفى الخلاصة المقتدى اذا رفع راسه من السجدة قبل الامام واطال الامام السجدة فظن المقتدى ان الامام فى السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام فى السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام او نوى السجدة التى فيها الامام او نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام فى الاولى فرفع الامام راسه من السجدة وانحط للثانية فقيل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدى من الثانية لا تجوز سجدة المقتدى وكان عليه اعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلاته انتهى

باب قضا الفوايت

لما كان القضا فرع الادا اخره وقد قسم الاصولى المامور به الى ادا واعادة وقضا فالادا ابتدا فعل الواجب فى وقته المقيد به سوا كان ذلك الوقت العمر او غيره وانما لم نقل انه فعل واجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله فى وقته ليكون ادا لان وجود التحريمة فى الوقت كاف لكون الفعل ادا والاعادة فعل مثله فى وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقولهم كل صلاة اديت مع كراهة التحريم فسبيلها الاعادة فكانت واجبة فلذا دخلت فى اقسام المامور به والقضا له تعريفان احدهما على المذهب

الصحيح من ان القضا يجب بما يجب به الادا هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف بما يشمل غير الواجب من السنن التى تقضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المندوب مامور به ايضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه مجاز فلهذا لم يدخله اكثرهم فى تعريفه واطلاق القضا فى عبارة الفقها هى ما ليس بواجب مجاز كما وقع فى عبارة المختصر حيث قال وقضى التى قبل الظهر وكذا اطلاق الفقها القضا للحج بعد فساده مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضا تابعهما على القول المرجوح من ان القضا يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه الامر كصاحب المنار فقد ناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لا مثله اذ المستفاد من الامر طلب شيئين الفعل وكونه فى وقته فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى الامر مقتضيا للاول فتصريحه بالمثل مقتض لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتض لكونه عينه وتمام الحقيقة فى كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور فى سبب القضا اثر كما يعلم من طالع كتب الاصول وفى كشف الاسرار ان المثلية فى القضا فى حق ازالة الماثم لا فى احراز الفضيلة انتهى والظاهر ان المراد بالماثم اثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذا قضاها واما اثم تاخيرها عن الوقت الذى هو كبيرة فباق لا يزول بالقضا المجرد عن التوبة بل لابد منها هذا ويجوز تاخير الصلاة عن وقتها لعذر كما قال الولوالجى فى فتاواه القابلة اذا اشتغلت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا باس بان تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تاخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر انتهى وفى المجتبى الاصح ان تاخير الفوائت لعذر السعى فى العيال وفى الحوائج يجوز قيل وان وجب على الفور يباح له التاخير وعن ابى جعفر يجوز التاخير والنذر المطلق وقضا رمضان موسع وضيق الحلوانى والعامرى انتهى وذكر الولوالجى ان قضا الصوم على التراخى وقضا الصلاة على الفور الا لعذر قوله الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق مفيد لشيئين احدهما بالعبارة والاخر بالاقتضا اما الثانى فهو لزوم قضا الفائتة فالاصل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضاؤها سوا تركها عمدا او سهوا او بسبب نوم وسوا كانت الفوائت كثيرة او قليلة فلا قضا على مجنون حالة جنونه ما فاته فى حالة عقله كما لا قضا عليه فى حالة عقله لما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن ردته ولا على مسلم اسلم فى دار الحرب ولم يصل مدة لجهله بوجوبها ولا على مغمى عليه او مريض عجز عن الايما ما فاته فى تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكم ان الفائتة تقضى على الصفة التى

ما يحفظ

التى فاتت عنه الا لعذر وضرورة فيقضى المسافر فى السفر ما فاته فى الحضر من الفرض الرباعى اربعا والمقيم فى الاقامة ما فاته فى السفر منها ركعتين كما سياتى فى اخر صلاة المسافر وقد قالوا انما يقضى الصلوات الخمس والوتر على قول ابى حنيفة وصلاة العيد اذا فاتت الناس على تفصيل ياتى فى بابها وسنة الفجر تبعا للفرض قبل الزوال والقضا فرض فى الفرض واجب فى الواجب سنة فى السنة ثم ليس للقضا وقت معين بل جميع اوقات العمر وقت له الا ثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا يجوز الصلاة فى هذه الاوقات لما مر فى محله واما الاول وهو الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت فهو واجب عندنا يفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به فى المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان بتركه لا تفوت الصحة اصلا بل الامر موقوف كما سياتى ولو كان شرطا لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجبا اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطعية الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه ابهم امره فعبر بالاستحقاق والدليل على وجوبه ما فى الصحيحين من حديث جابر ان عمر بن الخطاب جعل يسب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كدت اصلى العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه السلام والله ما صليتها قال فنزلنا بطحان فتوضا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضانا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحبا لما اخر عليه السلام لاجله المغرب التى تاخيرها مكروه بنا على ان الكراهة للتحريم فلا ترتكب لفعل مستحب وبنا على ان التاخير قدر اربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا يفوت الجواز بفوته وقد اطال فيه المحقق فى فتح القدير اطالة حسنة كما هو دابه وعرضنا فى هذا الكتاب تحرير المذهب فى الاحكام لا تحرير الدلايل واما الترتيب بين الفوائت فلما رواه احمد وغيره انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال فى حديث اخر صلوا كما رايتمونى اصلى فدل على الوجوب فيقيد بالفائتة لانه غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال فى الظهيرية والخلاصة رجل يقضى صلوات عمره مع انه لم يفته شى منها احتياطا قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه اخذ بالاحتياط لكن لا يقضى بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرا فى الركعات كلها الفاتحة مع السورة انتهى وقد قدمناه عن مال الفتاوى انه يصلى المغرب اربعا بثلاث قعدات وكذا الوتر وذكر فى القنية قولين فيها وان الاعادة احسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقد قدمنا ان الاعادة فعل مثله فى وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ويمكن الخلل فيها مع ان قولهم كل صلاة اديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا مطلق وفى القنية ما يفيد التقييد بالوقت فانه قال اذا لم

القضا فرض فى الفرض واجب فى الواجب سنة فى السنة

صلوا كما رايتمونى اصلى

بتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقما آخر ان القضا اولى
في الحالتين انتهى فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا
من واجباتها او ارتكب مكروها تحريميا لزمه وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت
بلا اعادة اثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو افضل ولهذا احمل
صاحب القنية قولهم بكراهة قضا صلوات عمره مرة ثانية على ما اذا لم يكن فيها شبهة
الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس وغيره رجل فاتته صلاة من
يوم واحد ولا يدري اي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة
بيقين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها ام لا فان
كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قايم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط
الادا قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شي عليه لان سبب الوجوب قد فات
وانما يجب القضا بشرط عدم الادا قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه
ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد
ما فرغ وسلم لا شي عليه لما قلنا وذكر في الخلاصة في مسئلة الشك في الصلاة هل
صلاها او لا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرا في الركعة الاولى والثانية
ولا يقرا في الثالثة والرابعة انتهى وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر مكروه
فان قرا في الكل او في الاوليين كان متنفلا بالاربع او بالاوليين على تقدير انه صلى
الفرض اولا واذا ترك القراة في ركعة من كل شفع تمحض للفرض على تقدير انه لم يصل
او للفساد على تقدير انه صلى الفرض اولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه
ان يقول يقرا في كل شفع من الشفعين في ركعة ويترك القراة في ركعة من كل شفع
من غير تعيين الاولى والثالثة للقراة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره
وقد يقال ان التنفل المكروه هو القصدي وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما
لا يخفى فيقرا في الاوليين وفي الكل وفي الحاوي القدسي لو شك في اتمام صلاته فاخبره
عدلان انك لم تتم اعاد وبقول الواحد لا تجب الاعادة انتهى وفيه بحث لان خبر
الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزاما من كل وجه
فشابه حقوق العباد وقيده في المحيط بالامام وعلله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير
دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل انتهى فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول
فاطلاق الحاوي ليس بالحاوي وفي الحاوي ايضا لو تذكر انه ترك القراة في ركعة
من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر انتهى ووجهه ان ترك القراة في ركعة واحدة لا
يبطلها في ساير الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا اما لو
كان مسافرا فينبغي ان يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم
تذكر انه ترك عشر سجدات من هذه الصلوات يقضي صلوات عشرة ايام لجواز انه ترك

كل سجدة في يوم انتهى وتوضيحه ان العشر سجدات تجعل مفرقة على عشر
صلوات احتياطا فصار كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم واذا ترك صلاة
ولا يدري تعيينها يقضي صلاة يوم كامل فلزمه قضا العشرة الايام وفي القنية
صبي بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا
القدر انتهى وهو ان صح يكون مخصصا للمتون وفي صحته نظر عندي لانه بالبلوغ صار
مكلفا اللهم الا ان يكون جاهلا به فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا قوله ويسقط بضيق
الوقت اي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتية بالكتاب
ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد ولو قدم الثانية في هذه الحالة ولم يكن وقت
كراهة فهي صحيحة لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها وهو لزوم تفويت الوقتية
وهو لا يعدم المشروعية واختلف في المراد بالنهي هنا فقيل نهي الشرع لان الامر بالشي
نهي عن ضده وقيل نهي الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا في المعراج
وانما قلنا صحيحة ولم نقل جايزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت
يحكم بصحتها مع الاثم ثم تفسير ضيق الوقت ان يكون الباقي منه لا يسعهما معا عند الشروع
في نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة
بطل ما اداه وفي المجتبى ومن عليه العشا فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت
سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه
سعة عند الشروع فشرع في الوقتية واطال القراة فلما ضاق فرغ الوقت بطل ما اداه
واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه
لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتت اربع
والوقت لا يسع الا الفائتتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية انتهى وظاهر
كلام المصنف اعتبار اصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر
الرواية وكذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوي الاول الى ابي حنيفة
وابي يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثمرته تظهر فيما لو تذكر في وقت
العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر
او بعضها فيه فعلى الاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم
الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضي خان في شرح الجامع الصغير وذكره
بصيغة عندنا وفي المبسوط واكثر مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا
عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب
لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز
انتهى فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ورجحه في الظهيرية بما في

المنتقى من انه اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم
ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب انتهى فحينئذ
انقطع اختلاف المشايخ لان المسألة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وتثبت في رواية
اخرى تعين المصير اليها وفي المجتبى وان لم تمكنه اداء الوقتية الا مع التخفيف في قصر
القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على اقل ما تجوز به الصلاة قوله والنسيان اي ويسقط
الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للتكاليف
لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتذكر وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها
ومما الحق بالنسيان الظن فليس رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر
واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون
معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا وقد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو
دليل شرعي كالنسيان فاما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل
شرعي فلا يعتبر انتهى فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غير وذكر شارحوا الهداية كصاحب
النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي
بعده وان كان ضعيفا كعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين احدهما
لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها وجب عليه اعادة العصر لان فساد
الظهر قوي لعدم الطهارة فاوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما
لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها
فالمغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض
الائمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسبيجابي له اصلا فقال
اذا صلى وهو ذاكر للفائتة وهو يرى انه تجزيه فانه ينظر ان كانت الفائتة صح
اعادتها بالاجماع اعاد التي صلى وهو ذاكر لها وان كان عليه الاعادة عندنا
وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك تجزيه فلا اعادة عليه وذكر
الفرعين المذكورين وعلل في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز
كون الفائتة متروكة بيقين فلم يتبينا ولها النص المقتضي لمراعاة الترتيب لاختصاصها
بالمتروك بيقين والحق ان المجتهد لا كلام فيه اصلا وان ظنه معتبر مطلقا
سواء كانت تلك الفائتة وجبت اعادتها بالاجماع اولا اذ لا يلزمه اجتهاد ابي حنيفة
ولا غيره وان كان مقلدا فان كان مقلدا لابي حنيفة فلا عبرة برأيه المخالف
لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب ايضا وان كان مقلدا للشافعي فلا يلزمه
اعادة العصر ايضا وان كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوى مفتيه كما
صرحوا به فان افتاه حنفي اعاد العصر والمغرب وان افتاه شافعي فلا يعيدهما
ولا عبرة برأيه وان لم يستفت احدا وصادف الصحة على مذهب مجتهد اجزاه ولا

اعادة عليه ويدل له ما ذكره في الخلاصة معزيا الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم
الى الرسغ والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى وان فعل من جهل
من غير ان يسأل احدا ثم سأل فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوي المذهب اذا صار
حنفيا وقد فاتته صلاة في وقت كان شفعويا ثم اراد ان يقضيها في الوقت الذي صار
حنفيا يقضي على مذهب ابي حنيفة انتهى وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب
عليه كالناسي وهو قول جماعة من ائمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر
ذاكرا حتى فسدت ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل اعادة العصر صح مغربه ولو علم ان
عليه اعادة العصر لم تجز مغربه ولم نفصل في الاصل بينما اذا كان عالما او جاهلا
قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف
هنا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضأ وصلى
العصر ثم تبين انه صلى الظهر بغير طهارة يعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب
انتهى وليس مخالفا لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر ذاكرا انه صلى
الظهر بغير طهارة وفي مسألة النوادر التذكر حصل بعد اداء العصر قوله وصيرورتها ستا
اي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المقتضية للحرج
لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو بكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه
اندفع ما روي عن محمد ان المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان
وكثير ان المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا اذ لا تتوقف صيرورتها ستا على
دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وفجر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة
بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط
صحة الوقتية وهي لا تكون الا بدخول وقتها بعدها اعتبر وقت السابعة وجوابه ان فائدة السقوط
لم تنحصر فيما ذكر لانه لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت ايضا كما سيأتي وعبارة
المصنف اولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قالا الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات
استثناء من قوله رتبها في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعا على ما في فتح
القدير او تسعا على ما في النهاية وان اجاب عنه في غاية البيان بان المراد بالفوائت الاوقات
مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بان
ظاهر الرواية بان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في
الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات
المتخللة منذ فائتة ستة اوقات وان ادى ما بعدها في اوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية
لو تذكر فائتة بعد شهر لا تجوز الوقتية مع تذكر الفائتة الا اذا كانت الفوائت ستا وقال
الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه تجوز انتهى وفي التجنيس ان الجواز مختار
الطحاوي والفقيه ابي الليث وبه نأخذ لان المتخلل بينهما اكثر من ست صلوات انتهى

وفي الولوالجية وهو المختار وعند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا
هل المعتبر صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة او كون الاوقات المتخللة ستا
وثمرته تظهر فيما ذكرناه من الفروع والظاهر اعتمادنا ما وافق المتون من اعتبار صيرورة
الفوائت ستا حقيقة واما ما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من انه لو ترك
ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري ايتها اولى
صلى اعتبارا للاوقات يسقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت كثيرة فيصلي ثلاثا فقط
وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول اصح انتهى فغير صحيح
لوجهين الاول انه لا يتصور على قول ابي حنيفة كون المتخللات ست فوائت لان مذهبه
ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي تمام خمس وقتيات
فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتي تحقيقه وقيل
يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شيء
الثاني ان اختلاف المشايخ في لزوم السبع او الثلاث ليس مبنيا على ما ذكروا انما هو مبني
على ان الصرير في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة او معنى فمن اوجب السبع نظر
الى الاول لانه لم تفته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلاه اولا ومن اقتصر على
الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا
كان الترتيب يسقط بست فاولى ان يسقط بسبع فالحاصل انا لو قلنا بوجوب الترتيب للزمه
قضا سبع وهي كسبع فوائت فكذا اسقطنا الترتيب وقول من اسقطه اوجه لان المعنى الذي
لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود في ايجاب
سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف اولا ثم ذكر بعده الخلاف وقال
ان السقوط هو مختارنا وغيره لا نعتمد عليه وذكر الولوالجي ان من اوجب الترتيب فيه
لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا انتهى وصححه في الحقائق
معللا بان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع
صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى يعني انه مظنة تفويت
الوقتية فالحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير اعادة شيء على المذهب الصحيح
فيلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه اربع ولو
تركه صبحا آخر لزمه خمس ولا يعيد شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف ففي المسألة الاولى
يصلي سبعا لانه اما ان يصلي ظهرا بين عصرين او عصرا بين ظهرين لاحتمال ان يكون
ما صلاه اولا هو الآخر فيعيده ثم يصلي المغرب ثم يعيد ما صلاه اولا لاحتمال كون المغرب اولا
وفي المسألة الثانية يقضي خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم يصلي بعدها
العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لاحتمال ان تكون العشاء هي الاولى وفي المسألة الثالثة يقضي
احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد الخمس عشرة لاحتمال ان
ان تكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفائت ثلاثة والاكثر لانه لو فاتته صلاتان
الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فعند ابي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث
صلوات وهو ان يصلي ظهرا بين عصرين او عصرا بين ظهرين فان المتروك هو ان
كان هو المؤدى اولا فالاخير نفل والا فالاول نفل وقالا لا يلزمه الا صلاتان لان الحال
له بالناسي فيسقط الترتيب وابو حنيفة الحقه بناسي التعيين وهو من فاتته صلاة لم يدر
ماهي ولم يقع تحريه على شيء يعيد صلاة يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة
بيقين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق
التي بعينها لا كما قيل انه مستحب عنده فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضي خان الفتوى
على قولهما لانه تخفيفا على الناس لكسلهم والانصاف انها لا يترجح على دليله وقد ذكر
في آخر الحاوي القدسي انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان الاعتبار لقوة
الدليل فالحاصل ان الاصح المفتى به انه لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء
كان المتروك صلاتين او اكثر وقد افاد كلام المصنف ان الفوائت اذا كثرت سقط
الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في الهداية
وجزم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطة للترتيب
في غيرها كانت مسقطة له لا نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها اثر
في غير محلها فلان يكون لها اثر في محلها اولى انتهى ونص الزاهدي على انه الاصح وبهذا
اندفع ما في الظهيرية ونص الزاهدي على انه الاصح والخانية من ان الفوائت لو كثرت
واراد ان يقضيها فانه يراعي الترتيب في القضاء وتفسير ذلك انه اذا قضى فائتة ثم
فائتة فان كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كان اقل
من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت يسقط
الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فجرا ثم قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرا جاز
انتهى وافاد كلامه ايضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة والحديثة حتى لو ترك صلاة
شهر فسقا ثم اقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فادائه الوقتية جائز ثم تذكر
الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان
بالحديثة ازدادت الكثرة فيما كذا السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحا
بلا مرجح ولو اشتغل بالكل لفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط
الفوائت الحديثة واما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون
بالصلاة فلا يجوز الوقتية مع تذكرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى محيط الصدر
الشهيد وفي التجنيس وعليه الفتوى وذكر في المجتبى ان الاول اصح وفي الكافي و
المعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رايت والعمل بما وافق اطلاق
المتون اولى خصوصا ان على القول الثاني تؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه فان

من اعتاد تفويت الصلاة لو افتى بعدم الجواز تفوت اخرى ثم وثم حتى تبلغ الحد الذى هو حد الكثرة كما فى الكافى قوله ولم يعد بعودها الى القلة اى لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلا ثم قضاها الا صلاة ثم صلى وقتية ذاكرا لها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا تنجس فدخل عليه الماء الجارى حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسى والامام البزدوى حيث قالا ومتى سقط الترتيب لم يعد فى اصح الروايتين وصححه ايضا فى الكافى والمحيط وفى المعراج وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضانة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره فى الهداية وقال انه الاظهر مستدلا بما روى عن محمد فى من ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضى من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت فى حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه فى ظنه حال ادائها انتهى ورده فى الكافى والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التى بدا بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روى عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التى بدا بها يمنع من ذلك اذ لو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التى بدا بها اول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكر فى فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم فى حاشيته على الزيلعى بانه مبنى على ما روى عن محمد فقد نقل جماعة من محققى المشايخ على ان من اصل محمد انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا ادى وقتيه توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه فاذا قضى دخلت الفوائت فى حد القلة فبطلت الوقتية لانها اديت عند ذكر الفائتة وكذا اصرح فى رواية ابن سماعة عن محمد فى تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت اربعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضاه فاشبه الناسى انتهى وما اجيب به فى المعراج من ان المسئلة مفروضة فى من مد الوقتية التى شرع فيها الى اخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان تكون الشروع فى سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله فى الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع الغران وذكره فى فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصل البطلان ان يكون ذلك نصا عن محمد فى المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بحمله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت

رده الشيخ قاسم فى حاشيته على الزيلعى

زالت العلة فعاد الحكم الذى كان قبل كحق الحضانة ينتهى وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسى والبزدوى كما فى غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد فى اصح الروايتين وفى المحيط لم يعد فى اصح الروايات فكيف يقول انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو اصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هى منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع فى التحقيق لان المقتضى للترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود اصلا وكذا اتفقت كلمتهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة اشيا فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان المقتضى لها موجود مع التزوج لانها القرابة المحرمية مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضى فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضى عمله فالفارق بين البابين وجود المقتضى وعدمه وكذا كان الاصح فى مسئلة المنى اذا فرك من الثوب ثم اصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة لما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة اعنى ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستا لكان اولى لان الحكم كذلك فيها قال فى المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج فى خلال الوقتية لا تفسد على الاصح وهو مودى على الاصح لا قاض واقتدا المسافر بعد غروب الشمس بالمقيم شرع فيه فى الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسى الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند احمرار الشمس لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ذاكرا ثم غربت انتهى وقوله واقتدى الى اخر فى صحته كونه موديا كما لا يخفى والذى ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره فى المجتبى من عدم عوده بالتذكر خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثنى عشر السابعة انه لو تذكر فائتة وهو يصلى فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر والذى قال فى معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق انتهى وكذا والله اعلم اقتصر فى المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل ما فى المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتيات فى المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فهو مخالف لسياق كلامه فى ضيق الوقت لتصريحه فيه بعدم العود لو خرج فى خلاله بقى هنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة اشيا فتشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتاخر من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدم الوقتية عند

العجز عن الجمع بينهما لفوتها مع بقا الترتيب كما ذكره الشارح قوله ولو صلى فرضا
ذاكرا فايتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا اى فساد هذا الفرض موقوف على قضا
الفايته قبل ان تصير الفوايت كثيرة مع الفايتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض
وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوايت مع الفايته ست صلوات
فما صلاه متذكرا لها صحيح قال فى المبسوط هذه المسئلة هى التى يقال واحدة تصحح
خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هى السادسه قبل قضا المتروكة والواحدة
المفسدة للخمس هى المتروكة تقضى قبل السادسه انتهى وهذا عند ابى حنيفة وعندهما الفاسد
منحتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب حكم والكثرة علة له فانما يثبت الحكم اذا
ثبتت العلة فى حق ما بعدها فاما فى حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما يحل بالمحل فيعتبر
لحلوله المحل فلا يجوز ان يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولابى حنيفة ان الحكم
مع العلة يقترنان لما عرف فى الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب
فاذا ثبتت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى اولها بحكمها فيجوز الكل
كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا لو اعادها بلا ترتيب
جازت عندهما ايضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع وفى
العناية لا يقال كل واحد من احادها جزؤها متقدم عليها فكيف يكون معلولا لها
لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متاخر لانه
لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع ان يتوقف حكم على امر حتى يتبين حاله
كتعجيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب تام فان تم على
نمائه كان فرضا والا نفلا وكون المغرب فى طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل
الفجر فان اعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت
نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عوده فى الوقت الثانى فان لم
يعد فسدت والا صحت وكون الزايد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوز
فاستحاضة والا حيض وصحة الصلاة التى صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها
دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عاد ففاسدة والا فصحيحة ثم اعلم
ان المذكور فى الهداية وشروحها كالنهاية والعناية وغاية البيان وكذا فى الكافى والتبيين
واكثر الكتب ان انقلاب الكل جايزا موقوف على اداء ست صلوات وعبارة الهداية فمن
العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جايزا
والصواب ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات خرج وقت الخامسه من غير قضا الفايته
انقلب الكل جايزا لان الكثرة المسقطة بصيرورة الفوايت ستا واذا صلى خمسا وخرج وقت
الخامسه صارت الصلوات ستا بالفاية المتروكة اولا وعلى ما صوره يقتضى ان تصير الصلوات
سبعا وليس بصحيح وقد ذكره فى فتح القدير بحثا ثم اطلعنى الله عليه بفضله منقولا فى

فى المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند
ابى حنيفة فان كثرت وصارت الفواسد مع الفايتة ستا ظهر صحتها والا فلا
انتهى ولقد احسن رحمه الله واجاد هنا كما هو دابه فى التحقيق ونقل الغرايب
وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحد المصحح للخمس هى السادسه قبل قضا
المتروكة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسه كما علمت واطلق المصنف
التوقف فشمل ما اذا ظن وجوب الترتيب او ظن عدمه وتعليلهم ايضا يرشد اليه
فما فى شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم
يعلم ان فايتة الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته به وفيما اما اذا علم فعليه
اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعيف وعلله فى فتح القدير بان
التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب اولا وقيد بفساد الفرضيه
لانه لا يبطل اصل الصلاة عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة
عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضيه بطلت التحريمة اصلا ولهما انها عقدت لاصل
الصلاة بوصف الفرضيه فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا فى
الهداية وفايدته تظهر فى انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا فى العناية واطلق فى
التذكر ولم يقيده بالعلم لما فى الولوالجية رجل دخل فى صلاة الظهر ثم شك فى صلاة
الفجر انه صلاها ام لا فلما فرغ من صلاته تيقن انه لم يصل الفجر يصلى الفجر ثم يعيد
الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه كان فى الابتدا متيقنا كالمتيمم اذا تيمم وصلى
ثم راى فى صلاته سرابا فمضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان ماء
يتوضا ويعيد الصلاة كذا ههنا انتهى وفى المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها
اربع صلوات من يوم شهرا قبل لا تجزيه الصلوات الاربع فى اليوم الاول وتجزيه فى
اليوم الثانى لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوايت ولا تجزيه فى اليوم الثالث لكثرة الترتيب
وهكذا تجرى فى كل عشر صلوات ست صلوات فاسدة واربعه منها جايزة ولو ترك صلى
الفجر شهرا ولم يصل ساير الصلوات تجزيه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزيه غيرها
وقيل انه تجزيه الصلوات الاربعه فى كل يوم الا فى اليوم الاول وتجزيه كل الفجر الا الفجر
فى اليوم الثانى لان صلى الفجر الثانى وعليه اربع صلوات فلم تجزه لقلة الفوايت وبعد
ذلك كثرت الفوايت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود انتهى واقتصر على
القول الاول فى المجتبى وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوايت القديمة فى اسقاط
الترتيب وقد اجاب الامام حسام الدين فى نظيرة فى الفصل الذى قبله بخلاف هذا
انتهى فالمفتى به هو القول الثانى كما لا يخفى وقوله ولو وترا بيان لقول ابى حنيفة
لان عنده الوتر فرض عملى فوجب الترتيب بينه وبين الوقتيه حتى لو صلى الفجر ذاكرا
للوتر فسد فجره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا تفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين

الفرايض والسنن حتى لو تذكر فايته في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره ثمه ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها ولا يقتل حتى اذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوايت ينوي اول ظهر لله عليه واخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم ينو الاول والاخر وقال نويت الظهر الفايته جاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعد ما صلى العشا ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضا العشا والمختار ان عليه قضا العشا وان استيقظ قبل الطلوع عليه قضا العشا بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سالها ابا حنيفة فاجابه بما ذكرنا فاعاد العشا اذا فاتت صلاة فايته واوصى بان يعطي كفارة صلاته يعطي لكل صلاة نصف صاع من بر والوتر نصف صاع ولصوم نصف صاع وانما يعطي من ثلث ماله وان يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى مسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامره لا يجوز وفي الحج يجوز انتهى وفي الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصيه من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمه يقوم وقال الثلجي لا يقوم ولا رواية في سجدة التلاوة انه يجب اولا ولو اعطى فقيرا واحدا جملة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو اعطى عن خمس صلوات تسعة امنا فقيرا ومنا فقيرا اخر قال ابو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال ابو القاسم وهو اختيار الفقيه ابي الليث يجوز عن اربع صلوات دون الخامسه لانه فرق ولا يجوز ان يعطي كل مسكين اقل من نصف صاع في كفارة اليمين فكذلك هذا فالحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في حق انه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث انه لو ادى اقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز انتهى

باب سجود السهو لما فرغ من ذكر الادا والقضا شرع في بيان ما يكون جابرا لنقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة نفلها وفرضها ادا وقضا شرع في ما يكون جابرا لنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرايض وهذه الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر في التحرير انه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشي عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما وظاهر كلام الجم الغفير انه لا يجب السجود في العمد وانما يجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبرا لنقصانه وذكر الولوالجي في فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا ينجبر بسجدتي السهو لانهما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد في السهو وجعلهما مثلا لهذا الغايت لا فرق لان الشي لا ينجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر

الجابر اذا كان مثلا للغايت سهوا كان دون من الغايت عمدا والشي لا ينجبر بما هو دونه انتهى وحاصله ان الملايمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جناية محضه والسجدة عباده فلا تصلح سببا لها وهذا باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب فما في المجتبى من انه لا يسجد في تركه عمدا الا في مسئلتين ذكره فخر الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا او شك في بعض افعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب السهو بالعمد قال ذاك سجود العذر لا سجود السهو انتهى وما في الينابيع عن الناطفي لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تاخير احدى سجدتي الركعة الاولى الى اخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى انتهى فتحصل انها ثلاثة مواضع مشكل ولعلهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة نادرة في الواجبات فصلح ان يجبرها سجود السهو حالة العمد اما القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد اطلق اكثر مشايخنا عليها اسم السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب قوله يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو ظاهر الرواية لانه شرع لنقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا في المحيط وصحح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العباده فتكون واجبة كالدما في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحه من الامر بالسجود والاصل في الاوامر يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجدة لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر وللمال مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فيجبر النقصان بالسجدة انتهى وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه ياثم لترك الواجب ولترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا وكذا اذا سهى في قضا الفايته فلم يسجد حتى احمرت وكذا الجمعه اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البنا اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام سوا كان السهو بادخال الزياده في الصلاة او نقصان منها وعند الشافعي قبله فيهما وعند مالك قبله في النقصان وبعده في الزياده والزمه ابو يوسف فيما لو كان عنهما فتحير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فعله فرجعنا الى قوله المروي في سنن ابي داود انه عليه السلام قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري في باب التوجه عن القبلة حيث كان في حديث قال فيه اذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين فهذا تشريع عام قولي له بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قايل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو اعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك

كان مجتهدا فيه مروي عن اصحابنا انه لا يجزيه ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان
ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى سجدتي السهو قبل السلام والماموم
بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رايه براي الامام تحقيقا
للمتابعة وقال بعضهم لا يتابعه ولو تابعه لا اعادة عليه انتهى وكان القول الاول مبني على
ظاهر الرواية والثاني على غيرها كما لا يخفى وذكر الفقيه ابو الليث في الخزانة انه قبل السلام
مكروه والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل في الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر
فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به وصوره في غاية البيان السهو عن السلام
بان قام الى الخامسة مثلا ساهيا يلزمه سجود السهو لتاخير السلام وصوره الاسبيجابي وصاحب
التجنيس بما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولكون
سجود السهو لا يتكرر لو شك في سجود السهو فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو وحكي ان محمد
ابن الحسن قال للكسائي ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من احكم علما فذلك يهديه الى
سائر العلوم فقال محمد رحمه الله انا القي عليك شيئا من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو
فقال هات فما تقول فيمن سهى في سجود السهو فتفكر ساعة فقال لا سهو عليه فقال من
اي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتحير من فطنته
واطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث
وصححه في الظهيرية وفي الهداية وعلل على البزدوي لم يجز ملك الشمال حتى يترك السلام
عليه وعزاه في البدائع الى عامتهم واختار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى ف
تكون تلقاء وجهه ولا ينحرف وذكر في المحيط انه الاصوب لان الاول للتحليل والثاني للتحية
وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي
وقال ان عليه الجمهور واليه اشار في الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن
الجمهور وهنالك قولان اخران احدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى ثانيهما
لو سلم التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده
فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه
فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما
يفعل بعد السجدتين فذكر انه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما لما في الحاوي القدسي
ان كل قعدة في الصلاة غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثانيا
للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره واشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام
في القعود الاخير قد ارتفعا في السجود وانما لم يرفع السجود القعود لانه اقوى من
السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجدهما ولم يقعد لم تفسد صلاته لان القعود
ليس بركن واتفقوا على ان السجدة الصلبية لو تذكرها بعد قعوده فسجدها فان القعود
قد ارتفض فيقعد للفرض لان السجدة الصلبية اقوى من القعدة وفيما اذا تذكر سجدة

سجدة تلاوة فيسجدها روايتان اصحهما انها كالصلبية لانها اثر القراءة وهي ركن فاخذت
حكمها وعليه تفرع ما في عمدة الفتاوى اذا سلم الامام وتفرق القوم ثم تذكر في مكانه ان
عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد فسدت صلاة الامام وصلاة
القوم تامة لان ارتفاض القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة انتهى ولم يذكر
حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف
فصحح في البدائع والهداية انه ياتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو لان الدعاء موضعه اخر
الصلاة ونسبه الاول الى عامة مشايخنا بما وراء النهر وقال فخر الاسلام انه اختيار عامة
اهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه ياتي بهما فيهما وذكر قاضي خان
وظهير الدين انه الاحوط وجزم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء
وقيل انه ياتي بهما في الاولى فقط وصححه الشارح معزيا الى انها للختم الرابع سببه ترك
واجب من واجبات الصلاة الاصلية سهوا والمراد بقوله بترك واجب لا كل واجب بدليل
ما سنذكره من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شيء مع كونه واجبا وهو اجمع ما قيل فيه
وصححه في الهداية واكثر الكتب وما في القدوري من قوله او ترك فعلا مسنونا اراد به فعلا
واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجبا الاول
قراءة الفاتحة فان تركها في احدى الاوليين او اكثرها وجب عليه السجود وان ترك اقلها
لا يجب لان للاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما او منفردا كذا في التجنيس وفي
المجتبى اذا ترك من الفاتحة اية وجب عليه السجود وان تركها في الاخريين لا يجب ان كان
في الفرض وان كان في الوتر او في النفل وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا انه لو
تركها في الاوليين له يقضيها في الاخريين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبينا الفرق الثاني
ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا ان المراد بها ثلاث ايات قصار او اية طويلة فلو لم يقرا
شيئا مع الفاتحة او قرا اية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره انه لو ضم الى
الفاتحة ايتين قصيرتين وترك اية فانه لا سهو عليه لان للاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة
بل اولى لان وجوب الفاتحة اكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها لكن في الظهيرية انه لو
قرا الفاتحة وايتين فخر راكعا ساهيا ثم تذكر فعاد واتم ثلاث ايات فعليه سجود السهو
وفي المحيط ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقراها وكذا لو ترك الفاتحة فذكرها
قبل السجود قراها ويعيد السورة لانها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكر القنوت في الركوع
فانه لا يعود ومتى عاد في الكل فانه يعيد ركوعه لارتفاضه وفي الخلاصة ويسجد للسهو
فيما اذا عاد او لم يعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات انه يجب تقديم الفاتحة على
السورة وانه يجب ان لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدا بالسورة ثم ذكر يبدا بالفاتحة
ثم يقرا السورة ويسجد للسهو وان قرا من السورة حرفا كذا في المجتبى وقيده في فتح القدير
بان يكون مقدار ما يتادى به ركن ولو قرا الفاتحة مرتين وجب عليه السجود لتاخير السورة

عد المص في صفة الصلاة اثني عشر واجبا

كذا في الذخيرة وغيرها وذكر قاضي خان وجماعة انها ان قراها مرتين على الولاء وجب
السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدي للزوم تاخير السورة في الاول
لا في الثاني اذ ليس الركوع واجبا اثر السورة فانه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع
ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الاخريين لانهما محل القراءة وهي ليست واجبة فيهما
وقراءة اكثر الفاتحة ثم اعادتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة في
الاخريين لا سهو عليه في الاصح وفي التجنيس لو قرا سورة ثم قرا في الثانية سورة قبلها
ساهيا لا يجب السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القران لا من واجبات
الصلاة فتركها لا يوجب السهو الثالث تعيين القراءة في الاوليين فلو قرا في الاخريين
او في احدى الاوليين واحدى الاخريين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض اما
في النفل والوتر فله بدعة القراءة في الكل واختلفوا في قراءته في الاخريين هل هي قضا
عن الاوليين او اداء فذكر القدوري انها اداء لان الفرض هو القراءة في الركعتين غير
عين وقال غيره انه قضاء استدلالا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان
لم يكن قرا الامام في الشفع الاول ولو كانت في الاخريين اداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض
بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز علم انها قضاء وان الاخريين خلتا عن القراءة وبوجوب
القراءة على مسبوق ادرك الامام في الاخريين ولم يكن قرا في الاوليين كذا في البدائع الرابع رعاية
الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها في اخر الصلاة سجدها وسجد
للسهو لترك الترتيب فيه وليس عليه اعادة ما قبلها ولذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه
السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة وفي المجتبى وفي تاخير سجدة
التلاوة روايتان وجزم في التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب اصلي
في الصلاة الخامس تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود وقد اختلف
في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب او سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه
ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول ابي حنيفة ومحمد لان
تعديل الاركان فرض عند ابي يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست اخيرة
سواء كان في الفرض او في النفل فانه يلزم سجود السهو بتركها ساهيا السابع التشهد
فانه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد منظوم فترك
بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال في الظهيرية ولو ترك
قراءة التشهد ناسيا في القعدة الاولى او الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو
وعن ابي يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلي اماما ياخذ بقول ابي يوسف وان لم يكن
اماما ياخذ بقول محمد وفي فتح القدير قد لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب
السجود الا في الاول اما التشهد الثاني فانه لو تذكره بعد السلام يقرؤه ثم يسلم ثم
يسجد فان تذكره بعد شيء يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو

لو اشتغل بعد السلام والتذكر به فلما قرا بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند ابي
يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل
قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفض اصلا لان محل قراءة
التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى انتهى وظاهره انه لو تذكره بعد السلام
ولم يقرأه لا يسجد للسهو بتركه لانه لما تذكره وامكنه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمدا فلا
يلزمه السجود وانما يكون مسالكا لو وجب عليه السجود لتحقق وجوبه بتركه وعلى هذا
فتصير كلية ان من ترك واجبا سهوا وامكنه فعله بعد تذكره فلم يفعله لا سجود عليه كمن تركه
عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب
وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض فاجاب في المعراج بان
المراد غيرها اذ التخصيص سائغ بقرينة ذكره لها سابقا انها فرض وما اجاب به في غاية
البيان من حمل الترك فيها على تاخيرها فاسد لانه اراد حقيقة الترك في غيرها فلو اراد
التاخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا اراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب
الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في العناية ورده في الكافي بان الممنوع اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذاك ولا فساد كاحتمال
القرء الحيض والطهر وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن ابي
حنيفة بانه يجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس بوجه لانها رواية ضعيفة جدا لانهم
نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ
السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يات بمناف فانه
يسلم وان اتى بالمنافي فلا سجود ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام يوجب سجود السهو
والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده انه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد
لانه اخر واجبا او ركنا على اختلاف الاصلين انتهى وانما يتصور ايجابه بتاخيره كما
قدمناه وذكر في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم
ورحمة الله وفي البدائع لو سلم عن يساره اولا لا سهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية
واذا سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فما دام في المسجد ياتي بالاخرى وان
استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا ياتي متى استدبر القبلة انتهى التاسع قنوت
الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاء وانه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وغيره
فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وانه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قوله فقط
وفي فتح القدير ولو قرا القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة او السورة او كليهما فتذكر
بعدما ركع قام وقرا واعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف
ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع او السجود او القعود فانه يخر لها
ثم يعود الى ما كان فيه فيعيده استحبابا انتهى ومما الحق به تكبيرة وجزم الشارح بوجوب

السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو اعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب انتهى وينبغي ترجيح عدم الوجوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواظبة مع قوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال العاشر تكبيرات العيدين قال في البدايع اذا تركها او نقص منها او زاد عليها او اتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا سهى عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الادا فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا ادرك الامام في الركوع فانه ياتي بالتكبيرات في الركوع لانه عجز عن حقيقته فيعمل بشبهه انتهى ومما الحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد فانه يجب سجود السهو بتركها لانها واجبة تبعا لتكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدايع ولو سهى التكبير في ايام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة الحادي عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والمخافتة مطلقا فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفا لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده اية واحدة وعندهما ثلاث ايات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصايص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضي خان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت او خافت فيما يجهر قل ذلك او كثر كذا في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الايمة الحلواني لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى ابو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام فيلزمه سجود السهو انتهى وهو مبني على وجوب المخافتة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدايع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفا ليس بواجب عليه وذكر الولوالجي انه اذا جهر فيما يخافت به يجب سجدتا السهو قل او كثر واذا خافت فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا اصح انتهى فقد اختلف الترجيح على ثلاثة اقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات من اصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو اسمع رجلا او رجلين لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وصرحوا بانه اذا جهر سهوا بشيء من الادعية والاثنية ولو تشهد فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة الحلبي ولا يعزى القول بذلك في التشهد من تامل انتهى وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب اخر وهو عدم تاخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما وعليه تفرع مسايل منها لو ركع ركوعين او سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود لتاخير الفرض وهو السجود في الاولى القيام في الثاني

الثاني وكذا لو قعد في محل القيام او قام في محل القعود المفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب لا لتاخيره وكذا لو قرا اية في الركوع او السجود او القومة فعليه السهو كما في الظهيرية وغيرها وعلله في المحيط بتاخير ركن او واجب وكذا لو قراها في القعود ان بدا بالقراة وان بدا بالتشهد ثم قراها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدايع لو قرا القران في ركوعه او في سجوده لا سهو عليه لانه ثنا وهذه الاركان مواضع الثنا انتهى ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاوليين فعليه السهو لتاخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتاخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثنا وهو منه ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو لتاخير القيام وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتاخيره وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شيء وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يجب انتهى فقد اختلف التصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى اله وذكر في البدايع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو حنيفة يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتاخير الفرض وهو القيام الا ان التاخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تاخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وقد حكي في المناقب ان ابا حنيفة راى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف اوجبت على من صلى علي سجود السهو فاجابه لكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لا سهو عليه فيهما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخلو اما ان شك في شيء من هذه الصلاة او في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدار ما يمكنه ان يودي فيه ركنا من اركان الصلاة او لم يطل فان لم يطل فلا سهو عليه سوا كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة او في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكره فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو استحسانا لتاخير الاركان عن اوقاتها فتمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة اخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في هذه الصلاة سهو هذه الصلاة لا سهو صلاة اخرى كذا في البدايع وفي الذخيرة هذا اذا كان التفكر يمنعه عن التسبيح اما اذا كان يسبح او يقرا ويتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرية ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضا فشك انه صلى ثلاثا او اربعا وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوءه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الادا واذا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء

رحمه الله
حكي في المناقب ان ابا حنيفة
راى النبي عم في المنام
فقال له كيف اوجبت
على من صلى علي سجود
السهو فاجابه لكونه
صلى عليك ساهيا
فاستحسنه منه

من صلاته انه صلى ثلاثا ام اربعا حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن واتم صلاته فعليه السهو انتهى فالاحسن ان يفسر طول التفكر بان يشغله عن مقدار اداء ركن او واجب ليدخل السلام كما في المحيط فيه بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثنا والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتامين والتسميع والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصحح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو تركه فرضا فانه لا ينجبر بالسجود بل تبطل الصلاة اصلا وفي البدايع واما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى ام لا فنقول انه يقضى ان امكن التدارك بالقضا سوا كان من الافعال والاذكار وان لم يكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا تفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صلبية من ركعة قضاها في اخرها اذا تذكر ولا يلزمه اعادة ما بعدها واذا كانا سجدتين قضاهما ويبدا بالاولى ثم بالثانية لان القضا على حسب الادا ولو كانت احداهما سجدة تلاوة تركها من الاولى والاخرى صلبية تركها من الثانية يراعى الترتيب ايضا فيبدا بالتلاوة عند عامة العلما ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضا وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرا وسجد ولم يركع ثم قام فقرا فركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرا وركع ولم يسجد ثم رفع راسه فقرا ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرا وركع ثم رفع راسه وقرا وركع وسجد فانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر الركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا قرا ولم يركع وسجد ثم قام فقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرا ولم يركع وسجد فانما صلى ركعة واما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاوليين قضاها في الاخريين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة او السورة في الاوليين فاذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذا لم يقيد السجدة بخلافه في الاولى كما سياتي متصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك الكثير من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فانه لا يلزمه اكثر من سجدتين لانه تاخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان الاحكام الشرعية لا تتاخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر اذ الشرع لم يرد به وسياتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام الى القضا وسها فانه يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو واجاب عنه في البدايع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى

بالمسافر فسها الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في اتمام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد في اصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كانتا صلاتين حكما انتهى وعلله في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتاخر فاما السجدة المتاخرة فانها ترفع النقصان المتقدم ويشكل عليه ما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لابي الليث من ان التشهد يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل ادرك الامام في التشهد الاول مع المغرب وتشهد معه ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة فانه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه في الخامسة فاذا سلم الامام فانه يقوم الى قضا ما سبق به فصلى ركعة ويتشهد السادسة فاذا صلى ركعة اخرى يتشهد السابعة وكان قد سهى فيما يقضي فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرا اية السجدة في قضائه فانه يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد العاشر انتهى انه قد تكرر السجود للسهو في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيها واما التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لان سجود التلاوة تشهد الا ان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد كما لو سجد للسهو ثم نوى الاقامة حتى صار فرضه اربعا فانه يعيد السجود وسجود السهو فكانه لم يسجد فكذا يسجد اخرى وفي الظهيرية اذا سهى الامام ثم سهى خليفته سجد الثاني سجدتين وكفاه قوله ويسهو امامه لا يسهو معطوف على قوله بترك واجب فافاد ان السجود له سببان اما ترك الواجب وسهو امامه فانه يجب عليه متابعته اذا سجد لانه عليه السلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم فعله كالمفسد ونية الاقامة اطلقه فشمل ما اذا كان مقتديا به وقت السهو ام لم يكن وما اذا سجد سجدة واحدة له ثم اقتدى به فانه يتابعه في الاخرى ولا يقضي الاولى كما لا يقضيهما لو اقتدى به بعد ما سجدهما لانه حين دخل في تحريمة الامام قد كان النقص قد انجبر بالسجدتين او باحداهما ولا يعقل وجوب جابر من غير نقص و قيدنا بكون الامام سجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم او احدث متعمدا او خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدي بخلاف تكبير التشريق حيث ياتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدى في حرمتها وشمل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق فانه يلزمهم بسهو امامهم لكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو او جا اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدا بقضا ما فاته ثم يسجد في اخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان بالاتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانما اقتدى به في جميع

الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما ادى الامام والامام ادى الاول فالاول ويسجد لسهوه في اخر صلاته لكن اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاقتدا به متابعته بقدر ما هو صلاة الامام وقد ادرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدي بالمسافر فلو كان مسبوقا بثلاث ولاحقا بركعة فسجد امامه للسهو فانه يقضي ركعة بغير قراة لانه لاحق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو لم تجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان يعيد اذا فرغ من قضا ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تباين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتد في جميع ما يؤدي كذا في البدايع وفصل في المحيط بين ان يعلم انه ليس على امامه سهو فتفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا تفسد لان كثيرا ما يقع لجهلة الايمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة انتهى ولو لم يتابع المسبوق امامه وقام الى ما قضا ما سبق به فانه يسجد في اخر صلاته استحسانا لان التحريمة متحدة فجعل كانها صلاة واحدة ولو سهى فيما يقضي ولم يسجد لسهو الامام كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سهى فيما يقضي فعليه السهو ثانيا لما مر ان ذلك اداء سهوين في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع الامام في السهو لا في السلام فيسجد معه ويتشهد فاذا سلم الامام قام الى القضا فان سلم فان كان عامدا فسدت والا لا ولا سجود عليه ان سلم قبل الامام او معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ وعلى هذا لو احدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي ان يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم فان لم يسجد مع خليفته سجد في اخر صلاته فان لم يجد المسبوق مدركا وكان الكل مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون ولو قام المسبوق الى قضا ما سبق به فقيد بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو قبل ان يقيد المسبوق ركعته بسجدة فعليه ان يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضا ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته تجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضا استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدتي السهو بعد ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسايل المسبوق في باب الحدث في الصلاة ولو سهى الامام في صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطايفة الثانية واما الطايفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين

والاولى بمنزلة اللاحقين وانما لم يلزم الماموم بسهو نفسه لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان سجد قبل السلام وان اخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من الصلاة بسلام الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع اصلا وشمل كلامه المدرك واللاحق فانه مقتد في جميع صلاته بدليل انه لا قراة عليه فلا سجود لو سهى فيما يقضيه مطلقا واما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام الى تمام صلاته وسهى فذكر الكرخي انه كاللاحق فلا سجود عليه بدليل انه لا يقرا وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدايع لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرا فيما يتم لان القراة فرض في الاوليين وقد قرا الامام فيهما وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام واما فيما يقتضيه فهو كالمنفرد فيما قدمناه وعليه تفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام او معه فلا سهو وان كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وينبغي للمسبوق ان يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز ان يكون على الامام سهو قوله وان سهى عن القعود الاول وهو اليه اقرب عاد والا لا اي الى القعود لان الاصل ان ما يقرب من الشي ياخذ حكمه كفنا المصر وحريم البير فان كان اقرب الى القعود بان رفع اليتيه من الارض وركبتاه عليها او ما لم ينتصب النصف الاسفل وصححه في الكافي فكانه لم يقم اصلا وان كان الى القيام اقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس فيه فلا يجوز رفضه لاجل واجب وهو القعود وهذا التفصيل مروي عن ابي يوسف واختاره وار اصحاب المتون وفي الكافي استحسن مشايخنا بخارا روايته وذكر في المبسوط ان ظاهر الرواية اذا لم يستتم قايما يعود واذا استتم قايما لا يعود لانه جا في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا به فعاد وروي انه لم يعد وكان بعد ما استتم قايما وهذا لانه لما استتم قايما اشتغل بفرض القيام فلا يتركه انتهى وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب والتوفيق بين النقلين المرويين بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس باولى به بالحمل على الاستوا وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتغى بالغين المعجمة انه غلط لانه ليس بترك وانما هو تاخير كما لو سهى عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرا الاجل الواجب وكما لو سهى عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد على الاصح وقد يقال انه اذا عاد وقرا السورة فرضا فقد عاد من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرانية على ما قيل انه كان قرانا فنسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرانية او عاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طوله فانه يقع كله فرضا وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شي وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى ان تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا ان يفرق باقترانهما

الزيادة بالرفض لكن قد يقال المستحق لزوم الاثم ايضا بالرفض اما الفساد فلم يظهر
وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحح انتهى فظاهره انه لم يطلع
على تصحيح اخر وقد ذكر في المجتبى ومعراج الدراية انه لو عاد بعد الانتصاب مخطئا
قيل يتشهد لينقضه القيام والصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر
به كمن نقض الركوع لسورة اخرى لا ينتقض ركوعه انتهى فقد اختلف التصحيح كما رايت
والحق عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان
ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس واراد بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا
كان او ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة
من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما ما لم يقيدها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى
فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقيدها بالسجدة
لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فامرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد
تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز انتهى وهذا
كله انتهى في حق الامام والمنفرد اما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود
فرض عليه بحكم المتابعة اليه اشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من
القعدة الاولى الى الثالثة فنسي بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد
ان يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف ان تفوته الركعة الثالثة لانه تبع لامام فيلزمه
ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعد
ما اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة انتهى
وكذا في القنية ففي القعود اولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته لتركه الفرض وفي
المجمع لو نام لاحق سهى امامه عن القعدة الاولى فاستيقظ بعد الفراغ امرناه بترك القعدة
انتهى وفي اخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالايماء فلما بلغ حالة التشهد
فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان التشهد
الاول او التشهد الثاني فان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود
الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك
الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد انتهى قوله ويسجد للسهو خاص بقوله والا
كما صححه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود
اقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والا لم يطلق له العود
فكان معتبرا قعودا او انتقالا بالضرورة وهذا الاعتبار ربما فيه اعتبار التاخير المستتبع
لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه
السهو ويستوي فيه القعدة الاولى او الثانية وعليه الاعتماد وان رفع اليتيه عن الارض
وركبتاه على الارض لم يرفعهما لا سهو عليه كذا روي عن ابي يوسف وفي الاجناس

الاجناس عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الاولى او الاخيرة انتهى فالحاصل على
هذا المعتمد انه ان كان الى القعود اقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الارض
لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه في الولوالجية المختار وجوب
السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخرا واجبا وجب وصله بما قبله من الركن فصار
تاركا للواجب فيجب عليه سجدتا السهو انتهى فاختلف الترجيح على اقوال ثلاثة والاكثر على
الاول قوله وان سهى عن الاخير عاد ما لم يسجد لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك
لان ما دون الركعة بمحل الرفض اراد بالاخير القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي
والثنائي فان قعوده ليس بمتعدد الا ان يقال انه يسمى اخيرا باعتبار انه اخر الصلاة
لا باعتبار انه مسبوق بمثله اطلقه فشمل ما اذا لم يقعد اصلا او جلس جلسة خفيفة اقل
من قدر التشهد واذا عاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين مقدار
التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة عن الولوالجية
قوله وسجد للسهو لتاخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلل في الهداية بانه اخر
واجبا فقال لو اراد به الواجب القطعي وهو الفرض وهو اولى مما في العناية من تفسيره باصابة
لفظ السلام لانه لم يؤخره عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما اخر القعود والا
ان يقال اراد به الواجب الذي يفوت الجواز بفوته اذ ليس دليلها قطعيا قوله فان
سجد بطل فرضه برفعه لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن
ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث
في يمينه لا يصلي وقوله برفعه اي برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان المختار للفتوى
انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروي عن ابي يوسف لان تمام الشيء باخره واخر السجدة
للرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت
بالوضع لما جاز لان كل ركن اداه قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقض الحدث
لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل وجد فيه سبق الحدث يفيد البناء وثمرة الاختلاف فيما
اذا احدث في السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة قال ابو يوسف لا
يعود الى القعود وبطل فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قال اخبر ابو يوسف بجواب
محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وهذا معنى ما يقال العامة اي صلاة يصلحها
الحدث فهي هذه الصلاة على قول محمد وزه كلمة استعجاب وانما قالها ابو يوسف تهكما
وقيل الصواب بالضم والزاي ليست بخالصة كذا في المغرب وفي فتح القدير وهذا اعني
صحة البناء بسبب سبق الحدث اذا لم يتذكر في ذلك السجود انه ترك سجدة صلبية من صلاته
فانه ان تذكر ذلك فسدت اتفاقا انتهى ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد لانه
اذا سبقه الحدث وهو ساجد لم يخلط النفل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر ان
عليه سجدة صلبية او لا اذ لا فرق بين ان يكون عليه ركن واحد او ركنان وعبارة الخلاصة

اولى وهي ولو قيد الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صلبية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لما انه تشترط النية في السجدة وصلاته فاسدة انتهى واذا بطل فرض الامام بوضعه بطل فرض المأموم سواء كان قعد اولا وكذا ذكر قاضي خان في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على راس الرابعة وقام الى الخامسة ساهيا وتشهد المقتدي وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا انتهى وسواء كان المأموم مسبوقا او مدركا كما في الظهيرية واذا لم يبطل فرض الامام لعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لما في المحيط لو صلى الامام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا سجدة لا تفسد صلاتهم لانه لما عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم ايضا تبعا له لانه بنا عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة انتهى وهذا مما يلغز به فيقال مصل ترك القعدة الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لما في المجتبى لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمدا تفسد وفي السهو خلاف والاحوط الاعادة انتهى وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيد والتشهد قوله وصارت نفلا فيضم اليها سادسة لما سبق مرارا انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لانه ظان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الخامسة ثم افسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضا وعندهما يقضي ستا لانه لشروعه في تحريمة الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فانه يقضي اربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للخلاف وفي عبارة القدوري تبعا لرواية الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المبسوط واجب الى ان يشفع الخامسة لان التنفل شرع شفعا لا وترا وكذا في البدائع والاظهر الندب لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القصد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطع وفي السراج الوهاج انه ضم السادسة في ساير الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضي خان الا الفجر فانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه وسيأتي الصحيح لو قعد على راس الرابعة وقام الى الخامسة وقيدها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي ان لا يكره هنا ايضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود السهو لان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمد والسهو وكذا قال في الخلاصة فان قام الى الخامسة عامدا ايضا

ايضا لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم ايضا ان البطلان بالتقييد بالسجدة اعم من ان يكون قد قرأ في الركعة الخامسة اولا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس بمفسد قوله وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم لان التسليم في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة على وجهه بالعود لان ما دون الركعة محل الرفض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام قاعدا وقال الناطفي يعيد ثم قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلاتهم تمت بالقعدة وهو الصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام فان قيد سلموا في الحال قوله وان سجد للخامسة تم فرضه وضم اليها سادسة اعلم تفسد فرضه بسجوده كما تفسد فيما اذا لم يقعد هذا هو المراد بالتمام والا فصلاته ناقصة كما سيأتي وانما لم تفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة وانما يضم اليها اخرى لتصير الركعتان له نفلا للنهي عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سيأتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر لان المواظبة عليها انما كانت بتحريمة مبتداة اطلق في الضم فشمل ما اذا كان في وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر لان التطوع انما يكره فيهما اذا كان عن اختيار واما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد كذا في الخانية وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى لكن اختلفوا في الضم في غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه واما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة والمعتمد المصحح انه لا باس به كما عبر به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل احد بوجوبه ولا باستحبابه وفرق الشارح بين الصبح والعصر فصحح انه لا يكره في العصر وجزم بالكراهة في الصبح وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمها في العصر لزمه تصحيح عدمها في الفجر وكذا سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل قصدا بعدهما وكذا اذا تطوع من اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاولى ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا انتهى وصرح في التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نفلا فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند ابي يوسف وعند محمد ستا بناء على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل عند ابي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا في هذا الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا يصير مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد تقدم هذا

العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام مضمونة في حق المقتدي بخلاف اقتدا البالغ
بالصبي في النوافل لا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما يصير مضمونا على الصبي
بامر اصلي وهو الصبا فلا يمكن ان يجعل معدوما في حق المقتدي فبقي بمنزلة اقتدا المفترض
بالمتنفل انتهى فالحاصل ان المصحح قول محمد في كونه يصلي ستا وقول ابي يوسف في لزوم
ركعتين لو افسدها وفي السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمنا انه اذا اقتدى به
في الخامسة ولم يكن قعد الامام قدر التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين
المسئلتين ان في المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهي ست ركعات نفلا والشروع في
النفل لا يوجب اكثر من ركعتين الا بالاقتدا وههنا الامام لم يكن متنفلا الا بركعتين فلزم
الماموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة
ساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة
فقد شرع في النفل فكان اقتدا المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتدا
لانه لم يخرج من الفرض قبل ان يقيدها بسجدة انتهى قوله وسجد للسهو الظاهر رجوعه
الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه اخر الواجب
وهو السلام وكذا لو شك في صلاته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا فاشتغل بفكره حتى
اخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى سجد ففيه ثلثة
اقوال فعند ابي يوسف سببه تمكن النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على
الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لجبر نقصان في الفرض لانه قد انتقل منه الى
النفل ومن سهى في صلاة لا يجب عليه ان يسجد في اخرى وعند محمد هو لجبر النقصان
المتمكن في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصحح الماتريدي انه جابر للنقصان المتمكن
في الاحرام فينجبر النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره في الهداية قوله
ولو سجد في شفع التطوع لم يبن شفعا اخر عليه لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة
وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم انه يكره البنا كراهة تحريم لتصريحهم
بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا
استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه انتهى وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البنا لان البنا
صحيح وان كان مكروها لبقا التحريمة واختلفوا في اعادة سجود السهو والمختار اعادته
لان ما اتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر اذا نوى الاقامة
بعد ما سجد للسهو يلزمه الاربع ويعيد السجود وقيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا
فسجد للسهو ثم نوى الاقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت
صلاته وفي البنا نقض الواجب ونقض الواجب ادنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على
التقييد بشفع التطوع انه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم اراد ان يبني نفلا عليه
ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان

اولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسهى فيهما
فسجد للسهو بعد السلام ثم اراد ان يبني عليهما ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر
الان يقال ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البنا على تحريمته سواء كان سجد
للسهو او لا بخلاف شفع التطوع قوله ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والا
فلا وقال محمد هو صحيح سجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن
الصلاة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرجه
على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها
ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتدا وفي انتقاض الطهارة
بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره
ان الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا
كما صرح به في غاية البيان وهو غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما
لان القهقهة اوجبت سقوط سجود السهو عند الكل لفوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما
الحكم هو النقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره
ايضا لو نوى الاقامة فالامر موقوف عندهما ان سجد لزمه الاتمام والا فلا وعند محمد يتم
مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط ايضا فان الحكم فيه اذا نوى الاقامة
قبل السجود انه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عنه سجود السهو لانه لو سجد فقد عاد الى
حرمة الصلاة فيتغير فرضه اربعا فيقع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة
في الاشتغال به وعنده يتمها اربعا ويسجد في اخر صلاته كذا في المحيط وذكر في معراج
الدراية ان عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو او لا لانه لو تغير قبل السجود لصحت
النية قبل السجود ولو صحت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كانه لم يسجد اصلا
فلو صحت لصحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه
انتهى وقيدنا بكونه نوى الاقامة قبل السجود لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة او سجدتين
فتغير فرضه اتفاقا ويسجد في اخرها للسهو لان النية صادفت حرمة الصلاة فصار مقيما
كذا في المحيط وما في غاية البيان من ان ثمرة الاختلاف تظهر في مسئلة رابعة وهي
ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة فصدر اهل يقضي
ام لا فعند محمد يقضي سجد الامام او لم يسجد لصحة الاقتدا وعندهما لا يقضي لعدم صحة
الاقتدا فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة الاقتدا وهي صحة الاقتدا فانه ان
صح الاقتدا وافسدها لزمه القضا والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف يظهر ايضا
في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد ياتي بهما في
القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهو لانها قعدة الختم عنده وعندهما ياتي بهما في
قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين انه لم يكن خارجا فكانت الاولى قعدة الختم

قوله ويسجد للسهو وان سلم للقطع رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله
فان سجد والا فلا لانا افادنا ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان
هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة اما عند محمد فظاهر لانه لا يخرجه عن حرمتها اصلا
عنده واما عندهما فلا يخرجه خروجا باتا فلان ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون
نيته مبدلة للمشروع فلغت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظهر ستا بخلاف ما اذا
نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد فقيد بسجود السهو لانه لو سلم وهو ذاكر للسجدة
الصلبية يؤتى بها في حقيقتها وقد بطلت بالسلام العمد وفي فتح القدير واعلم انما قدمنا
من قولنا ان السلام ممن عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا
والا لم يعد الى حرمتها بل الحاصل من هذا انه اذا وقع في محله كان محللا مخرجا بعد ذلك
ان لم يكن عليه شيء مما يجب ووقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان فان
سلم ذاكرا له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا ان يكون
ذلك الواجب نفس سجود السهو واما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة
وغيرها ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر لهما او
ذاكر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قطعا للصلاة ويسجد للتلاوة اولا ثم يتشهد
ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما او ذاكر للتلاوة خاصة فان سلامه يكون
قطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو
ان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو فان سلامه لا يكون قطعا ويسجد للصلبية
ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما او ذاكر للصلبية خاصة فان سلامه
يكون قطعا وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو ان سلم
وهو غير ذاكر للكل او ذاكر للسهو لا يكون سلامه قطعا ويسجد للاول فالاول ان كانت
سجدة التلاوة اولا فانه يسجدها ثم يتشهد بعدها ويسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان
ذاكرا للصلبية او للتلاوة او لهما فسدت صلاته وصار سلامه قطعا للصلاة لانه سلام
سهو في حق احدهما وسلام عمد في حق الاخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج فترجح
جانب الخروج احتياطا ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرما وهو في
ايام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذاكرا للكل او ساهيا الكل انتهى و
بهذا علم ان قوله ويسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صلبية او
سجدة تلاوة متذكرا لها فان كانت صلبية فسدت الصلاة وان كانت تلاوية لم تفسد
وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسي من سقوط سجود السهو
شيء لان التلاوية انما سقطت لكون الصلاتية لا تقضى خارجها وقد صار خارجا واما سجود
السهو فانه لا يؤدى في نفس الصلاة وانما يؤدى في حرمتها وقد علل في فتح القدير لسقوطها
بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته

وصلاته تامة انتهى وعلل لسقوطهما في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجا من الصلاة
انتهى ولعله لما صار قاطعا بالنسبة الى التلاوية صار قاطعا للسجود السهو مطلقا بطريق التبعية
بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوية ولا صلبية فانه لم يجعل قاطعا بالنسبة الى شيء وفي الولوالجية
ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة اخرى فرضا كان او نفلا لا يجب عليه سجود السهو
لان التحريمة الاولى قد انقطعت وهذه تحريمة استؤنفت فالنقصان الذي حصل في التحريمة
الاولى لا يمكن جبره بفعل في التحريمة الاخرى قوله وان شك انه كم صلى اول مرة استأنف
وان كثر تحرى والا اخذ بالاقل لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلاته فليستقبل
يحمل على ما اذا كان اول شك عرض له توفيقا بينه وبين ما في الصحيح مرفوعا اذا شك
احدكم فليتحر الصواب فليتم عليه يحمل على ما اذا كان الشك يعرض له كثيرا وبين ما رواه الترمذي
مرفوعا اذا سها احدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى او ثنتين فليبن على واحدة وان لم
يدر ثنتين صلى او ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فليبن على
ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه يحمل على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الاقل
ويساعد هذا الجمع المعنى وهو انه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام
الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك انه صلى او لا والوقت باق
يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وحمل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الاخيران
على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الالزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب ان حكمه
العمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في اركان الحج ذكر الجصاص انه
يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا يفسد
الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة احوط كذا في المحيط وفي
البدائع انه في الحج يبني على الاقل في ظاهر الرواية وافاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ
منها فلو شك بعد الفراغ منها انه صلى ثلاثا او اربعا لا شيء عليه ويجعل كانه صلى اربعا حملا
لامره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من اركانها سواء كان قبل السلام او
بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع الشك في التعيين ليس غير بان تذكر
بعد الفراغ بانه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي
ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الى اخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا في
الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك في تعيينه نعم يستثنى
منه ما ذكره في الخلاصة من انه لو اخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر اربعا
وشك في صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف
ما اذا كان عنده انه صلى اربعا فانه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين
الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد والا اعاد بقولهم ولو اختلف القوم قال
بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى اربعا والامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان

كان معه واحد فان عاد الامام الصلاة واعاد القوم معه مقتديا به صح اقتداوهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتدا المتنفل بالمتنفل وان كان كاذبا يكون اقتدا المفترض بالمفترض الى اخر ما في الخلاصة وقيد بكون الشك في العدد بتغيره بكلمة كم لان مصلى الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو تذكر مصلى العصر انه ترك سجدة ولا يدرى انه تركها من صلاة الظهر او من العصر الذي هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم اول مرة فاكثر المشايخ كما في الخانية والخلاصة والظهيرية على ان معناه اول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سهى في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسي الى ان معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اى في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سهى في صلاته اول مرة واستقبل ثم وقع سنتين ثم سهى على قول شمس الائمة يستانف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى العبارتين الاخريين يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستانف على عبارة السرخسي وفخر الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه اول سهو وقع له في تلك الصلاة فيستانف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وعلى هذا الاختلاف تفسير قولهم وان كثر يتحرى فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه وعلى قول فخر الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل مرتين في سنة ولعله على قول السرخسي واشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو اول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر للافتتاح اولا او هل احدث اولا او هل اصابت النجاسة ثوبه اولا او مسح راسه ام لا استقبل ان كان اول مرة والا فلا انتهى بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح او القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد لجعل القنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح والمراد بالاستيناف الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول في صلاة اخرى والاستقبال بالسلام قاعدا اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بها من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يات بمناف واكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه اداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا فلو كانت نفلا ينبغي ان يلزمه قضاؤه وان اكملها لوجوب الاستيناف ولم ار هذا التفريع منقولا الا ان قول الشارح وقولهم عنده ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاحرى وهو ما يكون اكبر رايه عليه وعبر واعنه تارة

تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكروا ان الشك تساوى الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطا فان لم يترجح عنده شيء بعد الطلب فانه يبنى على الاقل فيجعلها واحدة لو شك انها ثانية وثانية لو شك انها ثالثة وثالثة لو شك انها رابعة وعند البنا على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود او واجبا كيلا يصير تاركا فرض القعدة او واجبا فان وقع انها الاولى او الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلى ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلى ركعة اخرى فياتي باربع قعدات قعدتان مفروضتان وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه اخر صلاته كيلا يصير تاركا فرض القعدة فنسبه في فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعود في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية مبنى على احد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يحتمل انه اخر صلاته فرض ولو شك انها الثانية او الثالثة اتمها وقعد ثم قام فصلى اخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك في صلاة الفجر وهو في القيام انها الثانية او الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلى ركعتين ويقرا في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فان شك انها الاولى او الثانية فانه يمضى فيها سواء شك في السجدة الاولى ام الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضى فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع راسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلى ركعة ولو شك في صلاة الفجر في سجوده انه صلى ركعتين او ثلاثا ان كان في السجدة الاولى امكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية فيجوز ولو كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمد لانه كما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسالة زه وان كان هذا الشك في السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك في الفجر انها ثانية ام ثالثة ولم يقع تحريه على شيء وكان قائما يقعد في الحال ثم يقوم ويصلى ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسالة بحالها يتحرى ان وقع تحريه انها ثانية مضى على صلاته وان وقع تحريه انها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريه انه لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريه على شيء فسدت صلاته ايضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك انها الرابعة او الخامسة ولو شك انها ثالثة او خامسة فعلى ما ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلى ركعة اخرى ويتشهد ثم يقوم فيصلى ركعة اخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانية ام ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلى ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار كذا في عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعا لما في الهداية وهو مما لا ينبغي اغفاله

فانه يجب السجود في جميع صور الشك سوا عمل بالتحري او بنى على الاقل كذا في فتح القدير
وترك المحقق قيدا لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدر اداء ركن
ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه اول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج
ان في فصل البنا على الاقل يسجد للسهو وفي فصل البنا على غلبة الظن ان شغله تفكره
مقدار ركن وجب السهو والا فلا انتهى كانه في فصل البنا على الاقل حصل النقص مطلقا
باحتمال الزيادة فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكر لا بمطلقه
قوله وان توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين اتمها وسجد للسهو
لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث ذي اليدين ولان السلام ساهيا لا يبطل الصلاة
لكونه دعاء من وجه وقيد به لانه لو سلم على ظن انه مسافر او على ظن انها الجمعة او كان
قريب العهد بالاسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان او كان في صلاة العشا فظن انها التراويح
فسلم او سلم ذاكرا ان عليه ركنا فان صلاته تبطل لانه سلم عامدا وفي المجتبى ولو سلم
المصلي عمدا قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطاب آدمي انتهى فينبغي
ان لا تفسد في هذه المسايل على القول الثاني ومراده من قوله ثم علم انه صلى ركعتين
العلم بعدم تمامها ليدخل فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صلبية او تلاوية بعد السلام وحكمه
انه ان كان في المسجد ولم يتكلم وجب عليه ان ياتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه
لم يخرجه عن الصلاة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد
سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته اذا كان المتروك صلبية وفسدت صلاة الداخل
بفسادها بعد صحة الاقتدا ووجب القضا على الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي
مثلا يلزمه قضا الاربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان كان مسافرا وان كان في
الصحرا فان صرف ان جاوز الصفوف خلفه او يمنة او يسرة فسدت في الصلبية وتقرر النقص
وعدم الجبر في التلاوية وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له سترة
فما لم يجاوزها وان لم تكن له سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد او
اكثر امتنع وهو مروي عن ابي يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالاخر وقيل ان جاوز
موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان
ما نفاه الاقتدا كذا في فتح القدير وذكر في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر
وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر انه ترك سجدة صلبية ان تركها من الركعة الاولى
فسدت صلاته لانها صارت دينا في ذمته فنابت سجدتا السهو عن الصلبية ولو كانت المسالة
بحالها الا انه لما سلم للفجر تذكر ان عليه سجدة التلاوة فسجد لها ثم تذكر ان عليه سجدة
صلبية فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين عليه فانصرف نيته الى قضا
الدين فلا تنصرف السجدة الى غيره القضا انتهى وفي الظهيرية واذا سلم ساهيا وعليه
سجدة فان كانت سجدة تلاوة ياتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح رواية

رواية الارتفاض وان كانت صلبية ياتي بها وترتفض القعدة انتهى وفي التجنيس
اذا صلى رجل من المغرب ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه اتمها فسلم ثم قام
فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر انه لم يصل المغرب وقد سجد للسنة او لا
فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة اخرى فيكون انتقالا من الفرض
الى النفل قبل اتمامها واما اذا سلم ثم تذكر انه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام
وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد اجزاه المغرب الاول لان
نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وذا لا يخرجه عن الصلاة انتهى ومسايل السجدات
معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا نطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى اعلم

باب صلاة المريض ذكرها عقب سجود السهو لانهما من العوارض
السماوية والاول اعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه امس فقدمه
وتصور مفهوم المرض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المرض اجلى من فهمه
من قولنا من كشف الاسرار معنى يزول بحلوله في بدن الحي حالة البدن خارجة
عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد والى
محله كتحريك الخشب قوله رحمه الله تعذر عليه القيام او خاف زيادة المرض صلى
قاعدا يركع ويسجد لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال
ابن مسعود وجابر وابن عمر الاية نزلت في الصلاة اي قياما ان قدروا او قعودا ان عجزوا
عنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين اخرجه الجماعة الا
مسلما قال كانت بي بواسير فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى
قايما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبه زاد النساي فان لم يستطع فمستلقيا
لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله اراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو
قام لسقط لانه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر
فقيل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام لسقط وقيل ما يعجزه عن القيام
بحوايجه والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبى وغيرهما واذا كان التعذر
اعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان
كما في الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للافطار والتيمم زوال
العلة او امتداد المرض او اشتداده او يجد به وجعا انتهى قيد بتعذر القيام اي جميعه
لانه لو قدر عليه متكيا او معتمدا على عصا او حايط لا يجزيه الا كذلك خصوصا على قولهما
فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك
ولو قدر اية او تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خيف ان تفسد صلاته هذا هو المذهب
ولا يروى عن اصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكا او الاستناد
الى انسان او حايط او وسادة لا يجزيه الا كذلك ولو استلقى لا يجزيه ودخل تحت العجز

الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان افطر صلى قايما يصوم ويصلي قاعدا وما
لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وما لو صلى قايما سلس
بوله ولو صلى قاعدا فانه يصلي قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام او قعد سال بوله ولو
استلقى لا فانه يصلي قاعدا او لا يستلقي لانها استلقيا لا تجوز عند الاختيار بحال كما لا
تجوز مع الحدث فاستويا وتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فاخرجت احدى يديه
وتخاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد
ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو ان صلى قايما او كان في خبا لا يستطيع ان يقيم
صلبه فيه وان خرج لم يستطع ان يصلي من الطين والمطر انه يصلي قاعدا او من بدا دخل
عله وهو في طريق يخاف ان نزل عن المحمل للصلاة يبقى في الطريق فانه يجوز ان يصلي الفرايض
على محمله وكذا المريض الراكب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما اذا قدر
ينزله واختلف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز
عن القيام والاصح انه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا كذا في الولوالجية وقدمنا في باب *يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا*
صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه قوله ومومبا ان تعذرا اي يصلي مومبا وهو قاعد
ان تعذر الركوع والسجود لما قدمناه ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية
الايما بالركوع والسجود مشتبها على انه يكفيه بعض الانحنا ام اقصى ما يمكن الى ان ظفرت بحمد
الله على الرواية وهو ما ذكر شمس الايمة الحلواني ان الموم اذا خفض راسه للركوع شيا
ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسايد والصق بجبهته وانفه عذر يصلي بالايما ولا
يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا انص في الباب انتهى ثم اذا صلى المريض
قاعدا بركوع وسجود او بايما كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد
بالاجماع واما في حال القراءة وحال الركوع روي عن ابي حنيفة انه يجلس كيف شا من غير
كراهة ان شا محتبيا وان شا متربعا وان شا على ركبتيه كما في التشهد وقال زفر يفترش
رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روي عن ابي حنيفة لان عذر المرض اسقط عنه
الاركان فلان يسقط عن الهيات اولى كذا في البدايع وفي الخلاصة والتجنيس والولوالجية
الفتوى على قول زفر لان ذلك ايسر على المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد
بكيفية من الكيفيات فالمذهب الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح او
خوف او مرض فالكل سوى ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الايما
وعليه ان يسجد على انفه وان لم يسجد على انفه لم يجزه ثم قال وفي الزيادات رجل بحلقه
خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيرها من الافعال فانه يصلي قاعدا بالايما
انتهى وبهذا ظهر ان تعذر احدهما كاف للايما بهما وفي البدايع ان الركوع يسقط عمن
يسقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع انتهى ولم ار حكم ما اذا تعذر الركوع دون
السجود وكانه غير واقع وفي القنية اخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومي قوله وجعل سجوده

سجوده اخفض اي اخفض من ركوعه لانه قايم مقامهما فاخذ حكمهما وعن علي رضي الله
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد اومى وجعل
سجوده اخفض من ركوعه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على
السجود فيجعل سجوده ركوعا وركوعه ايما والركوع اخفض من الايما كذا في البدايع وظاهره
تفسير انه يلزمه جعل السجود اخفض من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه ايضا
ما سياتي قوله ولا يرفع الى وجهه شيا ليسجد عليه فان فعل وهو يخفض راسه صح والا لا
اي وان لم يخفض راسه لم يجز لان الفرض في حقه الايما ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطلان
الصلاة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واما نفس الرفع المذكور فمكروه صرح به في
البدايع وغيره لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي
كذلك فقال ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا فاوم براسك وروي ان عبد الله بن
مسعود دخل على اخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد
من كان في يده وقال هذا شي عرض لكم الشيطان اوم لسجودك وروي ان ابن عمر راى
ذلك من مريض فقال اتتخذون ان مع الله الهة انتهى واستدل للكراهة في المحيط بنهيه
عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم واراد بخفض الراس خفضها للركوع ثم للسجود
اخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح لما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيا يسجد عليه
ولم يقدر على الارض لم يجز الا ان يخفض براسه لسجوده اكثر من ركوعه ثم يلزقه بجبينه
فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه الايما والسجود على الشي المرفوع ليس بايما الا اذا
حرك راسه فيجوز لوجود الايما لا لوجود الشي على ذلك الشي انتهى وصحح في الخلاصة
قيد بكون فرضه الايما للعجز عن السجود اذ لو كان قادرا على الركوع والسجود فرفع اليه شي
يسجد عليه قالوا ان كان الى السجود اقرب منه الى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط
وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الايما فهو مصل بالايما على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز
اقتدا من يركع ويسجد به قوله وان تعذر القعود اومى مستلقيا او على جنبه لان الطاعة
بحسب الاستطاعة والتخيير بين الاستلقا على القفا والاضطجاع على الجنب جواز الكتب المشهورة
كالهداية وشروحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقا
قيل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقا يضطجع على شقه الايمن او الايسر
ووجهه الى القبلة انتهى وهذا الاظهر خفي والاظهر الجواز وقدم المصنف الاستلقا
لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن ابي حنيفة ان الافضل ان يصلي
على شقه الايمن وبه اخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الاية
ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبل القبلة فاما
المستلقي فيكون مستقبل السما وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ما روي عن عمر عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومي

ايما ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك فى الاستلقا لان الايما هو
تحويل الراس فاذا صلى مستلقيا يقع ايماوه الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع منحرفا
عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذى كان بعمران باسورا
فكان لا يستطيع ان يستلقى على قفاه والمراد من الاية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه
اذا نام وان كان مستلقيا بخلاف الوضع فى اللحد لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه
الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان الاستقبال فى الوضع على الجنب واطلق فى تعذر القعود
فشمل التعذر الحكمى كما لو قدر على القعود لكن نزع الماء من عينيه فامره الطبيب ان
يستلقى اياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود اجزاه ان يصلى مستلقيا بالايما لان
حرمة الاعضا كحرمة النفس كذا فى البدايع وفى الخلاصة واذا لم يقدر على القعود صلى
مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة وراسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب وفى المجتبى
وينبغى للمستلقى ان ينصب ركبتيه ان قدر عليه حتى لا يمد رجليه الى القبلة وفى العناية
يجعل وسادة تحت راسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايما بالركوع والسجود لان
حقيقة الاستلقا تمنع الاصحاء عن الايما فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البدل
للاركان الثلاثة اعنى القيام والركوع والسجود اشارة الى ان القراة لا بدل لها عند العجز
عنها فيصلى بغير قراة وفى المجتبى قيل فى الامى والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان
كتلبية الحج وقيل لا يجب واذا لم يعرف الا قوله الحمد لله ياتى به فى كل ركعة ولا يكررها
بخلاف التحيات فى التشهد فانه يكررها قدر التشهد لكون القعود معتدا انتهى واشار
بسقوط الاركان عند العجز الى سقوط الشرايط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض
الى غير القبلة ولم يقدر على التحويل اليها بنفسه ولا بغيره صلى كذلك لانه ليس فى
وسعه الا ذلك ولا اعادة عليه بعد البرء وفى ظاهر الجواب لان العجز عن تحصيل الشرايط
لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فههنا اولى كذا فى البدايع
وفى الخلاصة فان وجد احدا يحوله فلم يامره وصلى الى غير القبلة جاز عند ابى حنيفة
بنا على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا لو صلى على فراش نجس
ووجد احدا يحوله الى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال
لا يبسط تحته شى الا تنجس من ساعته له ان يصلى على حاله وكذا لو لم يتنجس الثانى الا انه
يزداد مرضه له ان يصلى فيه انتهى وفى الولوالجية المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء او
التيمم وله جارية فعليها ان توضيه لانها مملوكته وطاعة المالك واجب اذا عرى عن المعصية
واذا كان له امراة لا يجب عليها ان توضيه لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت
فهو اعانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضا يجب على مولاه ان يوضيه
بخلاف المراة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المتعاهد اصلاح ملكه
واصلاح الملك على المالك واما المراة حرة فكان اصلاحها عليها انتهى وفى التجنيس قال ابو

ابوحنيفة فى متوضى لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالايما ثم يعيد
ما يصلى بالايما قضا لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد قال محمد
لا يصلى الماشى وهو يمشى ولا السابح وهو يسبح فى البحر ولا السايف وهو يضرب بالسيف
لان هذه الافعال منافية للصلاة ولهذا اشتغل صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق
لاجل القتال ثم قال الغريق فى البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد ما يتعلق به او كان ماهرا
فى السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالايما من غير ان يحتاج فيه الى عمل كثير افترض عليه
اداء الصلاة لانه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهرا فى السباحة يعذر بالتاخير
الى ان يخرج لانه غير قادر على اداء الصلاة انتهى وفى القنية مريض لا يمكنه الصلاة
الا باصوات مثل اوه ونحوه يجب عليه ان يصلى ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة
الاخرس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الاعادة قوله والا اخرت اى وان لم يقدر على
الايما براسه اخرت الصلاة الى القدرة وفى الهداية وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا
تسقط الصلاة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم
مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه انتهى وذهب شيخ الاسلام وقاضى خان وقاضى
عمر الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفى الظهيرية وهو ظاهر الرواية
وعليه الفتوى وفى الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفى لتوجه الخطاب وصححه
فى البدايع وجزم به الولوالجى وصاحب التجنيس مخالفا لما فى الهداية واختاره المصنف
فى الكافى وصححه فى الينابيع ورجحه فى فتح القدير بالقياس على المغمى عليه انتهى وعلى
هذا المفتى قوله عليه السلام فالله احق بقبول العذر اى عذر السقوط وعلى ما اختاره
صاحب الهداية معناه بقبول عذر التاخير كذا فى معراج الدراية واستشهد قاضى خان
بما ذكره محمد فى من قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت
ان مجرد العقل لا يكفى لتوجه الخطاب ورده فى التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط
لان هناك العجز متصل بالموت وكلامنا فيما اذا صح المريض حتى لو مات المريض ايضا
من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضا حتى لا يلزمه الايصا به فصار
كالمسافر والمريض اذا افطر فى رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة انتهى ثم اعلم ان
ظاهر ما فى بعض الكتب يوهم ان فى المسئلة ثلاثة اقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط
مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوايت اذا كانت صلاة يوم وليلة او اقل فعليه
القضا بالاجماع كما فى البدايع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت بان زادت
على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضى خان صحح التفصيل فى الفتاوى وصاحب الهداية
صحح عدم السقوط مطلقا ومحله فيما اذا برى من مرضه اما اذا مات منه فانه يلقى الله
ولا شى عليه اتفاقا وقد بحث فيه فى فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضا
عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يجب الايصا عليه اذا قدر وان لم يصح منه ويرد

عليه ما فى البدايع من انه صح وينبغى ان يقال ان محله ما اذا لم يقدر فى مرضه على الايما
بالراس اما ان قدر عليه بعد ان عجز عنه فانه يلزمه وان كان القضا تجب موسعا
لتظهر فائدته فى الايصا بالاطعام عنه وفى السراج الوهاج ان هذه المسئلة على اربعة
اوجه ما دام به المرض اكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضى اجماعا وان كان اقل
من يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان اكثر وهو يعقل او اقل وهو لا يعقل فهو
محل الاختلاف وفى القنية ولا فدية فى الصلوات حالة الحياة بخلاف الصوم ولو
كان يشتبه على المريض اعداد الركعات او السجدات لنعاس يلحقه لا يلزمه الادا ولو
اداها بتلقين غيره ينبغى ان تجزيه انتهى قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه
وقال زفر يومى بحاجبيه فان عجز فبعينه فان عجز فبقلبه وقال الشافعى بعينيه
وقلبه وقال الحسن بحاجبيه وقلبه وبعينيه اذا صح والصحيح مذهبنا لحديث عمران
ابن عمر فان لم يستطع الايما براسه فالله احق بقبول العذر منه ولان فرض السجود
تعلق بالراس دون العين والقلب والحاجب فلا ينتقل اليها كاليد واعتبارا بالصوم
والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفى فتاوى قاضيخان المريض اذا عجز عن
الايما وتحريك راسه عن ابى حنيفة انه قال لا تجوز صلاته وقال الشيخ الامام ابو بكر محمد
ابن الفضل لا تجوز لانه لم يوجد منه الفعل انتهى فعلى هذا حقيقة الايما انما هى طاطاة
الراس وان تعذر الركوع والسجود لا القيام اوما قاعدا لان ركنية القيام للتوسل به
الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير
والافضل هو الايما قاعدا لانه اشبه بالسجود ولا يرد صلاة الجنازة حيث لم يلزم
منه سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل
هى دعا وفى المجتبى وان اومى بالسجود قايما لم تجز وهذا احسن واقيس كما لو اومى
بالركوع جالسا لا يصح على الاصح انتهى والظاهر من المذهب جواز الايما بهما قايما
وقاعدا كما لا يخفى وذكر الولوالجى فى فتاواه رجل به جرح ان صلى بالايما قايما لا يسيل
جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه يصلى قايما ويومى للركوع ثم تجلس ويومى للسجود
ليكون ادا الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قايما هكذا او يومى ايما لا
تجوز صلاته لان الايما للسجود جالسا اقرب الى حقيقة السجود انتهى واوما بالهمز كذا
فى السراج قوله ولو مرض فى صلاته يتم بما قدر يعنى قاعدا يركع ويسجد او موميا
ان تعذرا ومستلقيا ان لم يقدر لانه بنا الادنى على الاعلى فصار كالاقتدا وهذا
هو المشهور وعن ابى يوسف انه اذا صار الى حالة الايما يستقبل الصلاة لان تحريمته انعقدت
موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور انه اذا صح كان بعض الصلاة
كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يودى بعضها كاملا اولى
وهو الصحيح قوله ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى ولو كان موميا لا اى لو كان

كان يصلى بالايما فصح لا يبنى لانه لا يجوز اقتدا الراكع بالمومى فكذا البنا ويجوز اقتدا
القايم بالقاعد الذى يركع ويسجد خلافا لمحمد كما سبق وقيد بكونه صلى بالايما لانه لو
افتتحها بالايما ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايما جاز له ان يتمها لانه لم يود ركنا بالايما
وانما هو مجرد تحريمة فلا يكون بنا القوى على الضعيف واشار الى انه لو كان يومى مضطجعا
ثم قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستانف وهو المختار لان حالة
القعود اقوى فلا يجوز بناوه على الضعيف قوله وللمتطوع ان يتكى على شى ان اعيى
تعب لانه عذر واطلق فى الشى فشمل العصا والحايط واشار الى ان له ان يقعد ايضا عند
ابى حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله ان اعيى لان
الاتكا مكروه بغير عذر لانه اساة فى الادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته
من غير عذر وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده قوله ولو صلى فى فلك قاعدا
بلا عذر صح يعنى صلى فرضا قاعدا بلا عذر صحت عند ابى حنيفة وقد اسا كما فى

ق حكم الصلوة فى السفينة

البدايع وقالا لا تجزيه الا من علة لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها
دوران الراس وهو كالمتحقق الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الخلاف والخروج
افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف فى غير المربوطة والمربوطة كالشط هو
الصحيح كذا فى الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط اما اذا كانت مربوطة فى لجة البحر
فالاصح ان كان الريح يحركها شديدا فهى كالسايرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الهداية والنهاية
والاختيار جواز الصلاة فى المربوطة فى الشط مطلقا وفى الايضاح فان كانت موقوفة
فى الشط وهى على قرار الارض فصلى قايما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها
حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر
فهى كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير واختاره فى المحيط والبدايع
وفى الخلاصة واجمعوا انه لو كان بحال يدور راسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا
واراد بالصلاة قاعدا ان تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالايما لا تجوز اتفاقا
لانه عذر واطلقها فشمل ما اذا كان منفردا او بجماعة فلو اقتدى به رجل فى سفينة
اخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشى واحد وان
كانتا منفصلتين لم تجز لان تخلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتدا وان
كان الامام فى سفينة والمقتدون على الحد والسفينة واقفة فان كان بينه وبينهم طريق
او مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداوهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة
الاقتدا ومن وقف على اطلال السفينة يقتدى بالامام فى السفينة صح اقتداوه الا ان
كان امام الامام لان السفينة كالبيت واقتدا الواقف على السطح بمن هو فى البيت صحيح
اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا هاهنا كذا فى البدايع وقيد بترك القيام لانه
لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا تجزيه فى قولهم جميعا فعليهم ان

يستقبلوا بوجوههم القبلة كلما دارت السفينة يحول وجهه كذا في الاسبيجابي ومن
جن او اغمي عليه خمس صلوات قضى ولو اكثر لا وهذا استحسان والقياس ان لا قضا
عليه اذا استوعب الاغما وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة
اذا طالت كثرت الفوايت فيحرج في الادا واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان
يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغما على الصحيح وفي
تحرير الاصول الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا تجب مع المستوعب منه مطلقا
للحرج وما لا يمتد طاريا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل
الامتداد ولانه لا يبقى اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملك وكان
اهلا للثواب كان نوى صوم الغد فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضي لو افاق بعده انتهى
وقيد بالجنون والاغما لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام اكثر من يوم وليلة يقضي
لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا يحرج في القضا بخلاف الاغما لانه مما يمتد
عادة وقيد بدوام الاغما اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت
معلوم مثل ان يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه
تعتبر هذه الافاقة فتبطل ما قبلها من حكم الاغما اذا كان اقل من يوم وليلة وان لم
يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحا ثم يغمى عليه فلا عبرة
بهذه الافاقة اطلق في الاغما والجنون فشمل ما اذا كان بسبب فزع من سبع او خوف
من عدو فلا يجب القضا اذا امتد اجماعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض
الا انه يرد عليه ما اذا كان زال عقله بالخمر او اغمي عليه بسبب شرب البنج او الدوا
فانه لا يسقط عنه القضا في الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا
يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط ايضا في الثاني عند ابي حنيفة لان النص
ورد في اغما حصل بافة سماوية فلا يكون واردا في اغما حصل بصنع العباد ولان العذر
اذا جا من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضا اذا كثر لانه انما
حصل بما هو مباح كذا في المحيط وشمل ما اذا كان اصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو
قول محمد فالعارض والاصلي عنده سوا في سقوط القضا اذا كثر وعدمه اذا قل وقال
ابو يوسف الاصلي كالصبا فلا قضا مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في
تسويته الجنون بالاغما لان بينهما فرقا في الصوم فاذا اغمي عليه قبل شهر رمضان
حتى مضى رمضان كله ثم افاق فانه يلزمه قضا شهر رمضان ولو جن قبل رمضان
وافاق بعد ما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضا الصوم كما سياتي بيانه ان شا الله تعالى
وظاهر كلامه ان الاكثر يعتبر من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فالكثرة
وهو قول محمد ورواية عن ابي حنيفة وهو الاصح وعند ابي يوسف وهو رواية ايضا
العبرة للزيادة من حيث الساعات وفايدته تظهر فيما اذا اغمي عليه قبل الزوال

الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند ابي يوسف لا يجب القضا وعند محمد تجب اذا
افاق قبل خروج وقت الظهر والله اعلم **باب سجود التلاوة** كان
من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلاة
المريض بعارض سماوي كالسهو الحقتها المناسبة به فتاخر سجود التلاوة ضرورة وهو
من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع بيانا للسببين لان
السماع سبب ايضا لما ان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على السماع
من وجه فاكتفى به وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها او تهجاها لا يجب
عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجا لانه موجود في القران وشرايطها شرايط الصلاة الا
التحريمة لانها لتوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجبهة على الارض او
ما يقوم مقامه من الركوع كما سياتي او الايما للمريض او كان راكبا على الدابة في السفر وتلاها
او سمعها والقياس ان لا يجزيه الايما على الراحلة لانها واجبة فلا يجوز اداوها على الراحلة
من غير عذر لكنهم استحسنوا لان التلاوة امر دايم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول
حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب
على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالايما ولو
تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فاداها بالايما جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد
والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد
لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فاما عند ابي يوسف فقد حصل
قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي ان لا يفسدها وفي الخانية انها تفسد على
ظاهر الجواب اتفاقا الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة المراة لا تفسدها
كما في صلاة الجنازة ولو نام فيها لا تنتقض طهارته كالصلبية على الصحيح وسياتي بقية
احكامها قوله تجب باربع عشرة اية اي تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة اية من اربع
عشرة اية في اربع عشرة سورة وهي الاعراف في اخرها والرعد والنحل وبني اسرايل
ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق
والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد فهي اربع في النصف الاول وعشر
في النصف الاخر وانما كانت واجبة لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها
ولما رواه مسلم عن ابي هريرة في الايمان يرفعه اذا قرا ابن ادم السجدة اعتزل الشيطان
يبكي يقول يا ويله امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي
النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل
صحته فهذا ظاهر في الوجوب من ان اي السجدة تفيده ايضا لانها ثلاثة اقسام
قسم فيه الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به وقسم فيه
حكاية فعل الانبيا السجود وكل من الامتثال والاقتدا ومخالفة الكفرة واجب الا ان

يدل دليل في معاين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا
الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم
هي واجب على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دلايل الوجوب مطلقة عن تعيين
الوقت فيجب في جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق
عليه الوجوب في اخر عمره كما في ساير الواجبات الموسعة واما المتلوة في الصلاة
فانها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من افعال
الصلاة وهو القراءة فالتحقت بافعالها وصارت جزءا من اجزائها ولهذا قلنا اذا تلا
اية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا
اذا نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بما له لا بما عليه واما
بيان من تجب عليه فكل من كان اهلا لوجوب الصلاة عليه اما قضاء واما اداء فهو
من اهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من اجزاء الصلاة فيشترط
لوجوبها اهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس
حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحايض ونفساء قرؤوا او سمعوا وتجب على المحدث
والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء الا المجنون لعدم اهليته لانعدام التمييز
كالسماع من الصدا كذا في البدايع والصدا ما يعارض الصوت في الاماكن الخالية وفي
القنية ولا تجب على المحتضر الايضا بسجدة التلاوة وقيل تجب ولا تجب نية التعيين
في السجدات انتهى وفي التجنيس وهل يكره تاخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض
المواضع انه اذا قراها في الصلاة فتاخيرها مكروه وان قراها خارج الصلاة لا يكره
تاخيرها وذكر الطحاوي ان تاخيرها مكروه مطلقا وهو الاصح انتهى وهو كراهة تنزيه
في غير الصلاتية لانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك قوله
منها اولى الحج وص ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى
من الحج بل قال ان الثانية منها ايضا فهي عنده ايضا اربع عشرة اية ونفى مالك السجود
في المفصل وبيان الحج معلوم في المطولات ولسنا الا بصدد تحرير المذهب غالبا
وفي التجنيس التالي والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية
في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي هو موضع السجدة لان السامع
ليس بتابع للتالي تحقيقا حتى يلزمه العمل برايه لانه لا شركة بينهما انتهى ثم في سورة
حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسامون وهو مذهب عبد الله بن عباس
ووايل ابن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي
ومروي عن ابن مسعود وابن عمر ورجح ائمتنا الاول اخذا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب
الصحابة فان السجدة لو وجبت عند قوله لا يسامون لكان السجدة المؤداة قبله حاصلة
قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصانا في الصلاة لو كانت صلاتية ولا

ولا نقص فيما قلنا اصلا لان هذا هو امارة التبحر في الفقه كذا في البدايع قوله
على من تلا ولو اماما وسمع ولو غير قاصد او مؤتما لا بتلاوته بيان لسببها وهو احد
ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الاصم والسماع بتلاوة غيره والاقتداء بامام
تلاها وان لم يسمع المأموم تبعا للامامة بان قرا الامام سرا او لم يكن حاضرا عند القراءة
واقتدى به قبل ان يسجدها وكذا قالوا ان الابكم اذا راى قوما يسجدون لا تجب عليه
السجود لانه لم يقرا ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفا على غير قاصد فافاد ان المؤتم
من لزومه بسماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف
او اقتدى معطوفا على تلا لكان اولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها احد
ثلاثة التلاوة والسماع والايتمام وانما قال ولو اماما لما ان المنقول في البدايع انه يكره
للامام ان يتلو اية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراءة لانه لا ينفك عن مكروه من
ترك السجدة ان لم يسجد او التلبيس على القوم ان سجد انتهى وكذا لا ينبغي ان يقراها
في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كذا في السراج الوهاج فربما توهم من ذلك عدم وجوبها
على الامام فصرح به نفيا له وقد قدمنا شرايط الوجوب على التالي والسامع وصحح المصنف
في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسيحققه من بعد ان شاء
الله تعالى واطلق في التلاوة والسماع فشمل ما اذا كانت التلاوة بالعربية او الفارسية
وهو في التالي بالاتفاق فهم او لم يفهم وفي السامع عند ابي حنيفة بعد ان اخبر انها
اية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرا القران فعليه السجدة والا فلا وفي
البدايع وهذا غير سديد لانهما ان جعلا الفارسية قرانا لزم الوجوب مطلقا كالنظم
وان لم يجعلاها قرانا لم تجب وان فهم واطلق في السماع فشمل السماع من من تجب عليه
الصلاة او لا الا المجنون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نايم اختلفوا
فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الخانية وفي شرح المجمع لو قراها السكران تجب عليه
وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر ثابتا زجرا له وافاد بقوله لا بتلاوته انه لا تجب
على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه واطلقه فشمل عدم السجود في الصلاة وبعد
الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف
حالة الصلاة لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام او التلاوة او
تابعه المؤتم ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف
المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحايض لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا تجب على
الحايض بتلاوتها كما لا تجب بسماعها لانعدام اهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل ايضا
من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو قول البعض وصحح في الهداية الوجوب لان
الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه لما سلم ان هذا الشخص
محجور عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه

قد ثبت من اصولنا ان تصرف المحجور لا حكم له انتهى وهو مردود لان تصرف
المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لا في حق غيره حتى يصح
تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا اية السجدة في الركوع او السجود او التشهد لا يلزمه
السجود للحجر عن القراءة فيه قال المرغيناني وعندي انها تجب وتتادى فيه انتهى
وذكر في المجتبى في الفرق بين الجنب والحائض وبين المقتدي ان القدر الذي
تجب به السجدة مباح لهما على الاصح دون المقتدي قوله ولو سمعها المصلي
من غيره سجد بعد الصلاة لتحقق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجدها
فيها لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلاة فيكون
ادخالها فيها منهيا عنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مامورا باتمام
ركن هو فيه او بالانتقال الى اخر فيكون منهيا عن هذه السجدة فان قيل تجب ان
يسجدوها قبل الفراغ لان سببها لوجود السماع وهو وجد في الصلاة قلنا نعم وجد
فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدى خارجها ولو
سجدها فيها اعادها لا الصلاة اي اعاد السجدة ولا يلزمه اعادة الصلاة لانها ناقصة
للنهي فلا يتادى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة موخرا الى ما بعد الفراغ عن
الصلاة فلا يصير سببا الا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في
الاوقات المكروهة حيث يجوز اداؤها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال
ومحل اعادتها ما اذا لم يقرأها المصلي لسماع غير المؤتم اما ان قراها وسجد لها
فيها فانه لا اعادة عليه اما ان كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان
التلاوة الاولى من افعال الصلاة والثانية لا فحصلت الثانية تكرارا للاولى من حيث
الاصل والاولى باقية فحصل وصف الاولى للثانية فصارت من الصلاة فيكتفي
بسجدة واحدة وان سمعها اولا من اجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها فعيد روايتان
وجزم في السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم احدث فذهب وتوضأ
ثم عاد الى مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبي تلك الاية فعلى هذا المصلي
ان يسجدها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس
فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ اية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرا
مرة اخرى لا يلزمه سجدة وان قرا الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق انه في المسألة
الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما اما ان الحقيقة فظاهر واما الحكم فلان السماع
ليس من افعالها بخلاف الثانية وتمامه في البدائع وانما لم يعد الصلاة لان زيادة ما دون
الركعة لا يفسدها وقيده في التجنيس والمجتبى والولوالجية بان لا يتابع المصلي السامع
القاري فان سجد القاري فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للمتابعة ولا تجزيه
السجدة عما سمع انتهى وقيدنا ان زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطلة

مبطلة لصلاته وفي النوادر لو قرا الامام السجدة وسجد سجدتين فمن ركع ولم يسجد
يرفض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزيه عن سجدة
التلاوة ومن ركع وسجد سجدتين فصلاته فاسدة لانه انفرد بركعة تامة انتهى وذكر
في الخلاصة في مسألة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة
ساهيا او سجدتين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ذكر في الجامع
الصغير انه يفسد عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط انتهى
قوله ولو سمع من امام فائتم به قبل ان يسجد سجد معه وبعده لا اي لو ائتم به بعد
ان سجدها الامام لا يسجدها لانه في الاول تابع له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني
صار مدركا لها بادراك تلك الركعة كمن ادرك الامام في ركوع ثالثة الوتر فانه لا يقنت
فيما ياتي به بعد فراغ الامام قيد بقوله سجد معه لان الامام لو لم يسجدها لا يسجد المأموم
وان سمعها لانه ان سجدها في الصلاة وحده خالف امامه وهي صلاتية لا تقضى خارجها
واطلق في قوله وبعده لا فشمل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية وفيه اختلاف
وظاهر الهداية يقتضي ان يسجدها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم يصر
مدركا لها وليست صلاتية فتقضى خارجها وقيل هي صلاتية فلا تقضى خارجها قوله
وان لم يقتد به سجدها لتقرر السبب في حقه وعدم المانع قوله ولم تقض الصلاتية
خارجها اي خارج الصلاة لان السجدة التلاوة في الصلاة افضل من غيرها لان قراءة
القران في الصلاة افضل منها في غيرها فلم يجز اداؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتادى
بالناقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة واما ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة
فعليه السجدة خارجها لانها لما فسدت بقي مجرد تلاوة فلم تكن صلاتية ولو اداها فيها
ثم فسدت لا يعيد السجدة لان المفسد لا يفسد جميع اجزاء الصلاة وانما يفسد الجزء المقارن
فيمنع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيض قال في الخلاصة
المراة اذا قرأت اية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي
فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية برد الفه واوا وحذف التاء كالنواة حذفوها
في نسبة المونث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المونث الى المونث انتهى وفي العناية
انه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا
لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه ياثم لانه لم يؤد الواجب ولم يكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا
من الواجبات الذي اذا فات وقته تقرر الاثم على المكلف والمخرج له عند التوبة كسائر
الذنوب واياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم فانه خطأ فاحش كما رايت بعضهم
يقع فيه ثم رايت بعد ذلك التصريح به في البدائع قال واذا لم يسجد لم يبق عليها الا المأثم
ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد صلبية اما ان ركع وسجد صلبية فانه ينوب
عنها واذا كان على الفور ولم يذكر المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب اليه الاصوليون

ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحسانا لانه
خلاف المامور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة اثره الباطن وعكسه في المجتبى
فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود تجزيه قياسا لا استحسانا والاصح انه تجزيه استحسانا
لا قياسا وبه قال علماؤنا انتهى ووجه الاصح ان القياس يقتضي عدم جوازه لان الامر
الظاهر والركوع خلاف السجود لكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان اراد
ان يركع بالسجدة نفسها هل تجزيه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء
لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس ناخذ انتهى وحاصله
على ما ذكره الفقها كما في البدايع ملخصا ان المتلو خارج الصلاة تودى على نعت سجدات
الصلاة والمتلو في الصلاة الافضل ان يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له ان يركع كما رفع
راسه سوا كان اية السجدة في وسط السورة او عند ختمها او بقي بعدها الى الختم قدر
ايتين او ثلاث فينبغي ان يقرا ثم يركع فينظر ان كانت الاية في الوسط فانه ينبغي ان يختمها
ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي ان يقرا ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي الى
الختم قدر ايتين او ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السما انشقت ينبغي ان يقرا بقية السورة
ثم يركع وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل ولو لم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان
القياس انهما سوا والاستحسان انه لا تجزيه وبالقياس ناخذ ولتفاوت بينهما ان ما ظهر
من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح للخفي بخفايه ولا للظاهر لظهوره فيرجع
طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من المعاني فمتى قوي الخفي اخذوا به ومتى قوي الظاهر
اخذوا به وههنا قوي دليل القياس فاخذوا به لما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما
اجازا ان يركع عن السجود في الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلافه فكان كالاجماع ثم
اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في
الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وهذا ليس
بسديد بل لا تجزيه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب
مناب القربة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا
الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما اسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم تجز
وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصلبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينا
لوجوبها مضيقا والدين يقتضي بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتادى به الدين واذا
لم تبطل القراءة لا يحتاج الركوع او السجدة الصلبية في اقامتها عن سجود التلاوة الى النية
كالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسبيجابي
انه لو لم توجد منه عند الركوع لا تجزيه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع
الراس منه لا تجوز بالاجماع واكثر المشايخ لم يقدروا لطول القراءة شيا فكان الظاهر انهم
فوضوا ذلك الى راي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرا اية او ايتين لم تبطل وان قرا ثلاثا

ثلاثا طالت وصارت محل القضا والظاهر ان الثلاث لا تهدم الفور انتهى واختار قاضي
خان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين
احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث ايات الا اذا كانت الايات
الثلاث من اخر السورة كبني اسرائيل وانشقت انتهى واختلف فيما اذا ركع على الفور للصلاة
وسجد هل المجزي عن سجدة التلاوة الركوع او السجود فقيل الركوع لانه اقرب وقيل السجود
لان الركوع بدون النية لا يجزي وفي السجود اختلاف وفايدته تظهر فيما اذا تلا
الفاتحة وعشرين اية مثلا اخرها اية السجدة وركع عقيبها ثم رفع راسه وقرا عشر ايات
مثلا ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة ثم اذا سجد عقب
الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع او لم ينو انتهى وفي
القنية ولو نواها في الركوع عقب التلاوة ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم
الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته انتهى ثم قال السجود اولى من الركوع لها ذكره
الجوهرة دون المخالفة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانها لو اخرها من ركعة الى
ركعة فانها تقضى ما دام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يستلزم جوازا للتاخير
بل المراد الاجزا لما في البدايع من انها واجبة على الفور وانه اذا اخرها حتى طالت القراءة
تصير قضا ويأثم لان هذه السجدة صارت من افعال الصلاة ملحقة بفصول التلاوة ولذا
فعلت فيها مع انها ليست من اصل الصلاة بل زايد بخلاف غير الصلوية فانها واجبة على
التراخي على ما هو المختار انتهى قوله ولو تلا خارج الصلاة فسجد واعادها فيها
اي اعاد تلاوتها في الصلاة سجد اخرى لان الصلاتية اقوى فلا يكون تبعا للاضعف
وان لم يسجد اولا كفته واحدة وهي الصلاتية عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلاتية
اقوى فضارت الاولى تبعا لها فلو لم يسجد في الصلاة سقطتا لان الخارجية اخذت حكم
الصلاتية فسقطت تبعا لها اراد بالاكتفا ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل المجلس
التلاوة مع مجلس الصلاة فلكل سجدة وانما افردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كمن
كررها في مجلس لا في مجلسين لمخالفتها لها في انه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلاتية
بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد للاولى ثم اعادها فان السجدة السابقة تكفي والحاصل
انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان
اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية يمنع من جعل الاولى مستتبعة اذ
استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الاصول فوجب التداخل على الوجه
المذكور واشار الى انه لو تلاها المصلي بعد ما سمعها من غيره مرة او مرارا تكفيه سجدة
واحدة وقيد بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قراها في الصلاة اولا ثم سلم
فاعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه يلزمه اخرى لان المتلو في الصلاة لا وجود
لها حقيقة ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كان الاولى

خارجية فانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر في النوادر انه لا يلزمه ووفق الزاهد
الصرخسي بينهما بحمل الاول على ما اذا اعادها بعد الكلام وحمل الثاني على ما اذا كان
قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى سجدها قال في الاصل اجزاه عنهما وهو محمول على
ما اذا اعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكانه كررها في الصلاة
ويجد اما لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا اعادها بعد الكلام لان الصلاتية قد سقطت
عنه بالكلام كذا في البدايع وصحح التوفيق في المحيط وهذا يفيد ان الصلاة تقضى بعد
السلام قبل ان يتكلم وان يا تى بما ينافى حرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها
بهذا او ان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها قوله لكن كررها في مجلس لا في مجلسين
فانه يكفيه واحدة في الاول دون الثاني والاصل فيه ما روى ان جبريل عليه السلام
كان ينزل بالوحي فيقرا اية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله
كان يسمع ويتلقن ثم يقرا على اصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروي عن عدة
من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا
المعلمين والمتعلمين وهو منفي بالنص قيد بسجود التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله
عليه وسلم بان سمعه او ذكره في مجلس واحد مرارا فيها اختلاف وبعضهم قاسها عليها وبعضهم
منعه واوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولانه اخل بها او هو جفا له كما ورد في الحديث
وقد منا ترجيحه واما تشميت من عطس في مجلس واحد مرارا فاوجبه بعضهم كل مرة والصحيح
انه اذا زاد على الثلاث لا يشمته لما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس
في مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم وفي المجتبى ولا خلاف في وجوب تعظيم
اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة واطلقه فشمل ما اذا تلا مرارا ثم سجد وما اذا تلا
وسجد ثم تلا بعده مرارا في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم ومعناه
ان تجعل التلاوات المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقي تبع لها
وهو اليق بالعبادات اذا السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في
موضع الاحتياط حتى تبرا ذمته بيقين والتداخل في الحكم اليق في العقوبات لانها
شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما
ان التداخل في السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم
لا ينوب الا عما قبلها حتى لو زنا فحد ثم زنا في المجلس يحد ثانيا بخلاف حد القذف
اذا اقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون
الاية واحدة لانه لو قرا القران كله في مجلس واحد لزمه اربع عشرة سجدة لان المجلس
لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كمن اقر لانسان بالف درهم ولاخر
بمائة دينار وللعبد بالعتق لا يجعل المجلس الواحد لكل اقرارا واحدا وكذا الحرج
منتف واطلق في المجلس فشمل ما اذا طال فانه لا يتبدل به حتى لو تلاها في الجامع في

حد القذف اذا اقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع

زاوية ثم تلاها في زاوية اخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع
وكذلك البيت والمحمل والسفينة في حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة او
جارية وكذا لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين او كلمة او كلمتين ولا بلقمة او
لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا بخلاف ما اذا نام مضطجعا او باع ونحوه فانه يتبدل المجلس
وكذا لو ارضعت صبيا وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فانه ليس بقاطع
كالنوم قاعدا وفي الدوس وتسدية الثوب ورحى الطحن والانتقال من غصن الى غصن
والسبح في نهر او حوض يتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير يتكرر
الا اذا كان في الصلاة لان الصلاة جامعة للاماكن اذ الحكم بصحة الصلاة دليل اتحاد
المكان فالو اذا كان معه غلام يمشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على
الغلام دون الراكب وهذا اذا كان في ركعة واحدة واما اذا كررها في ركعتين فالقياس
ان تكفيه واحدة وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة
وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها ابو
يوسف عن الاستحسان الى القياس احداها هذه والثانية ان الرهن بمهر المثل لا يكون
رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان يكون رهنا بها وهو
قوله الاول وقول محمد والثالثة اذا جنى العبد جناية فيما دون النفس واختار المولى
الفداء ثم مات المجني عليه القياس ان يخير المولى ثانيا وهو قوله الاخير وفي الاستحسان
لا يخير وهو قوله الاول وقول محمد وعلى هذا الخلاف اذا صلى على الارض وقرا اية
السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه
سجدتان هو الصحيح لانها ليست بصلاتية ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها اخرى يلزمه
اخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير واعلم ان تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد
في بلادهم من انها ان يغرس الحايك خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا وجائيا اما على
ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد
فلا يتكرر الوجوب انتهى فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف
الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع وكذا اختلفوا في عكسه
والاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى
ما صححه المصنف في الكافي من ان السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه
لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وانما تكرر الوجوب عليه في المسئلة الاولى مع اتحاد
مجلس السبب لان الشرع ابطل تعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه
لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السماع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى
هذا يتكرر على السامع اما بتبدل مجلسه او بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلا اية السجدة
ويريد ان يكررها للتعظيم في المجلس فالاولى ان يبادر فيسجد ثم يكرر انتهى وقد يقال

بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان ايضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة
صاحبه ثم رايته بحمد الله تعالى في فتاوى قاضي خان ان على كل منهما سجدتين صلاتية
بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه والحال واطال الكلام في بيانه فراجعه قوله
وكيفيته ان يسجد بشرايط الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم اي وكيفية
السجود وقدمنا انه يستثنى من شرايط الصلاة التحريمة والمراد بالتكبيرتين تكبيرة
الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه في البدايع لحديث ابي داود في السنن
من فعله عليه السلام كذلك وانما لا يرفع يديه عند التكبير لان هذا التكبير مفعول
لاجل الانحطاط لا للتحريمة كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه السلام
وبن مسعود من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة
وهي معدومة واختلفوا فيما يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربي الاعلى
ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبغي ان لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة
في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربي الاعلى ثلاثا او نفلا قال ما شاء مما ورد
كسجد وجهي للذي خلقه الاخره وقوله اللهم اكتب لي بها عندك اجرا وضع عني بها وزرا
واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود وان قال خارج الصلاة
قال كلما اثر من ذلك كذا في فتح القدير ومن ما يستحب لاداءها ان يقوم فيسجد لان الخرور
سقوط من القيام والقران ورد به وهو مروي عن عايشة رضي الله عنها وان لم يفعل
لم يضره وما وقع في السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها لخلاف المذهب
وفي المضمرات يستحب ان يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الراس من السجدة ولا يقعد
انتهى والثاني غريب وافاد في القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة واراد ان يسجدها مترا دفعة
ومن المستحب ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب ان لا يرفع القوم
روسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم
وفي المجتبى معزيا الى شيخ الاسلام لا يومر التالي بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون
معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر ابو بكر ان المراة تصلح اماما للرجل فيها انتهى وفي السراج
الوهاج ثم اذا اراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه اسجد لله سجدة التلاوة الله اكبر
كما يقول اصلي لله صلاة كذا قوله وكره ان يقرا سورة ويدع اية السجدة لا عكسه لانه
يشبه الاستنكاف عنها في الاول وفي الثاني مبادرة اليها قال محمد واحب الي ان يقرا قبلها
اية او ايتين وذكر قاضي خان ان قرا معها اية او ايتين فهو احب وهذا اعم من الاول
لصدقه بما اذا قرا بعدها اية او ايتين بخلاف الاول وعلله بقوله دفعا لوهم التفضيل
اي تفضيل اي السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبة وان كان
لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتبار
من حيث هو قران وفي الكافي قيل من قرا اي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها

منها كفاه الله ما اهمه وما ذكره في البدايع من كراهة ترك اية السجدة من سورة يقراها لان فيه
قطعا لنظم القران وتغييرا لتاليفه واتباع النظم والتاليف مامور به قال الله تعالى فاذا
قراناه فاتبع قرانه اي تاليفه فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك كذا في فتح القدير
واقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح في البدايع بخلافه فقال ولو قرا اية السجدة من
بين السور لم يضره ذلك لانها من القران وقراءة ما هو من القران طاعة كقراءة سورة من
بين السور وقيده قاضي خان بان يكون في غير الصلاة فظاهره انه لو كان في الصلاة
كره فهو مقيد لقوله لا عكسه ثم قال في البدايع ولو قرا اية السجدة وعنده ناس فان كانوا
متوضين متاهبين للسجدة قراها جهرا وان كانوا غير متاهبين ينبغي ان يخفض قراءتها
لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيا ربما يتكاسلون في ادايه فيقعون في المعصية انتهى
وذكر الشارح ولو قرا اية السجدة الا الحرف الذي في اخرها لا يسجد ولو قرا الحرف الذي يسجد
فيه وحده لا يسجد الا ان يقرا اكثر اية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر ولو قرا ايه
واسجد وسكت ولم يقل واقترب تلزمه السجدة انتهى وفي فتاوى قاضي خان رجل سمع اية
السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه ان يسجد لانه لم يسمعها من قايل والله سبحانه
اعلم

فصل في المسافر

لان الكلام في ابواب الصلاة
ولا شك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه لا
بعارض بخلاف السفر لا بعارض فلذا اخر هذا الباب عن ذاك والسفر لغة قطع المسافة
من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا احمل اصحابنا رحمهم الله قوله صلى
الله عليه وسلم ليس على المقيم والمسافر اضحية على الخروج من بلده او قريته حتى يسقط الاضحية
بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي
تتغير بالسفر الشرعي سقوط الاضحية وجملة كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر
الشرعي وسياتي تحقيقه ان شا الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة
الشي الى شرطه والفعل الى فاعله قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا
ثلاثة ايام في بر وبحر او جبل قصر الغرض الرابع بيان الموضع الذي يبتدا فيه القصر
ولشرط القصر وحكمه اما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه السلام انه
قصر العصر بذي الخليفة وعن علي انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا
هذا الخص لصلينا ركعتين والخص بالخاء المعجمة والصاد المهملة بيت من قصب كذا ضبطه
في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن
ويدخل الحريم المسجد ربض ايضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط مجاوزة القرية المتصلة
بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي يفيده كلام
اصحاب المتون كالهداية وجزم في فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية و
صحح قاضي خان في فتاواه انه لابد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية

المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة بفناء المصر فانه يعتبر مجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل قاضي خان في فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء ايضا وان كانت بينهما مزرعة او كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر انتهى والطلوق في المجاوزة من الجانب الذي خرج منه ولا يعتبر مجاوزة محلة بحذائه من الجانب الاخر فان كان في الجانب الذي خرج محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى ان قدر الغلوة ثلثمائة ذراع الى اربعمائة وهو الاصح وفي المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصره لم يتم حتى يدخل العمران واما الثاني فهو ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلاثة ايام لا يترخص وعلى هذا قالوا امير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم اين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصروا وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة ايام ففي اثنائها بلغ الصبي واسلم الكافر يقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين انشاء السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية اقل من ثلاثة ايام وسيأتي ايضا وانما اكتفى بالنية في الاقامة واشتراط العمل معها في السفر لان في السفر الحاجة الى الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب او مشي كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا ما لم يفطر وفي الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة واشار المصنف الى ان النية لا بد ان تكون قبل الصلاة ولذا قال في التجنيس اذا افتتح الصلاة في السفينة حال اقامته في طرف البحر فنقلتها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند ابي يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع في هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجحنا ما يوجب الاربع احتياطا انتهى وفيه ايضا ومن حمل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدري اين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير ثلاثا لانه لم يظهر السير واذا سار ثلاثا فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين حمل ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة ايام فان صلاته تجزيه وان سار به اقل من مسيرة ثلاثة ايام اعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين انه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه الاول تبين انه مسافر انتهى ففي هذه المسئلة يكون مسافرا بغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتي ان الاعتبار لنية المتبوع لا التابع واما التقدير بثلاثة ايام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وتمام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة

ثلاثة ايام من اقصر ايام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافرا لان المسافر لا بد له من النزول للاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الادمي لا يطيق ذلك وكذا الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان اكثر اليوم اذا كان ملحقا بالكل للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث واشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلاثة ايام اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاث وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى اكثر ائمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا انتهى وانا اتعجب من فتواهم في هذا وامثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضي خان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان احدهما مسيرة ثلاثة ايام ولياليها والاخر دونها فسلك الطريق الابعد كان مسافرا عندنا انتهى وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من الجرجانية الى مدائن اثني عشر فرسخا في البر وفي جيحون اكثر من عشرين فرسخا فجاز لركاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعدا او منحدرا كذا في المجتبى وذكر الاسبيجابي ان المقيم اذا قصد مصرا من الامصار وهو ما دون ثلاثة ايام لا يكون مسافرا ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر اخر وهو ايضا اقل من ثلاثة ايام فانه لا يكون مسافرا وان طاف افاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا انتهى وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة ايام بالسير المعتاد فسار اليها على البريد سيرا مسرعا او على الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين قصر انتهى والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد واما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة فيه اذا كانت الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة ايام وان كانت تقطع السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من اي طريق اخذ فيه ولهذا اعمم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر العجلة ونحوه لانه ابطأ السير كما ان اسرعه سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه واما الثالث اعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو اتم فانه اثم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع

مطلب لو اتم مسافر اثم

وهذا التعقيب على اصلنا خطأ لان الركعتين فى حقه ليستا قصرا حقيقة عندنا
بل هما تمام فرض المسافر والاكمال ليس رخصة فى حقه بل اساءة ومخالفة للسنة
لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد
معنى التغيير فى حق المسافر راسا اذ الصلاة فى الاصل فرضت ركعتين فى حق المقيم
والمسافر ثم زيدت ركعتان فى حق المقيم كما رويته عائشة رضى الله عنها فانعدم معنى
التغيير فى الصلاة وفى حق المقيم وجد التغيير لكن فى التغليظ والتشديد لا الى السهولة واليسر
والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة فى حق المقيم ايضا ولو سمى
فانما هو مجاز لوجود بعض معانى الحقيقة وهو التغيير انتهى فعلى هذا لو قال فى جواب
الشرط صلى الفرض الرباعى ركعتين لكان اولى وقيد بالفرض لانه لا قصر فى الوتر والنفل
واختلفوا فى ترك السنن فى السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقربا
وقال الهندوانى الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة
وقيل سنة المغرب ايضا وفى التجنيس والمختار انه ان كان حال امن وقرار ياتى بها لانها
شرعت مكملات والمسافر اليه محتاج وان كان فى حال خوف لا ياتى بها لانه ترك بعذر انتهى
وقيد بالرباعى لانه لا قصر فى الفرض الثنائى والثلاثى فالركعة المفروضة حال الاقامة سبع
عشرة وحال السفر احدى عشر وفى عمدة الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنا يومئ
لم يدر منكم كم ركعة فرض يوم وليلة فهى طالق فقالت احداهن عشرون ركعة والاخرى
سبعة عشر والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق واحدة منهن اما
سبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قال خمسة عشر
فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر ففرض المسافر انتهى اطلق الاراده فشملت ارادة
الكافر قال فى الخلاصة صبى ونصرانى خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فلما سارا
يومين اسلم النصرانى وبلغ الصبى فالنصرانى يقصر الصلاة فيما بقى من سفره والصبى يتم
الصلاة بناء على ان نية الكافر معتبرة هو المختار والامام الجليل والفضلى سوى بينهما يعنى
كلاهما يتمان الصلاة انتهى فلو اتم وقعد فى الثانية صح والا لا وان لم يقعد على راس
الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد فقد تم فرضه وصارت الاخريان له نفلا كالفجر
وصار اثما لتاخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل بالفرض قبل اكماله واشار الى
انه لابد ان يقرا فى الاوليين فلو ترك فيهما او فى احدهما وقرا فى الاخريين لم يصح فرضه
وهذا كله اذا لم ينو الاقامة فان نواها قال الاسبيجابى لو صلى المسافر ركعتين وقرا
فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم او بعدها قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بسجدة
فانه يحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد القيام والركوع لان فعله بنية التطوع فلا ينوب
عن الفرض وهو مخير فى القراءة فلو قيدها بسجدة ثم نواها لم يحول فرضه ويضيف اليها
اخرى ولو افسدها لا شئ عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة يحول فرضه

فرضه اربعا اتفاقا فان لم يقيد الخامسة بسجدة عاد الى التشهد وان اقام لا يعود وهو مخير
فى القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض ويعيد القيام والركوع
ولو قيد بالسجدة فقد تاكد الفساد فيضيف اخرى فتكون الاربع تطوعا على قولهما خلافا
لمحمد فعنده لا تنقلب عند الفساد تطوعا ولو ترك القراءة واتى بالتشهد ثم نوى الاقامة
قبل ان يسلم اوقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل ان يقيدها بالسجدة فانه يتحول الى الاربع
ويقرا فى الاخريين قضاء عن الاوليين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا و
يضيف رابعة لتكون تطوعا عندهما انتهى قوله حتى يدخل مصره او ينوى اقامة نصف
شهر فى بلد او قرية متعلق بقوله قصر اى الى غاية الى دخول المصر ونية الاقامة فى موضع
صالح لها المدة المذكورة فلا يقصر اطلق فى دخول مصره فشمل ما اذا نوى الاقامة به او لا وشمل
ما اذا كان فى الصلاة كما اذا سبقه الحدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا اللاحق اذا احدث
ودخل مصره ليتوضا لا يلزمه الاتمام ولا يصير مقيما بدخوله المصر كذا فى الفتاوى الظهيرية
وشمل ما اذا كان سار ثلاثة ايام او اقل لكن المذكور فى الشروح انه يتم اذا سار اقل بمجرد
العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض للسفر لا قبل الاستحكام اذ هو يحتمل
النقض قال فى فتح القدير وقياسه ان لا يحل فطره فى رمضان اذا كان بينه وبين بلده يومان
وفى المجتبى لا يبطل السفر الا بنية الاقامة او دخول الوطن او الرجوع قبل الثلاثة انتهى
والمذكور فى الخانية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لحاجة نسيها ثم تذكرها فان كان له
وطن اصلى يصير مقيما بمجرد العزم الى الرجوع وان لم يكن له وطن اصلى يقصر انتهى والذى
يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة
ايام سفر ثلاثة ايام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر
فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الاقامة روى البخارى تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو
يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة
بمرأى منهم فقيل له الى اخره وقيد بنية الاقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو ان يقيم فيها
خمسة عشر يوما وانما يقول غدا اخرج او بعد غد اخرج حتى بقى على ذلك سنين قصر
وفى المجتبى والنية انما تؤثر بخمس شرائط احدها ترك السير حتى لو نوى الاقامة وهو
يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو اقام فى بحر او جزيرة لم تصح واتحاد الموضع و
المدة والاستقلال بالراى انتهى واطلق النية فشمل الحكمية كما لو وصل الحاج الى الشام وعلم
ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان لا يخرج الا معهم لا يقصر لانه كناوى الاقامة
كذا فى المحيط وشمل ما اذا نواها فى خلال الصلاة فى الوقت فانه يتم سواء كان فى اولها او
وسطها او فى اخرها وسواء كان منفردا او مقتديا او مدركا او مسبوقا اما اللاحق اذا ادرك
اول الصلاة والامام مسافر واحدث او نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الاقامة لم يتم
لان اللاحق فى الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير

فى حق الامام فكذا فى حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع ولو خرج الوقت وهو فى الصلاة فنوى الاقامة فانه لا يتحول فرضه الى الاربع فى حق تلك الصلاة كذا فى الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية اقامة ما دونها لا توجب لما روى عن ابن عباس وابن عمر انهما قدراها بذلك والاثر فى المقدرات كالخبر واقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع اصحابه سبعة ايام وهو يقصر وقيد بالبلد والقرية لان نية الاقامة لا تصح فى غيرهما فلا تصح فى مفازة ولا جزيرة ولا بحر ولا سفينة وفى الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الاقامة لا تصح الا فى نية الاقامة من من يتمكن من الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية والوبر انتهى وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون صار ثلاثة ايام فصاعدا اما اذا لم يسر ثلاثة ايام فلا يشترط ان تكون الاقامة فى بلد او قرية بل تصح ولو فى المفازة وفيه من البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره اولى من قول صاحب المجمع الى ان يدخل وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحله كما فى المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخوله بل على دخول مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصرا للانسان بكونه ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر وتزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضى الله عنه ولقوله عليه السلام من تزوج فى بلدة فهو منها والمسافر تصير مقيما بنفس التزوج عندهم كذا فى القنية قوله لا بمكة ومنى اى لو نوى الاقامة خمسة عشر يوما بمكة ومنى فانه لا يتم الصلاة لان الاقامة لا تكون فى مكانين اذ لو جاوزت فى مكانين لجازت فى اماكن فيؤدى الى ان السفر لا يتحقق لان اقامة المسافر فى المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما او اكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل فى احدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن فى حارة كذا وان كان بالنهار فى الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الاخر لا يصير مسافرا وذكر فى كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة فى ايام العشر ونوى الاقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن ابان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة فى اول العشر من ذى الحجة مع صاحب لى وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت اتم الصلاة فلقينى بعض اصحاب ابى حنيفة فقال اخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبى ان يخرج وعزمت على ان اصاحبه وجعلت اقصر الصلاة فقال لى صاحب ابى حنيفة اخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت اخطأت فى مسئلة فى موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه قال فى البدائع وانما اوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير معونة للطلبة على طلبه وقيد بالمصرين ومراده موضعان صالحان للاقامة لا فرق بين المصرين او القريتين او المصر والقرية للاحتراز عن نية الاقامة فى موضعين من مصر واحد او قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما الا ترى انه لو خرج اليه مسافرا



لم يقصر قوله وقصر ان نوى اقل منه او لم ينو وبقى سنين اى اقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره قوله او نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصرا او اهل البغى فى دارنا فى غيره معطوف على قوله اقل منه اى وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين ان يكون العسكر مشغولين بالقتال او المحاصرة ولا فرق فى المحاصرة بين ان تكون للمدينة او للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين ان يكون العسكر فى ارض الحرب او ارض الاسلام مع اهل البغى فى غير المصر لان نية الاقامة فى دار الحرب او البغى لا تصح لان حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال اصحابنا فى تاجر دخل مدينة لحاجة ونوى ان يقيم خمسة عشر يوما لقضاء تلك الحاجة لا يصير مقيما لانه متردد بين ان يقضى حاجته فيرجع وبين ان لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر فى دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من اراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر ينوى مكانا ابعد منه وهذا غلط كذا ذكره التمرتاشى انتهى كذا فى معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهى ان انسانا يحلف بالطلاق انه يسافر فى هذا الشهر فنوى مسيرة ثلاثة ايام ويقصد مكانا قريبا فهذا لم يكن مخلصا له لتعارض نيته او الاولى ليست بنية اصلا واطلق فى العسكر فشمل ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم اربعا لان اهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا فى النهاية واشار الى ان الاسير لو انفلت من ايدى الكفار وتوطن فى غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لم يصر مقيما كما لو علم اهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة ايام ولياليها لم تعتبر نيته كذا فى الخلاصة وفى فتاوى قاضيخان وحكم الاسير فى دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذى يبعث اليه الوالى والخليفة ليؤتى به اليه فهو بمنزلة الاسير وفى التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا فى مدينة ان اتخذوها دارا يتمون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن ارادوا الاقامة بها شهرا او اكثر فانهم يقصرون لانها فى الوجه الثانى بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفى الوجه الاول انتهى قوله بخلاف اهل الاخبية حيث تصح منهم نية الاقامة فى الاصح لانه ان كان فى المفازة لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى اخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم فى الصيف وقصدوا موضع اقامتهم فى الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة ايام يصيرون مسافرين فى الطريق وظاهر كلام البدائع ان اهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل الفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة للرجل اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى اخر انتهى والاخبية جمع خباء البيت من صوف او وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا فى ضياء الحلوم وفى المغرب الخباء الخيمة من الصوف انتهى والمراد هنا الاعم لما فى البدائع من التسوية بين من يسكن فى بيت صوف او بيت شعر وقيد باهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نووا الاقامة معهم

فعن ابي يوسف روايتان وعند ابي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدايع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وفرضيته ايضا ليست بوطن

قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح واتم لانه تغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الاقامة فيه واذا كان التغير لضرورة الاقتدا فلو افسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي اربعا اذا افسد لانه التزم ادا صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه على انه تغير ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلفه المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان كانه الامام فياخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتدا المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامدا او ساهيا وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت اربعا بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في القنية واشار المصنف الى ان الامام المسافر اذا نوى الاقامة لزم الماموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو ام المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم تامة فلو تكلم بعد نية الامام الاقامة فسدت صلاته ولزم صلاة المسافر ركعتان ذكره الاسبيجابي قوله وبعده لا اي بعد خروج الوقت لا يصح اقتدا المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لانقضا السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتدا المفترض بالمتنفل في حق القعدة او القراة او التحريمة كذا ذكره الشارح والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة او القراة ولم ار من ذكر التحريمة غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم اول الصلاة فان القعدة تصير فرضا في حق الماموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرا في الشفع الاول فالقراة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق الماموم فان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدايع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقا ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتدا المفترض بالمتنفل لا في حق القعدة ولا القراة واما التحريمة فهي لا تكون الا فرضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمة الامام اشتملت على الفرض لا غير واجاب في المحيط عما اذا لم يقرا في الاوليين وقرا في الاخريين

الاخريين بان القراة في الاخريين قضاء عن الاوليين والقضا يلتحق بمحله فلا يبقى للاخريين قراة انتهى يعني فلا يصح مطلقا وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتدا بعد الوقت بقيدين الاول ان تكون فائتة في حق الامام والماموم الثاني ان تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية او ثلاثية او كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق الامام كما اذا كان الماموم يرى قول ابي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما او قول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فانها صحيحة انتهى وهو تقييد حسن لكن الاولى ان يكون الشرط كونها فائتة في حق الماموم فقط سوا كانت فائتة في حق الامام اولا بان صلى ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم والقيد الاول مفهوم من قوله صح واتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية التي يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه اصلا لان السفر مؤثر في الرباعي فقط وقيد بكون الاقتدا بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تفسد صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح اقتداؤه به وصار تبعا له صار حكمه حكم المقيمين وانما يتاكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه اتمها اربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت او قبل خروجه يصلي ركعتين عندنا كذا في البدايع قوله وبعكسه صح فيهما وهو اقتدا المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لان صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة فرض في حقه غير فرض في حق المقتدي وبنا الضعيف على القوي جائز وقد ام النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر اهل مكة وقال اتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جمع مسافر كركب جمع راكب ويستحب له ان يقول ذلك بعد السلام كلما صلى بالمقيم لاحتمال ان يكون خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بنا على ظن اقامة الامام ثم افساده بصلاته على راس الركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بامام لا يدري امسافر هو ام مقيم لا يصح لان العلم بحال محمل
الامام شرط الادا بجماعة انتهى لا انه شرط في الابتدا لما في المبسوط رجل صلى الظهر بالقوم في قرية او مصر ركعتين وهم لا يدرون امسافر هو ام مقيم فصلاتهم فاسدة سوا كانوا مقيمين او مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبنا على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سالوه فاخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم انتهى وفي القنية وان كان خارج المصر لا تفسد ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفا لصحة صلاتهم فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة واختلفوا هل يقوله بعد التسليمة الاولى او بعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده ورفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل

هذا قيد لازم عري عنه الهداية وشروحها فليحفظ

بسلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغير وجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الخانية والخلاصة مسافر ام قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا بتحقيق الاقامة بل يتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما ولا ينقلب فرضه اربعا انتهى وفي العمدة مسافر سبقه الحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفي الخلاصة مسافر ام مسافرين فاحدث فقدم مسافرا آخر فنوى الثاني الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا اربعا انتهى وفي الهداية واذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم واتم المقيمون صلاتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان اولى انتهى وفي الخانية لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدي احدهم بالآخر انتهى فلو اقتدى احدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدي لانه اقتدى في موضع يجب عليه الانفراد وصلاة الامام تامة كذا في البدائع وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر فنوى القعدة مع امامه فسدت فالقعدة فرض في حقه وقيل لا تفسد وهي نفل في حق المقتدي قوله ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلا له وروي ان عثمان رضي الله عنه كان حاجا يصلي بعرفات اربعا فاتبعوه فاعتذر وقال اني تأهلت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلي هو وطن الانسان في بلدته او بلدة اخرى اتخذها دارا او توطن بها مع اهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو ان يتوطن في بلدة اخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من ان يكون وطنا اصليا حتى لو دخله مسافرا لا يتم قيدنا بكونه انتقل عن الاول باهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث اصلا في بلدة اخرى فان الاول لم يبطل ويتم فيها وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد ان يتوطن بلدة اخرى ثم بدا له ان لا يتوطن ما قصده اولا ويتوطن بلدة غيرها فمر ببلدته الاولى فانه يصلي اربعا لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له اهل بالكوفة واهل بالبصرة فمات اهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنا له لانها انما كانت وطنا بالاهل لا بالعقار الا ترى انه لو تأهل ببلدة فلم يكن له فيها عقار صارت وطنا له وقيل تبقى وطنا له لانها كانت وطنا له بالاهل والدار جميعا فبزوال احدهما لا يرتفع الوطن كوطن الاقامة يبقى ببقاء الثقل وان اقام بموضع آخر انتهى وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل اهله ومتاعه وبقي له دور ثم قال وهذا جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في

الحكمي وهو احوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول اصح لان في لزوم الحكم قبل العلم ضررا وهو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له ان لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر امره ولحقه ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجه ومن جهة الوكيل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه اربعا باقامة الاصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا ما في الخلاصة من ان العبد اذا ام مولاه في السفر فنوى المولى الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين كان عليهما اعادة تلك الصلاة وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه اعادة تلك الصلاة مبني على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد او على الكل ان علم اطلق في تبعية المرأة والجندي وقيده بان تستوفي المرأة مهرها المعجل والا فلا تكون تبعا فالعبرة لنيتها لان لها ان تحبس نفسها عن الزوج للمعجل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندي يرتزق من بيت المال فان كان رزقه في ماله فالعبرة لنيته لان له ان يذهب حيث شاء لطلب الرزق واطلق في العبد فشمل القن والمدبر وام الولد واما المكاتب فينبغي ان لا يكون تبعا لان له السفر بغير اذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبع على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لانسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفلسا فان كان مليا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في اي موضع شاء واما الاعمى مع قائده فان كان القائد اجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قياده تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى احدهما الاقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيحا لنية الاقامة احتياطا لامر العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما مهايأة فان كان بينهما مهايأة في الخدمة فان العبد يصلي صلاة الاقامة واذا خدم المولى الذي لم ينو الاقامة يصلي صلاة السفر كذا في نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان اخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الاقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الاقامة وان كان مسافرا صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصح ان العبد يصلي صلاة المقيم ودخل تحت الجندي الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد في شهر رمضان ولم ينووا الاقامة صلوا صلاة المقيم انتهى وظاهره ان الحجاج تبع

لامر القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا المبحث بل علته انهم لما علموا ان
القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك منزلة نيتهم الاقامة نصف شهر
كما عللوا به في التجنيس وفي المحيط مسلم اسره العدو وان كان مسير العدو ثلاثة ايام
يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسال كما مر في العبد ولو دخل مسافر مصرا
فاخذه غريمه وحبسه فان كان معسرا قصر لانه لم ينوِ الاقامة ولا يحل للطالب حبسه
وان كان موسرا ان عزم ان يقضي دينه اولم يعزم شيا قصر وان عزم واعتقد ان
لا يقضيه اتم والله سبحانه اعلم باب الجمعة
مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة
وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة
تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتدا انسب النصف منها وهي فريضة محكمة بالكتاب
والسنة والاجماع يكفر جاحدها وقد اطال المحقق في فتح القدير في بيان دلايلها
ثم قال وانما اكثرنا فيه نوعا من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى
مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشا غلطهم ما سياتي من قول القدوري ومن صلى
الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما اراد حرم عليه وصحت
الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكر وقد صرح اصحابنا بانها فرض
اكد من الظهر وباكفار جاحدها انتهى قوله وقد كثر ذلك من جهلة زماننا ايضا ومنشا
جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتاخرين عند الشك
في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة
وليس هذا القول اعني اختيار صلاة الاربع بعدها مرويا عن ابي حنيفة وصاحبيه حتى
وقع لي اني افتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة
ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شا الله تعالى واما شرايطها فنوعان شرايط صحة
وشرايط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصر والسلطان والوقت والخطبة والجماعة
والاذن العام والثاني ستة ايضا كما سياتي وهو بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك
الفراء والواحدي من الاجتماع كالفرقة من الافتراق اضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر
الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جماعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم
الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة واول من سماه
يوم الجمعة كعب بن لوي ومنشا قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اقام يوم
الاثنين والثلاثا والاربعا والخميس في بني عمرو بن عوف واسس مسجدهم ثم خرج من عندهم
فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادي
راتونا فكانت اول جمعة صلاها عليه السلام بالمدينة قوله شرط ادايها المصر اي شرط
صحتها ان تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة

ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا اضحى الا في مصر جامع او في مدينة عظيمة
رواه ابن ابي شيبة وصححه ابن حزم وكفى بقوله قدوة واماما واذا لم تصح في غير المصر
فلا تجب على غير اهله وفي الخلاصة القروي اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى ان
يمكث ثمة يوم الجمعة وان نوى الخروج من مصره من يومه ذلك قبل دخول وقت الصلاة
لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك
وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصري اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة لا باس
به اذا خرج من العمران قبل دخول وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في اخر الوقت وهو
مسافر في اخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج يوم الجمعة ما لم
ينو الاقامة خمسة عشر يوما انتهى قوله وهو كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم
الحدود اي حد المصر والمذكور هو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسي زاد في
الخلاصة ويشترط المفتي اذا لم يكن القاضي والوالي مفتيا واسقط في الظهيرية الامير
فقال المصر في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت
ابنيته ابنية منى انتهى واحترز المصنف بقوله ويقيم الحدود عن المحكم والمراة اذا كانت
قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذ الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان
من ملك اقامتها ملكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلد اذا كان قاضيها او اميرها
امراة لا تكون مصرا فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدايع واما المراة
والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للامامة في ساير الصلوات
ففي الجمعة اولى الا ان المراة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا صالحا للامامة حتى يصلي
بهم الجمعة جاز لان المراة تصلح سلطانا او قاضية في الجملة فتصح امامتها انتهى وفي حد
المصر اقوال كثيرة اختاروا منها قولين احدهما ما في المختصر ثانيهما ما عزوه لابي حنيفة
انه بلدة كبيرة فيها سكك واسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من
الظالم بحشمته وعلمه او علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدايع
وهو الاصح وتبعه الشارح وهو اخص مما في المختصر وفي المجتبى عن ابي يوسف
انه اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى اكثر الفقها وقال
ابو شجاع هذا احسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو صحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر
وهو في القرى ليس له ان يجمع بالناس ولو مر بمصر من امصار ولايته فجمع بها وهو مسافر جاز
قوله او مصلاه اي مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور
على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر لانها بمنزلة المصر في حوايج اهله والفنا في اللغة
سعة امام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع
المصر في حق وجوب الجمعة على اهله فاختار في الخلاصة والخانية ان الموضع المعد
لمصالح المصر فرجه فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من

مزارع او مراع كالقلع ببخارى لا جمعة على اهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة
والميل والاميال ليس بشرط انتهى واختار فى البدايع ما قاله بعضهم ان امكنه ان
يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب الجمعة والا فلا قال هذا احسن انتهى
واختار فى المحيط اعتبار الميلين فقال وعن ابى يوسف فى المنتقى لو خرج الامام عن
المصر مع اهله لحاجة مقدار ميل او ميلين فحضرت الجمعة جاز ان يصلى بهم الجمعة
وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلته فيما هو من حوائج اهله واداء الجمعة منها انتهى
وذكر الولوالجى فى فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه اسهل على العامة وهو ثلاثة
اميال انتهى وذكر فى المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين تجب على اهل
المواضع القريبة الى البلد التى هى توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة
باعلى الصوت وهو الصحيح لزوما واتجابا انتهى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما
رايت ولعل الاحوط ما فى البدايع فكان اولى وذكر فى غاية البيان ان فناء المصر ملحق
به فى وجوب الجمعة لا فى اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وايابا وفى
المضمرات معزيا الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة اقوال فرض على البعض وواجب
على البعض وسنة على البعض اما الفرض فعلى الامصار واما الواجب فعلى نواحيها واما
السنة فعلى القرى الكبيرة المستجمعة للشرايط انتهى وفيه نظر لانها فرض على من هو من
توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها واما القرى فان اراد الصلاة بها فغير صحيحة على المذهب
وان اراد تكلفهم وذهابهم الى المصر فكل بعيد واغرب من هذا ما فى القنية من انه يلزمه
حضور الجمعة فى القرى ويعمل بقول على رضى الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره
وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع لكن يطيق ان يسمعه عذرا انتهى فان
المذهب عدم صحتها فى القرى فضلا عن لزومها وفى التجنيس ولا تجب الجمعة على اهل
القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على اهل الامصار انتهى وفى
فتح القدير وقد وقع الشك فى بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها
بل لها قاض يسمى قاضى الناحية وهو قاض تولى الكورة باسرها فياتى القرية احيانا
فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى ان
لها واليا او لا نظرا الى عدمهما بها والذى يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والا لم تكن
قرية اصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا ياتيها حاكم يفصل بها الخصومات
حتى يحتاجون الى دخول المصر فى كل حادثة لفصلها وبين ما ياتيها فيفصل فيها واذا
اشتبه على الانسان ذلك ينبغى ان يصلى اربعا بعد الجمعة وينوى بها اخر فرض ادركت
وقته ولم اؤده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهرا وان صحت كانت نفلا انتهى وفى القنية
مصلى الجمعة فى الرستاق لا ينوى الفرض بل ينوى صلاة الامام ويصلى الظهر واربعا
قدم جاز انتهى قوله ومنى مصر لا عرفات فتجوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات اما الاول

الاول فهو قولهما وقال محمد لا تجوز بمنى كعرفات واختلفوا فى بنا الخلاف فقيل مبنى
على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما اربع فراسخ وتقدير
التوابع للمصر به غير صحيح والصحيح انه مبنى على انها تتمصر فى ايام الموسم عندهما لان لها
بناء وينقل اليها الاسواق ويحضرها وال وقاض بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تتمصر
باجتماع الناس وحضور السلطان اطلق المصنف فشمل ما اذا كان المصلى بها الجمعة الخليفة
او امير الحجاز او امير العراق او امير مكة او امير الموسم مقيما كان او مسافرا وقد اخرجوا
منه امير الموسم وهو الذى امر بتسوية امور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء
كان مقيما او مسافرا الا اذا كان ماذونا من جهة امير العراق او امير مكة وقيل ان كان
مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا فى البدايع وشمل التجميع بها
فى غير ايام الموسم وفى المحيط انما تجوز الجمعة عندهما بمنى فى ايام الموسم لا فى غيرها وقيل
تجوز فى جميع الايام لان منى من فناء مكة انتهى وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح
تخصيص جوازها بايام الموسم لانها تصير مصرا فى تلك الايام وقرية فى غيرها قال فى فتح
القدير وهذا يفيد ان الاولى فى قرى مصر انه لا يصح فيها الا حال حضور المتولى فاذا حضر
صحت واذا ظعن امتنعت انتهى وفى التجنيس ولو نزل الخليفة او وال العراق فى المنازل
التى فى طريق مكة كالثعلبية ونحوها جمع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار كمنى واطلق فى
عرفات فشمل ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا فى البدايع ولا تقام صلاة العيد بمنى
اتفاقا للتخفيف لا لكونها مصرا قوله وتؤدى فى مصر فى مواضع اى يصح اداء الجمعة فى مصر
واحد بمواضع كثيرة وهو قول ابى حنيفة ومحمد وهو الاصح لان فى الاجتماع فى موضع واحد
فى مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسى ان الصحيح
من مذهب ابى حنيفة جواز اقامتها فى مصر واحد فى مسجدين واكثر وبه ناخذ لاطلاق
لا جمعة الا فى مصر شرط المصر فقط وفى فتح القدير الاصح الجواز مطلقا خصوصا اذا
كان مصرا كبيرا كمصر فان فى الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل
المسافة على الاكثر وذكر فى باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما
ذكرناه اندفع ما فى البدايع من ان ظاهر الرواية جوازها فى موضعين ولا تجوز فى اكثر
من ذلك وعليه الاعتماد انتهى فان المذهب الجواز مطلقا واذا علمت ذلك فما فى القنية
ولما ابتلى باهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء فى جوازها ففى قول ابى يوسف
والشافعى ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والا فجمعة المسبوقين باطلة امرا ائمتهم
باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطا ثم اختلفوا فى نيتها والاحسن ان ينوى اخر ظهر عليه
والاحوط ان يقول نويت اخر ظهر ادركت وقته ولم اصله بعد لان ظهر يومه انما يجب
باخر الوقت فى ظاهر المذهب ثم اختلفوا فى القراءة فقيل يقرا الفاتحة والسورة فى
الاربع وقيل فى الاوليين كالظهر وهو اختيارى والمختار عندى ان يحكم فيها رايه واختلفوا

انه هل يجب مراعاة الترتيب فى الاربع بعد الجمعة بمرو والعصر حسبا اختلافهم فى بنيته
واختلفوا فى سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمعا فى مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ
وقيل بهما والاول اصح انتهى مبنى كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الا
حتياط فى فعلها لانه العمل باقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق
واما ما استدل لمنع التعدد من انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهى جامعة
لها فلا يفيد لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن جرباش فى النجعة فى تعدد
الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين فى مثله ليخرج
به المكلف عن عهدة ما كلف به بيقين لان الاجتماع اخص من مطلق الاجتماع ووجود
الاخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين
ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج انتهى بلفظه
مع ما لزم من فعلها فى زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست
بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض
فيتكاسلون عن اداء الجمعة فكان الاحتياط فى تركها وعلى تقدير فعلها من لا يخاف
عليه مفسدة منها فالاولى ان يكون فى بيته خفية خوفا من مفسدة فعلها والله سبحانه
الموفق للصواب قوله والسلطان او نائبه معطوف على المصر والسلطان هو الوالى
الذى لا والى فوقه وانما كان شرطا للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة
فى التقديم والتقدم وقد تقع فى غيره فلا بد منه تتميما لامره ودخل تحت النائب
العبد اذا قلد عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا يجوز الانكحة بتزويجه ولا قضاياه
ودخل القاضى والشرطى لكن قال فى الخلاصة وليس للقاضى ان يصلى الجمعة بالناس
اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا فى عرفهم انتهى وفيها والى
مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت او صاحب
الشرط او القاضى اجزاهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضى ولا خليفة
الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم
رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاة وامراء على اشياء من امور المسلمين كانوا
على ولايتهم يقيمون الجمع انتهى واطلق فى السلطان فشمل العادل والجائر والمتغلب
ولهذا قال فى الخلاصة والمتغلب الذى لا عهد له اى لا منشور له ان كان سيرته فيما
بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته انتهى والعبرة
لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستنابة حتى لو امر الصبى والذى فوض اليهما
الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبى واسلم الذمى كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره
فى الخلاصة قبله النصرانى اذا امر على مصر ثم اسلم ليس له ان يصلى الجمعة بالناس

والسلطان او نائبه الخ اذا امكن التوصيل
الى واحد منهما واما اذا لم يمكن فللناس
ان يجتمعوا ويقدموا من يصلى بهم ذكره
فى الذخيرة ح الاصلاح والايضاح

بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبى اذا امر ثم ادرك وكذا لو استقضى صبى
او نصرانى ثم ادرك الصبى واسلم النصرانى لم يجز حكمهما انتهى لانه فى الاول فوض
اليه امر الجمعة صريحا وفى الثانى لا وظاهر ما فى الخانية ان الفرق انما هو قول
بعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر اهليته
وقت الاستنابة ولا خفا فى ان من فوض اليه امر العامة فى مصر فان له ان يقيم الجمعة
وان لم يفوضها اليه السلطان صريحا كما فى الخلاصة من ان من فوض اليه امر العامة
من اصحاب السلطان فان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستنابة كتوليته خطيب فى جامع كما
هو الواقع فى الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه فى ان الخطيب المقرر من
جهة الحاكم هل له ان يستنيب لغير ضرورة فصرح منلا خسرو فى شرح الدرر والغرر
بان الخطيب ليس له الاستنابة الا ان يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب حفظه والناس عنه
غافلون انتهى وقد عمل بذلك بعض القضاة فى زماننا حتى اخرج خطيبا من وظيفته بسبب
استنابته من غير اذن وفى النجعة بتعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش احد شيوخ مشايخى
ان اذن السلطان او نائبه انما هو شرط عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن
لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيبا فى مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن مستصحب
لكل من خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم فى امامة الجمعة حق الخليفة الا انه
لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه فى كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته فالسابق
فى هذه النيابة فى كل بلد الامير الذى ولى على تلك البلدة ثم الشرطى ثم القاضى
ثم الذى ولاه قاضى القضاة وفى العتابية عن ابن المبارك الشرطى اولى من القاضى
وفى الخانية الامام اذا احدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم
لا بتقديم احد لا يجوز صلاتهم خلفه وان تقدم واحد من جماعة السلطان ممن
فوض اليه امر العامة يجوز واذا قد عرفت هذا ابتنى عليه ما يقع فى زماننا هذا
من استيذان السلطان فى اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع فان اذنه باقامتها فى
ذلك الموضع لربه مصحح لان رب الجامع لمن يقيمه خطيبا ولاذن ذلك للخطيب لمن
عساه ان يستنيبه ولا يكون ذلك اذنا للمجهول ليقع فاسدا على ما توهمه البعض لانه
لا بد ان يسأل السلطان فى ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه او لغيره فبالضرورة الاذن
يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر وان كان لغيره
فكذلك لان اذنه يقع اذنا للمسؤول له وهو معلوم عند السائل معينا له بل للامام ايضا
لان السائل يجرى ذكره عنده بما يصحح السؤال له وهو كاف فى صحة الاذن فان مثل ذلك
كاف فى تولية القضاة والولاة الا ترى ان شخصا نائبا عن الامام او قريبا غائبا عن حضرته
لو وصف له باوصاف جميلة فولاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفة شخصه
فى صحة توليته له فما بالك بما نحن فيه واذا صح الاذن اعطى لمن اذن له حكم الوالى

والقاضى فى صحة الاقامة منه ومن من يأذن له لان المصحح لصحتها من سوى
الامام والشرطيين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه لحصول لدفع الفتنة
الذى هو السبب الداعى لاشتراط الامام وصحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا
فلا التفات لتعنت والله سبحانه اعلم انتهى كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه
الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجى فى فتاواه الامام اذا
خطب فامر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فامر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم
جاز لان الذى لم يشهد الخطبة من اهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد
شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فملك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره
لا يجوز بخلاف ما لو شرع فى الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذا لو كان
تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدى الصلاة بالتحريمة الاولى انتهى ووجه
الدلالة ان الامام اذا كان المراد به نايب الوالى وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة
فى اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لنايبه ان يستنيب مع انه لم يفوض
اليه ذلك صريحا وان كان المراد بالامام الوالى فقد جوز لنايبه ان يستنيب وكلاهما
يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذنه وقال فى الهداية من باب القضا
وليس للقاضى ان يستخلف على القضا الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المامور باقامة
الجمعة حيث يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقفه فكان الامر به اذنا بالاستخلاف
دلالة ولا كذلك القضا انتهى فقد جوز للمامور باقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر
فدل على جوازها مطلقا واما تقييد الشارح الزيلعى الاستخلاف بان يكون احدث
فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر فى البدايع ان كل من ملك اقامة
صلاة الجمعة فانه يملك اقامة غيره مقامه انتهى وهو صريح فى جواز الاستنابة للخطيب
مطلقا او كالصريح فيه وايضا ليس الحدث قبل الصلاة من الضروريات لامكان ان
يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتى فيصلى وقد اتفقت كلمتهم على ان الاستخلاف بشرط
ان يكون النايب شهد الخطبة ليكون كان النايب خطب بنفسه ولم يقيدوا باذن الحاكم
فدل على ما قلنا وفى فتاوى الولوالجى اذا احدث الامام فقال لواحد اخطب فيهم
ولا تصل بهم فذهب ولم يجى اجزاه ان يخطب ويصلى بهم لانه نهاه عن الصلاة لكى يأتى
فيصلى بهم فاذا لم يأت كان هذا تفويض الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر
فى زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره فى وظيفة الخطابة وانما يقرر
فيها الحاكم وهو المسمى بالباشاه ولعله استند فى ذلك الى ما قدمناه عن الخلاصة من ان
القاضى لا يقيمها الا باذن لكن قال فى الظهيرية بعد نقل ما فى الخلاصة وعن ابى يوسف
انه قال اما اليوم فالقاضى يصلى بهم الجمعة لان الخلفا يامرون القضاة ان يجمعوا
بالناس قيل اراد بهذا قاضى القضاة الذى يقال له قاضى قضاة الشرق والغرب كابى

كابى يوسف فى وقته اما فى زماننا فالقاضى وصاحب الشرط لا يوليان ذلك انتهى فالحاصل
ان السلطان اذا ولى انسانا قاضى القضاة بمصر فان له ان يولى الخطبا ولا يتوقف على
اذن كما ان له ان يستخلف للقضا وان لم يؤذن له مع ان القاضى ليس له الاستخلاف الا باذن
السلطان لان توليته قاضى القضاة اذن بذلك دلالة كما صرح به فى فتح القدير من باب
القضا لكن ذكر فى التجنيس ان فى اقامة الجمعة للقاضى روايتين وبرواية المنع يفتى فى ديارنا
اذا لم يؤمر به ولم يكتب فى منشوره واشار المصنف رحمه الله الى ان الامام اذا منع اهل المصر
ان يجمعوا لم يجمعوا كما ان له تمصير موضع كان له ان ينهاهم قال الفقيه ابو جعفر هذا اذا نهاهم
مجتهدا بسبب من الاسباب واراد ان يخرج ذلك المصر من ان يكون مصرا اما اذا نهاهم متعنتا
او اضرارا بهم فلهم ان يجمعوا على رجل يصلى بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصرا ثم نفر الناس
عنه لخوف عدو وما اشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستانف من الامام
كذا فى الخلاصة ودل كلامه ان النايب اذا عزل قبل الشروع فى الصلاة ليس له اقامتها
لانه لم يبق نايبا لكن شرطوا ان يأتيه الكتاب بعزله او يقدم عليه الامير الثانى فان وجد
احدهما فصلاته باطلة وان صلى صاحب شرط جاز لان عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا
فى الخلاصة وبه علم ان الباشاه بمصر اذا عزل فالخطبا على حالهم ولا يحتاجون الى اذن
جديد من الثانى الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع لانه لو شرع ثم حضر
وال اخر فانه يمضى فى صلاته كرجل امره الامام ان يصلى بالناس الجمعة ثم حجر عليه وهو
فى الصلاة لا يعمل حجره لان شروعه صح وان حجر اليه قبل الشروع عمل حجره قوله ووقت
الظهر اى شرط صحتها ان تؤدى فى وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة
مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط اربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التى ورد
الشرع بها مما لم يثبت دليل على نفى اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت فى عمره
ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطها وكون الخطبة فى الوقت بخلاف ما قام الدليل على
عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون او واجب كما سيأتى
بيانه قوله فتبطل بخروجه اى صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر
التشهد لفوات شرطها فلا يبنى الظهر لاختلاف الصلاتين قدرا وحالا واسما اطلقه فشمل
كل مصل لها ولهذا قال فى المحيط لو نام خلف الامام فى الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت
فسدت صلاته لانه لو اتم لصار قاضيا وقضى الجمعة فى غير وقتها لا يجوز ولو انتبه فى الوقت
لم تفسد لانه صار مؤديا الجمعة فى وقتها انتهى وفى تهذيب القلانسى من باب المواقيت
وفى الجمعة لو خرج وقت الظهر ينقلب تطوعا عند ابى حنيفة وعندهما يبطل اصلا انتهى
ولا يخفى مخالفته لابى يوسف اصله هنا فانه موافق للامام فى انه اذا بطل الوصف لا يبطل الاصل
وفى السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل رجل معه فى الصلاة
فزحمه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة

بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسألة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته
لعدم مصادفة الوقت وينبغي ان ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق
في اللاحق بين ان يكون عذره النوم او الزحمة قوله والخطبة قبلها اي وشرط
صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها
دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولانها شرط وشرط
الشيء سابق عليه ولو قال فيه اي في وقت الظهر لكان اولى لانه شرط حتى لو خطب
قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح ان تكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان
كانوا صما او نياما وظاهره انه لا يكفي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة
ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره احد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان
ولو حضر واحد او اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز
ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز اخذا من
قولهم لا يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان تقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس
لا تجزي عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بنوع من انواع الدلالات
كما لا يخفى وصحح في الظهيرية انه لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا
الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز
الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط
الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت
قائمة مقام ركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من
اركانها انتهى وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة
للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد والجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها
من النسبيات فعن هذا قالوا لو احدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز ان يصلي بهم
الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة فالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق
من ينشئ التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى
هذا كان القياس فيما لو افسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم
استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو افسد الاول
استقبل بهم فكذا الثاني فلو كان الاول احدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة
لا يجوز انتهى ولم يشترط المصنف ان يصلي عقب الخطبة بلا تراخ ففيه اشارة الى انه
ليس بشرط فلذا قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية ثم تذكر الامام فائتة في صلاة
الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان افسد
الجمعة فاحتاج الى اعادتها او افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة اجزاه وكذا
اذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما في

في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا او جنبا ثم توضأ او اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم
رجع الى بيته فتغدى او جامع او اغتسل ثم جاء استقبل الخطبة وكذا في المحيط معللا بان
الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال في الثاني ظاهره
لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستيناف وبطلان
الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم تبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل
وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط في الامام ان يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة
بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز قوله وسن خطبتان
بجلسة بينهما وطهارة قائما لما روي عن ابي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة
يفتتح بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة اخرى يحمد الله
ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات
كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في التجنيس اما الثانية
كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه ليس قراءة اية في الثانية كالاولى
والحاصل كما في المجتبى ان الكلام في الخطبة في اربعة مواضع في الخطبة والخطيب
والمستمع وشهود الخطبة اما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فالفرض شيئان الوقت
وذكر الله تعالى واما سننها فخمسة عشر احدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب
وقال ابو يوسف لا يجوز وثانيها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال
ابو يوسف في الجوامع القعود في نفسه قبل الخطبة وخامسها ان يسمع القوم الخطبة
فان لم يسمع اجزاه وسادسها ما روى الحسن عن ابي حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة
وهي تشتمل على عشرة احدها البداية بحمد الله وثانيها الثناء عليه بما هو اهله وثالثها
الشهادتان ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير
وسادسها قراءة القران وتاركها مسيء وروي انه صلى الله عليه وسلم قرا فيها
سورة العصر ومرة اخرى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة واخرى ونادوا
يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد
والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وتاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين
والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل
واما الخطيب فيشترط فيه ان يتاهل للامامة في الجمعة والسنة في حقه الطهارة
والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك
الكلام وقال الشافعي اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم
اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك واما المستمع فيستقبل الامام اذا بدا
بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم

وقالا يصلي السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه
لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل
والشرب والعبث والالتفات واما التخطي فمكروه عند ابي حنيفة وقالا انما يكره بعد
خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ احدا فاما تخطي السؤال فمكروه
في جميع الاحوال بالاجماع واما شهود الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم انتهى
ما في المجتبى واطلق المصنف في الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار
ما يمس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما في التجنيس وغيره
ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر واقبل على الناس
ان يسلم عليهم لانه استدبرهم في صعوده انتهى ومن المستحب ان يرفع الخطيب صوته
كما في السراج ومنه ان يكون الجهر في الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي وفي
التجنيس وينبغي ان تكون الخطبة الثانية الحمد لله نحمده ونستعينه الى آخره لان هذا هو
الثانية التي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين
مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين انتهى ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال
الامام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال في التجنيس
والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قالوا لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية
الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام
الامام فان كان عن يمين الامام او عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا
للسماع ومن السنة ان يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي المضمرات معزيا الى روضة العلماء الحكمة في ان الخطيب يتقلد سيفا ما قد سمعت
الفقيه ابا الحسن الرستغفني يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها
متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك السيف باق في
ايدي المسلمين نقاتلكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها طوعا يخطبون
فيها بلا سيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بلا سيف
وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف انتهى وهذا مفيد
لكونه يتقلد بالسيف لا انه يمسكه بيده كما هو المتعارف مع ظاهر ما في الخلاصة كراهة ذلك
فانه قال ويكره ان يخطب متكئا على قوس او عصا لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ
المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه انتهى وهو صريح فيه الا ان يفرق
بين السيف وغيره وفي المجتبى ويخطب بالسيف في البلد التي فتحت بالسيف وفي السراج
الوهاج واما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روي ان عطاء سئل عن ذلك
فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكيرا وفي الخلاصة وغيرها الدنو من الامام افضل
من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطب ولهذا

ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب ما دام في الحمد والمواعظ فعليهم الاستماع فاذا اخذ في
مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية والخانية عن ابراهيم
النخعي وابراهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعي في ذلك
فقال اني صليت الظهر في داري ثم رحت الى الجمعة تقية ولذلك تأويلان احدهما ان الناس
كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى الجائر سلطانا وسلطاننا
يومئذ كان جائرا فانما كانوا لا يصلون الجمعة من اجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة
لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم
ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة اي نافلة انتهى وقد سمعت في زماننا ان بعضهم ترك
الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله مجتهد راى ذلك واما المقلد لابي حنيفة
فحرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر سلطان كما قدمناه وفي فتاوى التجنيس معزيا
الى الفقيه ابي الليث ينبغي ان يكون في مجلس الوعظ الخوف والرجاء لا يجعل كله خوفا ولا كله
رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفضي الى القنوط والثاني الى الامن فيجمع بينهما
وقال الامام ابو بكر الرستغفني يجب ان يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله عليه السلام يسروا ولا
تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولان من رجع الى الباب بالكرامة يكون اثبت انتهى وفي القنية
قال ابو يوسف في الجوامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر ان يتعوذ بالله في نفسه قبل الخطبة
انتهى وفي ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الخاء وخطبة المرأة خطبة
بكسر الخاء قال الله تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه
وفي الحاوي القدسي والسنة ان يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن
ففي جهته او ناحيته وتكره صلاته في المحراب قبل الخطبة وليلبس السواد اقتداء بالخلفاء والتوارث
في الاعصار والامصار انتهى ولم ار فيما عندي من كتب ائمتنا حكم المرقي الذي يخرج الخطيب من
مخدعه ويقرأ الآية كما هو المعهود هل هو مسنون او لا وفي البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم
في حال خطبته الا اذا كان امرا بالمعروف فلا يكره لكونه منها وفي خزانة الفقه لابي الليث
الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة
الاستسقاء في قول ابي يوسف ومحمد وثلاث خطب في الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل
يوم التروية بعد الظهر والثانية بعرفات قبل الظهر يجلس فيها جلسة خفيفة والثالثة
بعد يوم النحر بيوم في منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ في ثلاث خطب منها
بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة
عيد الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفات يبدأ فيهما بالتكبير
ثم بالتلبية ثم بالخطبة انتهى قوله وكفت تحميدة او تسبيحة او تهليلة اي وكفى في الخطبة
المفروضة مطلق ذكر الله تعالى على وجه القصد عند ابي حنيفة لاطلاق في الآية
الشريفة وقالا الشرط ان يأتي بكلام يسمى خطبة في العرف واقله قدر التشهد الى عبده

ومرسوله تقييده بالمتعارف كما قالا في القراءة وابو حنيفة عمل بالقاطع والظني فقال
بافتراض مطلق الذكر للآية وباستنان الخطبة المتعارفة لفعله عليه السلام تنزيلا للمشروعات
على حسب دلائلها ويؤيده قصة عثمان المذكورة في كتب الفقه وهي انه لما خطب في اول
جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان
لهذا المقام مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد
واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا وارتج بالتخفيف
على الاصح اي استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله
انكم الى امام فعال احوج ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال
مع قبح الفعال فانا وان لم اكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذا القول
تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا في النهاية وقيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا تكفي
فيها مطلقة بل لا بد ان يأتي بما قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد
لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند ابي حنيفة ايضا كما في التسمية على الذبيحة وعن
ابي حنيفة في رواية اخرى انه تجزيه والفرق على هذه الرواية وهو ان المأمور به في الخطبة
الذكر مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب الذبيحة المأمور الذكر عليه
وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في التجنيس **قوله** والجماعة وهم ثلاثة اي شرط صحتها
ان يصلي مع الامام ثلاثة فاكثر لاجماع العلماء على انه لا بد فيها من الجماعة كما في البدائع
وانما اختلفوا في مقدارها فما ذكره المصنف قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اثنان
سوى الامام لان مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان
خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز كل واحد
منهم ينبغي ان يكون سواه فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى
الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات
لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع اطلق الثلاثة فشمل العبيد والمسافرين والمرضى
والاميين والخرسى لصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما لكل احد او لمن هو مثل حالهم في الامي
والاخرس فصلحا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان
فان الجماعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتاء
في ثلاثة اي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل
وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة
جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة اجزأهم **قوله** فان
نفروا قبل سجوده بطلت بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة
عند ابي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريمة وفائدته انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل
تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط

شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة
اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو ادركه انسان في التشهد صلى الجمعة عندهما وهو
قول ابي يوسف الا ان محمدا تركه هنا لما يأتي ولابي حنيفة ان الجماعة في حق الامام
لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى الحرج لان تحريمته حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة
الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه مما يتعذر مراعاته
وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيرهم وصاروا شارعا
في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم تجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت
شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل
اداء الصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي
فما لم يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعقد شرط دوام مشاركة
الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بما دون الثلاث
من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد منهم لكان اولى وقيد بقوله قبل
سجوده اي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لزفر بناء على انها عنده
شرط بقاء بها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء
لما عرف في البدائع ومن فروع المسألة ما لو احرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ وركع فاحرموا
بعد ما ركع فان ادركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا
فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفى بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا
على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده
والا فلو نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام
ومعه قوم متوضئون فلم يكبروا معه حتى احدثوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جاز
استحسانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير انتهى **قوله** والاذن
العام اي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشتهار حتى ان اميرا لو اغلق ابواب الحصن وصلى
فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره
واذن للناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعللوا الاول بانها
من شعائر الاسلام وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر
الى السلطان يحتاج الى العامة في دينه ودنياه احتياج العامة اليه فلو امر اناسا بجمعهم
في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم الناس
بذلك انتهى ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير مذكور في ظاهر الرواية
وانما هو رواية النوادر كما في البدائع **قوله** وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة
والحرية وسلامة العينين والرجلين فلا تجب على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا
اعمى ولا مقعد لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة

المولى والمراة بخدمة الزوج فعدوا دفعا للحرج والضرر ولم ار حكم الاعمى اذا كان مقيما بالجامع الذى يصلى فيه الجمعة واقيمت وهو حاضر هل يجب عليه لعدم الحرج او لا وانما لم يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما فى الخلاصة واما الشيخ الكبير الذى ضعف فهو ملحق بالمريض فلا تجب عليه وفى فتح القدير والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية ووجود البصر والقدرة على المشى وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان اشمل واشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والماذون والعبد الذى حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذى يؤدى الضريبة لفقد الشرط لكن هل له صلاتها بغير اذن المولى قال فى التجنيس واذا اراد العبد ان يخرج الى الجمعة او الى العيدين بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يحل له الخروج بغير اذنه لان الحق له فى ذلك ولو راه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضا وعن محمد فى العبد يوصل دابة مولاه الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلى الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى فى امساك دابته انتهى وفى السراج الوهاج فان اذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى مافيه وجزم فى الظهيرية فى العبد الذى اذن له مولاه بها بالتخيير وهو اليق بالقواعد واشار باشتراط سلامة العينين الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا اما اذا لم يجد قائدا فمجمع عليه وان وجد اما بطريق التبرع او الاجارة او معهما مال يستاجر به فكذلك عند ابى حنيفة وعندهما تجب عليه واشار باقتصاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفى الخلاصة والمستاجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا قول الامام ابى حفص وقال الامام ابو على الدقاق ليس له ان يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لم يحط عنه شئ وان كان بعيدا او اشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير حط عنى الربع بقدر اشتغالى بالصلاة لم يكن له ذلك انتهى وظاهر المتون تشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع فى كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضى ان احداهما لو لم تسلم فانه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمقعد فلو قال ووجود القدرة على البصر والقدرة على المشى لكان اولى الا ان يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثنى ابطلت معنى التثنية كالجمع فصار بمنزلة المفرد والحق بالمريض الممرض وفى السراج الوهاج الاصح انه ان بقى المريض ضايعا بخروجه لم تجب عليه وفى التجنيس الرجل اذا اراد السفر يوم الجمعة لا باس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الوجوب باخر الوقت واخر

الوقت هو مسافر فلم تجب عليه صلاة الجمعة قال رضى الله عنه وحكى عن شمس الائمة الحلوانى انه كان يقول فى هذه المسئلة اشكال وهو ان اعتبار اخر الوقت انما يكون فيما ينفرد بادائه وهو ساير الصلوات واما الجمعة لا ينفرد هو بادائها وانما يؤديها مع الامام والناس فينبغى ان يعتبر وقت ادائهم حتى اذا كان ايهم لا يخرج من المصر قبل اداء الناس ينبغى ان يلزمه شهود الجمعة انتهى قوله ومن لا جمعة عليه ان اداها جاز الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام واشار بقوله جاز عن الفرض الى انهم اهل للتكليف فلا يرد عليه الصبى والمجنون وان دخلا تحت قوله ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل فى البدايع فى من لا جمعة عليه فقال ان كان صبيا وصلاها فهى تطوع له وان كان مجنونا فلا صلاة له اصلا واما من كان اهلا للوجوب كالمريض والمسافر والمراة والعبد تجزيهم ويسقط عنهم الظهر بالجمعة لان من لا حج عليه اذا ادى الحج فان كان لفقره فان الحج يسقط عنه حتى لو ايسر بعده فانه لا حج عليه لما ذكرناه وان كان لعدم اهليته كالعبد اذا ادى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يؤاخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق ان المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا فى الحكم بالجواز لانا لو لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فيتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وذا ليس بحكمه فتبين فى الاخرة ان النظر فى الحكم بالجواز فصار ماذونا دلالة كالعبد المحجور عليه اذا اجر نفسه انه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين ان النظر للمولى فى الحكم بالجواز لانه لا يؤاخذ للحال بشئ اخر اذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا فى البدايع ولم ار نقلا صريحا هل الافضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة او صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والنهاية وغاية البيان ان الافضل لهم صلاة الجمعة لانهم ذكروا ان صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل ان العزيمة صلاة الجمعة وينبغى ان يستثنى منه المراة فان صلاتها فى بيتها افضل والله سبحانه اعلم قوله وللمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها اى فى الجمعة وقال زفر لا يجزيه لانه لا فرض عليه فاشبه الصبى والمراة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضر وا تقع فرضا على ما بينا اما الصبى فمسلوب الاهلية والمراة لا تصلح لامامة الرجل قوله وتنعقد بهم اى الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للاشارة الى رد قول الشافعى ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم فى العدد الذى تنعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء اولى كذا فى النهاية قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره اى حرم قطعا وانما ذكر الكراهة اتباعا للقدورى مع انه مما لا ينبغى فانه اوقع بعض الجهلة فى ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا ان من انكر فرضيتها فهو كافر بالله تعالى قال

في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير ان الظهر تقع صحيحة انتهى والحاصل ان فرض الوقت هو الظهر عندنا بدليل لزوم الاجماع على ان بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضا فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضا ثم هو مامور باسقاطه والاتيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وفائدة الاختلاف تظهر في ثلاثة احدها هذه المسألة ثانيها لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعنده في الجمعة ثالثها لو تذكر فائتة عليه وكان لو اشتغل بالقضا تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضي ويصلي الظهر بعده عندنا وعنده يصلي الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقا كذا في اكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة اقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مامور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند محمد الفرض هو الجمعة وله ان يسقط بالظهر رخصة وروي عنه الفرض احدهما لا بعينه ويتعين ذلك بادائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور انتهى وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل اداء الجمعة مع الامام ليست مفوتة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فالمحرم عليه ذلك واما الصلاة فانها مكروهة فقط باعتبار انها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتماده عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر بالكراهة ولم يقل احد ان ترك الجمعة لغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت انه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه اعلم الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع انه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلنا وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا قوله فان سعى اليها بطل اي بطل الظهر المؤدى عند ابي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مامور بعد صلاة الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها المامور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي المفضي له هو السعي اليها على الخصوص ومثل ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي والاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للاية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لحاجة او

او خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا فالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجوا ادراكها بان خرج والامام فيها او لم يكن شرع واطلق فشمل ما اذا لم يرج ادراكها لبعد المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج او لم يكن شرع وهو قول البلخيين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية فتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح ايضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل ان يصليها الامام ثم ان الامام لم يصلها لعذر او لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انها لا تبطل وكذلك لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها لنائبة فالصحيح انه لا يبطل ظهره ثم اعلم ان الضمير في قوله سعى يعود الى مصلي الظهر لا الى من لا عذر له ليكون افود واشمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور اولا لا يشمل لان المعذور ليس بمامور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي ان لا يبطل الظهر بالسعي ولا بالشروع في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مامورا بنقضه فتكون الجمعة نفلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط ان ظهره انما يبطل بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو اخف اشكالا واسند المصنف البطلان الى الظهر ليفيد ان اصل الصلاة لم تبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة والولوالجي اذا سعى يوم الجمعة الى المصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في المصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير او كان معظم مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة انتهى وبهذا يعلم ان من شرك في عبادته فان العبرة للاغلب وقيد بسعي المصلي لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهر المأموم وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط

قوله وكره للمعذور والمسجون اداء الظهر بجماعة في المصر لان المعذور قد يقتدي به غيره فيؤدي الى تركها وما علل به في الهداية اولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات مبني على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصور رواية ودراية قيد بالمصر لان الجماعة غير مكروهة في حق اهل السواد لانه لا جمعة عليهم وافاد بالكراهة ان الصلاة صحيحة لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا تجب عليهم ان يحضروا الجمعة لبعد الموضع صلوا الظهر بجماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة انتهى فان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا في المصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان اولى فان اداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتتهم الجمعة في المصر فانهم يصلون الظهر بغير اذان ولا اقامة ولا جماعة انتهى وذكر الولوالجي ولا يصلى يوم الجمعة جماعة في مصر

ولا يوذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة الظهر ولو اداه باذان واقامة منفردا قبل صلاة
الامام لكان اولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض ان يوخر الصلاة الى ان يفرغ الامام
من صلاة الجمعة وان لم يوخر يكره هو الصحيح انتهى ولعله اما للاحتمال ان يقتدى به
غيره فيودى الى تركها او نجا في فجرها وقد اقتصر في المجتبى على الثانى ولما صرح
بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف في اهل السجن فان في السراج الوهاج ان
المسجونين ان كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصوم وان كانوا مظلومين امكنهم الاستغاثة
وكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في العتابية ان المعذور يصلى الظهر
باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرها لا باس ان يصلى
جماعة واشار المصنف الى ان المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها جماعة كذا
في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسئلة الكتاب تحريمية لان الجماعة مودية
الى الحرام وما ادى اليه فهو مكروه تحريما قوله ومن ادركها في التشهد او في سجود السهو
اتم جمعة يعنى عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة
الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من
وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلى اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على
راس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرا في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة
في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهى ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا يبنى
احدهما على تحريمة الاخر ووجود الشرائط في حق الامام يجعل موجودا في حق المسبوق
واشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد ان ينوى الجمعة دون الظهر حتى لو نوى الظهر لم يصح
اقتداوه كذا في المبسوط وفى المضمرات انه مجمع عليه واشار ايضا الى ان الامام يسجد للسهو
في الجمعة والعيدين والمختار عند المتاخرين ان لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة
من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضاء ما فاته كان مخيرا
في القراءة ان شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج ايضا وفى المجتبى ولو زحمه الناس
فلم يستطع السجود فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضى في صلاته بغير قراءة انتهى وقيد
بالجمعة لان من ادرك الامام في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في
فتح القدير من صلاة العيد وذكر في السراج ان عند محمد لم يصر مدركا للعيد وفى الظهيرية
معزيا الى المنتقى مسافر ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد يصلى اربعا بالتكبير الذى
دخل به فيه انتهى وهو مخصص لما في المتون مقتض لحملها على ما اذا كانت الجمعة واجبة
على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا قوله واذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام
لما رواه ابن ابى شيبة في مصنفه عن على وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم كانوا يكرهون
الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابى حجة ولان الكلام يمتد طبعا فيخل
بالاستماع والصلاة قد تستلزمه ايضا وبه اندفع قولهما انه لا باس بالكلام اذا خرج قبل

قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر واجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفى العيون
المراد اجابة المؤذن اما غيره من الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر
الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في المضمرات وذكر في السراج الوهاج معنى
خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر فان لم يكن في المسجد مقصورة يخرج
منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة انتهى وفى شرح المجمع صار الخروج
وارده على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشانه فيخرج منه حين
اراد الصعود هكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود
انتهى فالحاصل ان الامام اذا كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس
والا فقيامه للصعود واطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث
اذا قلت لصاحبك والامام يخطب يوم الجمعة انصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة
منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف وهو اعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح
مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء احدكم والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما
فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة وجوابهم بحمله على ما اذا امسك عن الخطبة
حتى يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سليك الغطفانى فغير مناسب لمذهب الامام
لما علمت انه تمنع الصلاة بمجرد خروجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة وفى فتح القدير
ولو خرج في السنة يقطع على ركعتين انتهى وهو قول ضعيف وعزاه قاضى خان الى النوادر
قال واذا قطع يلزمه اربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحيط وقال الولوالجى في فتاواه
اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة او الاربع قبل الظهر ثم اقيمت هل يقطع
على راس الركعتين تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة انتهى
وكذا في المجتبى بالمحبة ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها
لا تكره كما في السراج الا انه اطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط واطلق في
منع الكلام فشمل الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان امرا
بمعروف فلا يكره لما روى ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له اية ساعة
هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء يا امير المؤمنين على ان توضات فقال والوضوء ايضا
وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالاغتسال انتهى فاستفيد منه انه
لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة
وفى النهاية اختلف المشايخ على قول ابى حنيفة قال بعضهم انما يكره ما كان من كلام
الناس اما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح انتهى وكذا في العناية
وذكر الشارح ان الاحوط الانصات انتهى ويجب ان يكون محل الاختلاف قبل شروعه
في الخطبة ويدل عليه قوله على قول ابى حنيفة واما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريما
ولو كان امرا بمعروف او تسبيحا او غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وقد افاد انه ما حرم

في الصلاة يحرم في الخطبة من اكل وشرب وكلام وهذا اذا كان قريبا فان كان بعيدا
فقد تقدم من المصنف ان الثاني كالقريب وهو الاحوط وفي المحيط وهو الاصح واما
دراسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن ابي يوسف انه كان ينظر في كتابه
ويصححه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن اشار بيده او براسه حتى راى منكرا الصحيح انه لا باس به
وشمل تشميت العاطس ورد السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا
في الحمد اذا عطس السامع وصححوا انه يرد في نفسه لكن ذكر الولوالجي والاصوب انه لا يجب
فيهما لانه يخل بالانصات وانه مامور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على
النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير
ولا يرد على المصنف لو راى رجلا عند بير يخاف وقوعه فيها او راى عقربا تدب الى انسان
فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك تجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات
لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع الى خطبة
النكاح والختم وساير الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من اولها الى اخرها وان
كان فيه ذكر الولاة انتهى ثم اعلم ان ما تعورف من ان المرقي للخطيب يقرأ الحديث النبوي
وان المؤذنين يؤمنون عند الدعا ويدعون للصحابة بالرضا وللسلطان بالنصر الى غير ذلك
فكله حرام على مقتضى مذهب ابي حنيفة رحمه الله واغرب منه ان المرقي ينهى عن الامر
بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول انصتوا رحمكم الله ولم ار نقلا في وضع
هذا المرقي في كتب ائمتنا قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
وانما اعتبر الاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله
ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي
يكون بين يدي المنبر لانه لانه لم يكن في زمنه عليه السلام الا هو وهو ضعيف لانه لو
اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل يخشى عليه فوات
الجمعة وفي صحيح البخاري مسندا الى السايب بن يزيد قال كان الندا يوم الجمعة اوله اذا
جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فلما مطلب
كان عثمان وكثر الناس زاد الندا الثالث على الزوراء قال البخاري الزوراء موضع بالسوق
بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم
انه كان عليه السلام اذا رقي المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا اكمله اخذ عليه السلام
في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا
فهو من اجهل الناس وهذا امدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة
فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا من
عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا وكذا تجب في حقهم لانهم

لانهم ايضا يعلمون الزوال كالموذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليوذن انتهى والمراد
من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل اخر سوى البيع فهو مكروه ايضا كذا
في السراج الوهاج واشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع او اشترى حالة السعي
فهو مكروه ايضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد
ان الاشتغال بعمل اخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما
وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظرا لان البيع وقت الاذان
جايز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا الحل وبه اندفع ايضا ما ذكره القاضي
الاسبيجابي من ان البيع وقت الندا مكروه للاية ولو فعل كان جايزا والامر بالسعي
من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب انتهى فانه يفيد ان الكراهة
تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتفاقا ولهذا وجب فسخه لو وقع وايضا قوله ان الامر
بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب
دون الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض
السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول او الثاني او العبرة لدخول
الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشتري في المسجد او على باب المسجد اعظم اثما
وزرا قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه واقيم بعد تمام الخطبة بذلك جرى
التوارث والضمير في قوله بين يديه عايد على الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي
المنبر وهو مجاز لاطلاق اسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على
الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع الندا وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة لخروج
وقت الكل بخلاف الجماعة في ساير الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر
الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان وجده ويلبس احسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف
الاول لان الصلاة فيه افضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خلف الامام في المقصورة
وقيل ما يلي المقصورة وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة
فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن تاب يوم الجمعة يرجى له فضل وفي
البدايع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة
الظهر ولو قرأ بالاولى في سورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين او في الاولى بسبح
اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل اتاك حديث الغاشية تحسن تبركا بفعله عليه
السلام ولكن لا يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يودي الى
هجر الباقي ولا يظنه العامة حتما وفي الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطي سوال المساجد هكذا
ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السايل لا يمر اذا كان لا يمر بين يدي
المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسال الحافا ويسال لامر لا بد له منه لا باس بالسوال
والاعطا واذا حضر الرجل الجامع وهو ملآن ان تخطى يوذي الناس لم يتخط وان كان لا يوذي

احدا بان كان لا يطا ثوبا ولا جسدا فلا باس بان يتخطى ويدنو من الامام وعن اصحابنا بانه لا باس بالتخطى ما لم ياخذ الامام فى الخطبة

باب العيدين

اى صلاة العيدين قالا حفا فى وجه المناسبة وسمى به لان لله تعالى فيه عوايد الاحسان الى عباده او لانه يعود ويتكرر او لانه يعود بالفرح والسرور او تفا ولا بعوده على من ادركه كما سميت القافلة قافلة تفا ولا بقفولها اى رجوعها وجمعه اعياد وكان حقه اعواد لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها فى الواحد او للفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود اللهو فانه يجمع على اعواد كما فى العينى وكانت صلاة عيد الفطر فى السنة الاولى من الهجرة كما رواه ابو داود مسندا الى انس رضى الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما فى الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد ابدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة تصريح بوجوبها وهو احدى الروايتين عن ابى حنيفة وهو الاصح كما فى الهداية والمحيط وكما فى الخلاصة وهو قول الاكثرين كما فى المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد فى الاصل ولا يصلى نافلة فى جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فاما ولم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليهما من غير ترك وفى رواية اخرى انها سنة لقول محمد فى الجامع الصغير فى العيدين يجتمعان فى يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحد منهما والاولى منهما سنة والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال فى غاية البيان وهذا اظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين احدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما فى الاصل والظاهر انه لا خلاف فى الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحد منهما وكما صرح به فى المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح انه ياثم بترك المؤكدة كالواجب وفى المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وافاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب اصلا صح واساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت واساء ولا تعاد الصلاة وبه اندفع ما فى السراج الوهاج من ان المملوك يجب عليه العيد اذا اذن له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فحاله بعد الاذن كحاله قبله وفى القنية صلاة العيد فى الرساتيق تكره كراهة تحريم انتهى لانه اشتغال بما لا يصح لان المصر شرط الصحة قوله وندب فى الفطر ان يطعم ويغتسل ويستاك ويتطيب ويلبس احسن ثيابه اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخارى كان عليه السلام لا يغدو يوم الفطر حتى ياكل تمرات ويا كلهن وترا واما ما يفعله الناس فى زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له اصل فى السنة وظاهر كلامهم تقديم

قوله او لانه يعود ويتكرر او فيه كفاية ظاهر عن العلتين الاخيرتين فتامل

تقديم الاحسن من الثياب فى الجمعة والعيدين وان لم يكن ابيض وما دل الدليل عليه فقد روى البيهقى انه عليه السلام كان يلبس يوم العيد بردة حمراء وفى فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انها احمر بحت فليكن محمل البردة احدهما انتهى بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه ابو داود والقول مقدم على الفعل والحاظر مقدم على المبيح لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالحمل المذكور وزاد فى الحاوى القدسى ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد فى القنية استحباب التختم والتكبير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلى وصلاة الغداة فى مسجد حيه والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع فى طريق اخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفى المجتبى فان قلت هذا الغسل هنا مستحبا وفى الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد ساير المستحبات المذكورة هنا فى بعض الكتب سنة انتهى قوله ويؤدى صدقة الفطر معطوف على يطعم فيقتضى ان يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلى فلصدقة الفطر احوال احدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح وياثم بالتاخير الا انه يرتفع بالاداء كمن اخر الحج بعد القدرة فانه ياثم ثم يزول بالاداء كما سياتى وانما استحب الاداء قبله لحديث من اداها قبل الصلاة فهى زكاة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات ولقوله عليه السلام اغنوهم فى هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب ان ياكل هو قبل الخروج الى المصلى فيقدم للفقير لياكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة قوله ثم يتوجه الى المصلى ضبطه فى غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا اتى باسلوب اخر وهو العطف بثم وفى السراج الوهاج المستحب ان يتوجه ماشيا ولا يركب لان النبى صلى الله عليه وسلم ما ركب فى عيد ولا جنازة ولا باس ان يركب فى الرجوع لانه غير قاصد الى قربة وفى التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ وهو الصحيح انتهى وفى المغرب الجبانة المصلى العام فى الصحراء وعلى هذا فيجوز ان يكون منصوبا عطفا على يطعم لان التوجه الى المصلى مندوب كما افاده فى التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد فى الجامع ولم يتوجه الى المصلى فقد ترك السنة وانما اتى بثم لافادة ان التوجه متراخ عن جميع الافعال السابقة وفى الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ فى بناء المنبر فى الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفى نسخة الامام خواهر زاده هذا احسن فى زماننا وعن ابى حنيفة

انه لاباس به انتهى قوله غير مكبر ومتنفل قبلها اى قبل صلاة العيد اما الاول فظاهر كلامه انه لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لاجهرا ولا سرا وانه لا فرق بين التكبير في البيت او في الطريق او في المصلى قبل الصلاة لكن افاد بعد ذلك ان الاحكام الاضحى كالفطر الا انه يكبر في الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفا انتهى وفي الخلاصة ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر انتهى فافاد ان الخلاف في اصله لا في صفته وان الاتفاق على عدم الجهرية ورده في فتح القدير بانه ليس بشي اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شي من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال ابو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جا في التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام انتهى وهو مردود لان صاحب الخلاصة اعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت او بشي دون شي لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف المشروع وكلامهم انه فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب الجهر عند ذكر التعة قوله ولا يكبر في طريق المصلى عند ابي حنيفة اى حكما للعيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب انتهى فالحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع المستثناة وصرح قاضي خان في فتاواه بكراهة الذكر جهرا وتبعه على ذلك صاحب المصفى وفي الفتاوى العلامية ونمنع الصوفية من رفع الصوت والصعق وصرح بحرمته العيني في شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعيا انه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الائمة في زماننا فقال امام يعتاد عقيب مع جماعته قراءة اية الكرسي واخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا باس به والافضل الاخفا ثم قال التكبير جهرا في غير ايام التشريق لا يسن الا بازاء العدو واللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ثم رقم برقم اخر قاص وعنده جمع كثير يرفعون اصواتهم بالتسبيح والتهليل جملة لا باس به والاخفا افضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل يخفون والاخفا افضل عند الفزاع في السفينه او ملاعبتهم بالسيوف وكذا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم انتهى واما التكبير خفيه فان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه ايضا والا فهو مستحب ولو كان يوم الفطر واما الثاني وهو التنفل قبلها فهو مكروه اطلقه فشمل ما اذا كان في المصلى وفي البيت ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة وهو الاصح كما في غاية البيان وقيد

رفع الصوت ٥١م

وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل فان كان في المصلى فمكروه عند العامة وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لحديث ابن ماجة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين انتهى قال في فتاوى قاضي خان والخلاصة والافضل ان يصلي اربع ركعات واطلقه فشمل صلاة الضحى وشمل من يصلي صلاة العيد اماما كان او غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة المنا اذا اردن ان يصلين صلاة الضحى يوم العيد صلين بعد ما يصلي الامام في الجبانه انتهى وهذا كله انما هو بحسب حال الانشا واما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال ابو جعفر لا ينبغي ان تمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات انتهى وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الائمة الحلواني ان كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس افنزجرهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها اصلا وادا وها مع تجويز اهل الحديث اولى من تركها اصلا انتهى قوله ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها اما الابتدا فلانه عليه السلام كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح او رمحين وهو بكسر القاف بمعنى قدر واما الانتها فلما في السنن ان ركبا جاوا الى النبي صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم راوا الهلال بالامس فامرهم ان يفطروا واذا اصبحوا ان يغدوا الى مصلاهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتاخير الى الغد معنى فاستفيد منه انها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنايها فسدت كما في الجمعة صرح به في السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسايل الاثنى عشريه لما انها كالجمعة وقد اغفلوها عند ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحى لتعجيل الاضاحي وفي المجتبى ويستحب ان يكون خروجه بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يوخر الخروج قليلا كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحى واخر الفطر قيل ليودي الفطرة ويعجل الى ضحيه قوله ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوايد اما كونها ركعتين فمتفق عليه واما كونها مثنيا قبل التكبيرات فلانه شرع اول الصلوات فتقدم عليها في ظاهر الرواية كما تقدم على ساير الافعال والاذكار قوله وهي ثلاث في كل ركعة اي الزوايد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه اخذ ايمتنا ابو حنيفة وصاحباه واما ما في الخلاصة وعن ابي يوسف كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الاولى وخمس في الثانيه او اربع على اختلاف الرواية والايمة في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفا شرطوا عليهم ذلك انتهى فليس مذهبا لابي يوسف وانما فعله امتثالا لامر هارون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس امروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول

جدهم وكتبوا ذلك فى مناشيرهم وهذا تاويل ما روى عن ابى يوسف انه قدم بغداد فصلى
بالناس صلاة العيد وخلفه هارون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس فيحتمل ان هارون
امره ان يكبر بتكبير جده ففعله امتثالا لامره واما المذهب فهو على تكبير ابن مسعود رضى
الله عنه لان التكبير ورفع الايدى خلاف المعهود فكان الاخذ فيه بالاقل اولى انتهى
وكذا هو مروى عن محمد قال فى الظهيرية انهما فعلا ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهبا
واعتقادا وذكر فى المجتبى ثم باخذ باى هذه التكبيرات وفى رواية عن ابى يوسف ومحمد
قال فى الموطا بعد ذكر الروايات فما اخذت به فحسن ولو كان فيها ناسخ ومنسوخ لكان
محمد بن الحسن اولى بمعرفته لتقدمه فى علم الحديث والفقه وقيل الاخر ناسخ للاول والصحيح
ما قلنا والاخذ بتكبيرات ابن مسعود اولى انتهى وبهذا ظهر ان الخلاف فى الاولوية وفى
المحيط ولو كبر الامام اكثر من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر اكثر مما جاء به الاثار لانه مولى
عليه فيلزمه العمل براى الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعته لانه مخطئ
بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين ياتى بالكل احتياطا وان كثر لاحتمال الغلط من المكبرين
ولهذا قيل ينوى بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال التقدم على الامام فى كل تكبيرة انتهى
ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع راى نفسه فى التكبيرات والمقتدى يتبع راى نفس امامه
ومن ادرك الامام راكعا فى صلاة العيد فخشى ان يرفع راسه يركع ويكبر فى ركوعه عندهما
خلافا لابى يوسف ولو ادركه فى القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر فى الركوع على الصحيح
كما لو ركع الامام قبل ان يكبر فان الامام لا يكبر فى الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر
فى ظاهر الرواية ومن فاته اول الصلاة مع الامام يكبر فى الحال ويكبر براى نفسه قوله
ويوالى بين القراءتين اقتداء بابن مسعود رضى الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها
من اعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعاير والاعلام هذا
الا ان فى الركعة الاولى تخللت الزوايد بين تكبيرات الافتتاح اولى لانها سابقة وفى
الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غير فوجب الضم اليها ضرورة كذا فى المحيط
والهداية والظاهر ان المراد بالوجوب فى عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة
بينهما مستحبة لما تقدم من ان الخلاف فى الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء
فانه يقرا ثم يكبر لانه لو بدا بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به احد من الصحابة
ولو بدا بالقراءة يصير فعله موافقا لقول على فكان اولى كذا فى المحيط وهو مخصص
لقولهم ان المسبوق يقضى اول صلاته فى حق الاذكار ويكبر المسبوق على راى نفسه
بخلاف اللاحق فانه يكبر على راى امامه لانه خلف الامام حكما كذا فى السراج الوهاج
وفى المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر او اخر المقدم ساهيا او اجتهادا فان كان لم يفرغ
مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود انتهى وفى المحيط ان بدا الامام بالقراءة سهوا ثم تذكر
فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضى فى صلاته وان لم يقرا الا الفاتحة كبر واعاد

واعاد القراءة لزوما لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول
رايه بعد ما صلى ركعة كبر بالقول الثانى فان تحول الى قول ابن عباس بعد ما كبر كبر
بقول ابن مسعود وقرا فان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقى من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة
وان فرغ من القراءة كبر ما بقى ولا يعيد القراءة قوله ويرفع يديه فى الزوايد توضيح لما
ابهمه سابقا بقوله ولا ترفع الايدى الا فى فقعس صمعج فان السين الاولى للاشارة الى العيدين
فبين هنا انها خاص بالزوايد دون تكبيرة الركوع فان تكبير الركوع لما الحقت بالزوايد
فى كونهما واجبتين حتى تجب السهو بتركها ساهيا كما صرح به فى السراج الوهاج ربما توهم انها
الحقت بها فى الرفع ايضا فنص على انه خاص بالزوايد وعن ابى يوسف لا يرفع يديه كما ذكره
الاسبيجابى وقيل يرفع يديه واشار المصنف الى انه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر
مسنون عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر فى المبسوط ان هذا
التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا
الجهر بالقراءة لما علم سابقا فى فصل القراءة ويقرا فيهما كما يقرا فى الجمعة وفى الظهيرية لو
صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوايد يرفع يديه ولا يوافق الامام
فى الترك انتهى قوله ويخطب بعدها خطبتين اقتداء بفعله عليه السلام بخلاف الجمعة فانه يخطب
قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط متقدم او مقارن وفى العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب
قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها اصلا وفى المجتبى ويبدا بالتحميد فى خطبة الجمعة
وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح ويبدا بالتكبيرات فى خطبة العيدين ويستحب ان يستفتح
الاولى بتسع تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة
ويكبر قبل ان ينزل من المنبر اربع عشرة انتهى ويجب السكوت والاستماع فى خطبة العيدين
وخطب الموسم كذا فى المجتبى قوله ويعلم الناس فيها احكام صدقة الفطر لانها شرعت
لاجله قال فى السراج الوهاج واحكامها خمسة على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب ومم
تجب اما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب واما لمن تجب فللفقراء والمساكين
واما متى تجب فبطلوع الفجر واما كم تجب فنصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير او زبيب
واما مم تجب فمن اربعة اشيا المذكورة واما ما سواها فبالقيمة قوله ولم تقض ان فاتت
مع الامام لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرايط لا تتم بالمنفرد فمراده نفى صلاتها
وحده والا فاذا فاتت مع امام وامكنه ان يذهب الى امام اخر فانه يذهب اليه لانه تجوز
تعددها فى مصر واحد فى موضعين واكثر اتفاقا وانما الخلاف فى الجمعة واطلقه فشمل
ما اذا كان فى الوقت او خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام اصلا او دخل معه وافسدها
فلا قضاء عليه اصلا وقال ابو يوسف اذا افسدها بعد الشروع يقضى لان الشروع فى
الايجاب كالنذر كذا فى المحيط ولا يخفى انه اذا لم يلزمه القضاء فلا اثم عليه لترك الواجب
من غير عذر كالسجدة الصلاتية اذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفى البدايع واما

حكمها اذا فسدت او فاتت فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت
ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت
بخروج الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه
يصلي اربعا مثل صلاة الضحى ان شا لانها اذا فاتته ولا يمكن تداركها بالقضا لفقد الشرايط
فلو صلى مثل الضحى لينال الثواب كان حسنا وهو مروي عن ابن مسعود قوله وتؤخر بعذر
الى الغد فقط لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتاخيرها الى الغد بعذر
فبقي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدم ان
انتها وقته الى زوال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر
الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتبرة اختلاف في هذا وذكر في المجتبى عن
الطحاوي في شرح الاثار ان هذا قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ان فاتت في اليوم
الاول لم تقض لابي يوسف حديث انس قال اخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال خفي
على الناس اخر ليلة من شهر رمضان فاصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم
بعد الزوال انهم راوا الهلال الليلة الماضية فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر
فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد ولابي حنيفة ان الاصل ان لا تقضى لكن
تركناه في الاضحى لبقا خصايص العيد ثمه وهو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه
جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث انس وليخرجوا العيد من الغد وليس فيه انه
صلى صلاة العيد بهم فيحتمل ان يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين وارهابا للعدو هم
انتهى قوله وهي احكام الاضحى اي الاحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الاضحى صفة
وشرطا ووقتا وندبا لاستوايهما دليلا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال لكن
هنا يؤخر الاكل لاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ
لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة واطلقه فشمل
من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التاخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد
وقيد في غاية البيان بان هذا في حق المصري اما القروي فانه يذوق من حين اصبح
ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضحى تذبح في القرى من الصباح قوله ويكبر في الطريق
جهرا للاتباع ايضا وظاهره انه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في
حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح
الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا
للشعار انتهى وجزم في البدايع بالاولى وعمل الناس في المساجد على الرواية الثانية قوله
ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة لانها شرعت لتعليم احكام الوقت هكذا ذكروا ومع
ان تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فانه ابتداوه فينبغي
للخطيب ان يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحى كما انه ينبغي له ان يعلمهم احكام

احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوها قبل الخروج
الى المصلى ولم ارد منقولا والعلم امانة في عنق العلما ويستفاد من كلامهم ان الخطيب
اذا راى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في
زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي ان يعلمهم فيها احكام الصلاة كما لا يخفى قوله
وتؤخر بعذر الى ثلاثة ايام لانها موقتة بوقت الاضحية فتجوز ما دام وقتها باقيا ولا
تجوز بعد خروجه لانها لا تقضى قيد بالعذر لان تاخيرها لغير عذر عن اليوم الاول
مكروه بخلاف تاخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا تصلى بعده فالتقييد بالعذر
هنا لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للصحة كذا في اكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى والتقييد
بالعذر لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلابي وهو
من جهة غرابته رحمه الله قوله التعريف ليس بشي وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد
به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبيها بالواقفين بها واختلف في معنى
هذا اللفظ ففي فتح القدير ان ظاهره انه مطلوب مباح جناب فيكون مكروها وفي النهاية
ليس بشي يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان اي ليس بشي
في حكم الوقوف كقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشي في حكم الدما وهذا لانه شي حقيقة
لكونه موجودا الا انه لما لم يكن معتبرا نفي عنه اسم الشي وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف
لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يكن فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره الا ترى
انه لا يجوز الطواف حول ساير البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة انتهى وظاهره ان الكراهة
تحريمية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك او بالدجاج في ايام
التضحية ممن لا اضحية عليه لعسرته بطريق التشبيه بالمضحين مكروه لان هذا من رسوم
المجوس انتهى قوله ويسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله اكبر الى اخره بشرط اقامة ومصر
ومكتوبة وجماعة مستحبة بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية اي التكبير الذي
هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شي من الايام المخصوصة
فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من ان هذه الاضافة وقعت
على قولهما لانه لا يكبر في ايام التشريق عند ابي حنيفة انتهى فان التكبير في هذا الوقت
الخاص يسمى تشريقا فاذا صار علما عليه خرج عن افادته معناه الاصلي من تشريق
اللحم مع انه ان رعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول احد لانهم اتفقوا على تكبير
التشريق مع انه يوتى به في غيرها لما ان اكثره في ايام التشريق ولان اكثر حكم الكل يؤول
الى انه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا فما في الخلاصة والبدايع من ان ايام النحر ثلاثة وايام
التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في اربعة ايام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث
عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا انتهى فبيان للواقع من افعال
الناس من انهم يشرقون اللحم في ايام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لاتفاقهم على ان اليوم

الا ولى ايام النحر يكبر فيه ثم صرح فى البدايع بان التشريق فى اللغة كما يطلق على تقطيع
لحوم الاضاحى بالمشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر ابن شميل ولذا
استدل ابو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقول على لا جمعة ولا تشريق ولا
فطر ولا اضحى الا فى مصر جامع فحينئذ ظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه فى الكتب
سنة تبعا للكرخى مع انه واجب على الاصح كما فى غاية البيان للامر فى قوله تعالى واذكروا الله
فى ايام معدودات ولقوله تعالى ويذكروا اسم الله فى ايام معلومات على القول بان كلاهما
ايام التشريق وقيل المعدودات ايام التشريق والمعلومات ايام العشر وقيل المعلومات يوم
النحر ويومان بعده والمعدودات ايام التشريق لانه امر فى المعدودات بالذكر مطلقا وفى
المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهى لذبايح ومطلق الامر للوجوب
واطلاق اسم السنة على الواجب جايز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية او السيرة
الحسنة وكل واجب هذا صفته كذا فى البدايع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة
وان انصرف الى المعنى الحقيقى وهو فى كلام المصنف قوله بعده وبانه فقد اتجه على
المراة والمسافر مصرح بالوجوب بالاقتدا ولولا انه واجب لما وجب بالاقتدا وقد يقال
ان الامر فى الاية يعيد الافتراض لانه قطعى فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما
قدمناه مرارا ان السنة الموكدة والواجب متساويان فى الرتبة فكذا تارة يصرحون فى الشى
بانه سنة ويصرحون فيه بعينه لانه واجب لعدم التفاوت فى استحقاق الاثم بتركه وبيا
وهنه فافادانه اوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد بعده عقب فى عبارته ولا خلاف فيه
وافاد اخره بقوله الى ثمان اى مع ثمان صلوات فكذا لم يقل ثمانية وهى من الغايات
التى تدخل فى المغيا كذا فى المصفى وهذا عند ابى حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات
فينتهى بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهى بالتكبير عقب العصر من اخر
ايام التشريق وهى ثلث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلى ورجحاه لانه الاكثر وهو
الاحوط فى العبادات ورجح ابو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان
الاخذ بالاقل اولى احتياطا وقد ذكروا فى مسايل السجدات ان ما تردد بين بدعة
وواجب فانه يوتى به احتياطا وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطا كما فى المحيط
وغيره وهو يقتضى ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاسبيجابى وغيره ان الفتوى على قولهما
وفى الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفى المجتبى والعمل والفتوى فى عامة الامصار
وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح
ان العبرة لقوة الدليل كما فى اخر الحاوى القدسى وهو مبنى على ان قولهما فى كل مسئلة
مروى عنه ايضا كما ذكر فى الحاوى ايضا والا فكيف يفتى بغير قول صاحب المذهب
وبه اندفع ما ذكره فى فتح القدير من ترجيح قوله هنا لعدم فتوى المشايخ بقولهما الا ان
يريدوا بالواجب المذكور فى باب السجدات الفرض ويلزم ان ما تردد بين بدعة

بدعة وواجب اصطلاحى فانه يترك كالسنة فيلزم قوله وفى قوله مرة اشارة الى
رد ما نقل عن الشافعى انه يكرر التكبير ثلثا قوله الله اكبر الى اخره بيان لالفاظه
وهو الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقد ذكر الفقها انه
ما ثور عن الخليل عليه السلام واصله ان جبريل عليه السلام لما جا بالفدا خاف العجلة
على ابراهيم فقال الله اكبر الله اكبر فلما راه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله
اكبر فلما علم اسماعيل الفدا قال الله اكبر ولله الحمد كذا فى غاية البيان وكثير ولم يثبت
عند المحدثين كما فى فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسماعيل وفيه اختلاف بين
السلف والخلف فطايفة قالوا به وطايفة قالوا بانه اسحاق والحنفية مايلون الى الاول
ورجحه الامام ابو الليث السمرقندى فى البستان بانه اشبه بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبح وبشرناه باسحاق الاية واما
واما الخبر فما روى عنه عليه السلام انا ابن الذبيحين يعنى اباه عبد الله واسماعيل
واتفقت الامة انه كان من ولد اسماعيل وقال اهل التورية مكتوب فى التورية انه
كان اسحاق فان صح ذلك امنا به انتهى واما محل ادايه فدبر الصلاة وفورها حتى علم
ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة او احدث متعمدا او تكلم عامدا
او ساهيا او خرج من المسجد او جاوز الصفوف فى الصحرا لا يكبر لان التكبير من خصايص
الصلاة حيث لا يوتى به الا عقب الصلاة فيراعى لاتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها
ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف او سبقه الحدث يكبر
لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البنا يقطع التكبير وما لا فلا واذا سبقه
الحدث فان شا ذهب فتوضا ورجع وكبر وان شا كبر من غير تطهير لانه لا يودى فى
تحريمة الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسى والاصح عندى انه يكبر
ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم
الحاجة قاطعا لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال كذا فى البدايع
وشرط الاقامة احترازا عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون فى مصر جماعة
على الاصح كما فى البدايع وقيد فى المصر احترازا عن اهل القرى وقيد بالمكتوبة
احترازا عن الواجب كصلاة الوتر والعيدين وعن النافلة فلا تكبير عقبها وفى المجتبى
والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد لانها تودى بجماعة فاشبه الجمعة انتهى وفى مبسوط
ابى الليث ولو كبر على اثر صلاة العيد لا باس به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان
يتبع توارث المسلمين انتهى وفى الظهيرية عن الفقيه ابى جعفر قال سمعت ان مشايخنا
كانوا يرون التكبير فى الاسواق فى الايام العشر انتهى وفى المجتبى لا تمنع العامة منه وبه
ناخذ وتدخل الجمعة فى المكتوبة كما فى المحيط واراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات
الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد

مطلب التكبير عقب صلاة العيد

وقيد بكونها مستحبة احترازا عن جماعة النسا والعراة ولم يشترط الحرية لانها ليست
بشرط على الاصح حتى لو ام العبد قوما وجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح
ان الحاصل ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو
الاصح انتهى وليس بصحيح اذ ليس الوقت ولا الاذن العام من شروطه وهذا الكل عند
ابي حنيفة اخذا من قول علي لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر
جامع فان المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لان تشريق اللحم لا يختص بمكان دون
مكان واما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تبع لها فيجب على
المسافر والمراة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرة والفتوى على قولهما في
هذا ايضا فالحاصل ان الفتوى على قولهما في اخر وقته وفي من تجب عليه واطلق
المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمل الادا والقضا وهي رباعية لا تكبير في
ثلاثة منها الاولى فائتة في غير ايام التشريق فقضاها فيها ثانيها فائتة في هذه الايام
فقضاها في غير هذه الايام ثالثها فائتة في هذه الايام فقضاها في العام القابل
في هذه الايام ولا تكبير في الاوليين اتفاقا وفي الثالثة خلاف ابي يوسف والصحيح
ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها
فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالاضحية ثم الذي يؤدي عقب الصلاة
ثلاثة اشيا سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدي في تحريمة الصلاة
حتى صح الاقتدا بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدي في حرمتها لا في تحريمتها حتى لم يصح
الاقتدا بالامام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدي في شي منهما ولذا قال في
الخلاصة ويبدا الامام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى
الولوالجي لو بدا بالتلبية سقط السجود والتكبير ولما لم يكن مؤديا في تحريمتها لو تركه الامام
فعلى القوم ان ياتوا به كسامع السجدة مع تاليها بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم
لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر بهم ابو حنيفة
رحمهما الله وقد استنبطت من هذه الواقعة اشيا منها هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ
في طاعته لا فيما يظنه طاعة لان ابا يوسف تقدم بامر ابي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ
اذا تفرس في بعض اصحابه الخير ان يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها ان
التلميذ لا ينبغي ان ينسى حرمة استاذه وان قدمه استاذه وعظمه الا ترى ان ابا يوسف
شغله ذلك عن التكبير حتى سها **قوله** وبالاقتدا يجب على المراة والمسافر اي
باقتدائهما بمن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمراة تخافت بالتكبير لان
صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق لانه مقتد تحريمة لكن لا يكبر مع الامام
ويكبر بعد ما قضى ما فاته وفي الاصل ولو تابعه لا تفسد صلاته وفي التلبية
تفسد كذا في الخلاصة والله اعلم بالصواب

المراة تخافت بالتكبير لان صوتها عورة

باب صلوة الكسوف [illegible] مناسبة للعيد هو ان كلا منهما يؤدي بالجماعة
نهارا بغير اذان ولا اقامة واخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال
كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير في رثا عمر بن عبد
العزيز الشمس طالعة ليست بكاسفة تبكي عليك نجوم الليل والقمرا اي ليست تكسف
ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك فلاجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا
انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتمامه في السراج الوهاج ومنهم
من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل
في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان بموت احد من الناس ولكنهما
ايتان من ايات الله فاذا رايتموها فقوموا فصلوا وفي رواية وادعوا **قوله** يصلي ركعتين
كالنفل امام الجماعة بيان لمقدارها ولصفة ادائها اما مقدارها فذكر انها ركعتين وهو بيان
لاقلها وكذا قال في المجتبى ان شا واصلوها ركعتين او اربعا او اكثر كل ركعتين بتسليمة او
كل اربع واما صفة ادائها فهي صفة ادا النفل من ان كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن
انه لا اذان لها ولا اقامة ولا خطبة وينادي الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا ومن
انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية
والاذكار الذي هو من خصايص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول ابي يوسف فانه قال
كهيئة صلاة العيد وتقييده بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضي الاسبيجابي ويستحب
في كسوف الشمس ثلاثة اشيا الامام والوقت والموضع الذي يصلى فيه صلاة العيد او
المسجد الجامع ولو صلوا في موضع اخر اجزاهم لكن الاول افضل ولو صلوا وحدانا في منازلهم
جاز ويكره ان يجمع في كل ناحية انتهى وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة
الى انه لا بد من شرايط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة انتهى لكن جعله الوقت من المستحبات
لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من
الوجوب والسنية وقد ذكر في البدايع قولين وذكر محمد في الاصل ان ما يدل على عدم الوجوب
فانه قال ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناها من النفل
والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قوله عليه السلام
فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا فان الدعا
ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
قوله بلا جهر تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهرا لدفع
قولهما من الجهر لحديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام
قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ولو جهر لما احتيج الى الحزر وقد تركنا الدلايل الكثيرة
في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روما للاختصار قال في المجتبى وامام قدر
البقرة فيها فروي انه عليه السلام قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية

بعد د سورة ال عمران فان طول القراة خفف الدعا او على العكس انتهى قوله وخطبه
اى وبلا خطبة لانه عليه السلام امر بها ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات
ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد على من قال انها كسفت لموته لا لانها مشروعة له
وكذا خطب بعد الانجلا ولو كان سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعا قوله ثم يدعوا
حتى تنجلى اى يدعوا الامام والناس معه حتى تنجلى الشمس للحديث المتقدم اطلقه فافاد
ان الداعى مخير ان شا دعا جالسا مستقبل القبلة وان شا قايما يستقبل الناس بوجهه
قال الحلوانى وهذا احسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا او قوس كان ايضا حسنا
وافاد بكلمة ثم ان السنة تاخير الدعا عن الصلاة لانه هو السنة فى الادعية وفى
المحيط ولا يصعد الامام المنبر للدعا ولا يخرج قوله والا صلوها فرادى اى ان لم يحضر
امام الجمعة صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هى تقام بجمع عظيم وروى عن
ابى حنيفة ان لكل امام مسجد ان يصلى بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان اداء هذه
الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الان من
هو قايم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاوا ركعتين وان شاوا اربعا
والاربع افضل ثم ان شاوا طولوا القراة وان شاوا قصروا واشتغلوا بالدعا حتى تنجلى
الشمس كذا فى البدايع قوله كالخسوف والظلمة والريح والفزع اى حيث يصلى
فرادى لانه قد خسف القمر فى عهده عليه السلام مرارا ولم ينقل عنه انه جمع الناس له
ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهايل بالليل
والثلج والامطار الدايمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من
الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الايات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركوا
المعاصى ويرجعوا الى طاعته التى فيها فوزهم وخلاصهم واقرب احوال العبد فى الرجوع
الى ربه الصلاة وذكر فى البدايع انهم يصلون فى منازلهم وفى المجتبى وقيل الجماعة
جايزة عندنا لكنها ليست بسنة والله اعلم هو طلب سقى الله
تعالى بالثنا عليه والفزع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين اجهد قومه القحط والجدب فقلت
استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السما عليكم مدرارا واما السنة فصح فى الاخبار
الكثيرة ان النبى صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا وكذا الخلفا بعده والامة اجتمعت
عليه خلفا عن سلف من غير نكير قوله له صلاة لا بجماعة عند ابى حنيفة بيان لكونها
مشروعة فى حق المنفرد وان الجماعة ليست مشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها
والظاهر ما فى الكتاب من انها جايزة وليست بسنة وقالا يصلى الامام ركعتين لما روى
ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد قلنا فعله مرة وتركه اخرى
فلم يكن سنة كذا فى الهداية قوله ودعا واستغفار اى للاستسقا دعا واستغفار لما

تلونا قوله لا قلب ردا اى ليس فيه قلب ردا لانه دعا فيعتبر بسائر الادعية ولا
فرق بين الامام والقوم وقالا يقلب الامام رداءه واختاره القدورى وهو ان يجعل
الايمن على الايسر والايسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجدب الى الخصب
ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل اعلاه اسفل وفى المدور يعتبر اليمين واليسار
قوله وانما يخرجون ثلاثة ايام يعنى متتابعات ويخرجون مشاة فى ثياب خلق غسيلة
او مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسى روسهم ويقدمون الصدقة فى
كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتراضون بينهم ويستسقون
بالضعفة والشيوخ وفى المجتبى والاولى ان يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا
جاز ولو خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج فى الاستسقا منبر بل يقوم الامام والقوم قعود
فان اخرجوا المنبر جاز لحديث عايشة رضى الله عنها انه اخرج المنبر لاستسقايه صلى
الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة ايام لانه لم ينقل اكثر منها ولم يحضر اهل الذمة
الاستسقا لنهى عمر رضى الله عنه ولان المقصود هو الدعا قال تعالى وما دعا الكافرين الا
فى ضلال وفى فتاوى قاضى خان اختلفوا فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعا الكافر
ولم يرجح وذكر الولوالجى ان المفتى على انه يجوز ان يقال يستجاب دعاوه انتهى واطلق
المصنف الخروج للاستسقا واستثنى فى فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون فى المسجد
ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو افضل من بيت المقدس والله اعلم
اى صلاته ووجه المناسبة ان شرعية كل منهما
لعارض خوف وقدم الاستسقا لان العارض هناك انقطاع المطر وهو عارض سماوى وهنا
اختيارى وهو الجهاد الذى سببه كفر الكافر قوله ان اشتد من عدو او سبع وقف الامام
طايفة بازا العدو وصلى بطايفة ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت
تلك فصلى بهم ما بقى وسلم وذهبوا اليهم وجاءت اليهم الاولى واتموا بلا قراة وسلموا ثم الاخر
واتموا بقراة هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك
كيفيات اخرى معلومة فى الخلافيات وذكر فى المجتبى ان الكل جايز وانما الخلاف فى
الاولى وفى العناية ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال فى التحفة سبب جواز
صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام فى
مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو اقيمت
مقام الخوف على ما عرف من اصلنا فى تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان
السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو وهنا سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة
الخوف انتهى وفى فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا
تنازع القوم فى الصلاة اما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلى باحدى الطايفتين تمام
الصلاة ويصلى بالطايفة الاخرى امام اخر تمامها انتهى وذكر الاسبيجابى ان من انصرف

منهم الى وجه العدو راكبا فانه لا يجوز سواء كان انحرافه عن القبلة الى العدو او عكسه
وايضا تتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم لاحقون وكذا لو حاذتهم امراة فسدت صلاتهم
والثانية بقراءة لانهم مسبوقون وكذا لو حاذتهم امراة لا تفسد صلاتهم وتدخل تحته
المقيم خلف المسافر حتى تقضى ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة
ان كان من الثانية والمسبوق ان ادرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا
فهو من الثانية واطلق فى الصلاة فشمل كل صلاة تؤدى بجماعة كالصلوات الخمس ومنها
الجمعة وكذا العيد وفى المجتبى ويسجد للسهو فى صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من
خلفه ويسجد اللاحق فى اخر صلاته قوله وصلى فى المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية
ركعة لان الركعتين شطر فى المغرب ولهذا شرع القعود عقيبهما ولان الواحدة لا تتجزى
فكانت الطائفة الاولى اولى بها للسبق واذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطا
الامام وتفاريعه تركناها عمدا للاستغناء عنها قوله ومن قاتل بطلت صلاته لانه عمل
كثير مبطلة مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والا فلو قاتل بعمل قليل كالرمية لا تفسد
كما علم فى مفسدات الصلاة واستدل فى المجتبى بحديث المشهور ان النبى صلى الله عليه وسلم
شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعد ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال
لما اخرهن عن وقتهن انتهى واشار المصنف الى ان السابح فى البحر اذا لم يمكنه ان يرسل
اعضاءه ساعة فانه لا يصلى فان صلى لا تصح وان امكنه ذلك فانه يصلى بالايماء كذا فى
المجتبى قوله فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى بالايماء الى اى جهة قدروا لقوله تعالى
فان خفتم فرجالا او ركبانا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة واراد بالاشتداد ان لا يمهلهم
النزول عن الدابة كما فى غاية البيان وقيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد فى
المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتاخر منهما بالمتقدم
اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكبا فى المصر فانه لا يجوز الا ان يقال انه معلوم
مما قدمه من ان التطوع لا يجوز فى المصر راكبا فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه
لا يجوز ماشيا فى غير المصر لان المشى عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه
وفى المحيط والراكب ان كان طالبا لا تجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف فى حقه
وان كان مطلوبا فلا باس بان يصلى وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما اضيف
اليه معنى لتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشى حيث
لا يجوز لان المشى فعله حقيقة وهو مناف للصلاة انتهى قوله ولم تجز بلا حضور عدو
لعدم الضرورة حتى لو راوا سوادا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم بان بانه ليس
بعدو اعادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل ان يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا
استحسانا وهذا كله فى حق القوم واما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد فى حقه
والله اعلم بالصواب
جمع جنازة وهى بالكسر

بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان كذا فى المغرب ومناسبته لما قبله ان الخوف
والقتال يفضى الى الموت اولما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع فى بيانها حال
الموت واخر الصلاة فى الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا وصفتها
انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع لكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها الميت المسلم لانها
شرعت قضاء لحقه ولهذا اضاف اليه فقال الصلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات
والقيام لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه
مغسولا كذا فى المحيط ويزاد على الشرطين كونه امام المصلى كما صرحوا به وسننها التحميد
والثناء والدعاء وما ذكروه منها من كونه مكفنا بثلاثة اثواب او بثيابه فى الشهيد
فهو تساهل كما فى فتح القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة قوله ولى المحتضر
القبلة على يمينه اى وجه وجه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته
ان يسترخى قدماه فلا ينتصبان وينعوج انفه وينخسف صدغاه وتمتد جلدة الخصية
لان الخصية تتعلق بالموت وتتدلى جلدتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار
وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء
على ظهره وقدماه الى القبلة لانه ايسر لخروج الروح وتعقبه فى فتح القدير وغيره بانه لم
يذكر فيه وجه ولم يعرف الا نقلا والله اعلم بالايسر منهما ولكنه ايسر لتغميضه وشد
لحيته وامنع من تقوس اعضائه ثم اذا القى على القفا يرفع راسه قليلا ليصير وجهه الى
القبلة دون السماء انتهى وفى المبتغى بالمعجمة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع
والاماكن انتهى وهذا كله اذا لم يشق عليه فان شق عليه ترك على حاله كذا فى المجتبى
وذكر فى المحيط الاضطجاع للمريض انواع احدها فى حالة الصلاة وهو ان يستلقى على قفاه
والثانى اذا قرب من الموت يضطجع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث فى حالة الصلاة
على الميت يضجع على قفاه معترضا القبلة والرابع فى اللحد يضجع على شقه الايمن ووجهه
الى القبلة هكذا توارثت السنة انتهى وفى معراج الدراية والمرجوم لا يوجه انتهى ولقن
الشهادة بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها لحديث الصحيح من كان
اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب
وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الاخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فان
حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية للشئ باسم ما يؤول
اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق فى فتح القدير فى رده وفى
المجتبى فاذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما اكثر على ابن المبارك
عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم اتكلم لان الغرض من التلقين ان
يكون لا اله الا الله اخر قوله انتهى وفى القنية اشتد مرضه ودنا موته فالواجب على اخوانه
واصدقائه ان يلقنوه الشهادة انتهى وينبغى ان يكون مستحبا كما قدمناه لان الامر فى

الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب
قالوا وما ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا
على انه في حال زوال عقله وكذا اختار بعض المشايخ ان يذهب عقله قبل موته لهذا
الخوف وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر
وسياتي قوله فان مات شد لحياه وغمض عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه
فيستحسن وتقدم في الوضوء ان اللحي بفتح اللام منبت اللحية من الانسان او العظم الذي
عليه الاسنان وعن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على ابي سلمة بعد الوفاة
وقد شق بصره فاغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لابي
سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين
وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي ان يحفظه كل مسلم فيدعو به عند
الحاجة وفي المختصر عشرة اشيا يوجه الى القبلة على قفاه او يمينه ويلين اعضا
ويغمض عيناه ويقرا عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب ويلقن لا اله الا الله ويخرج
من عنده الحايض والنفسا والجنب ويوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ ويقرا عنده القران الى
ان يرفع انتهى اي الى ان ترفع روحه وفي التبيين ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله
صلى الله عليه وسلم اللهم يسر عليه امره وسهل عليه ما بعده واسعده بلقائك واجعل
ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه وفي المحيط وليسرع في جهازه لقوله عليه السلام عجلوا بموتاكم
فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار قوله ووضع على سرير
مجمر وترا البلا تقربه نداوة الارض وليصب عنه الما عند غسله وفي التجمير تعظيمه وازالة
الرايحة الكريهة والوتر احب الى الله تعالى من غيره وكيفيته ان يدار بالمجمر حول السرير
مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزاد عليه كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير او
سبعا ولا يزاد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض اصحابنا الوضع طولا كما في
حالة المرض اذا اراد الصلاة بايما ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح
انه يوضع كما تيسر انتهى وظاهر كلامه ان السرير يجمر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه
كما مات ولا يوخر الى وقت الغسل وفي الغاية يوضع هذا عند عامة ارادة غسله اخفا للرايحة
الكريهة وقال القدوري اذا ارادوا غسله وضعوه على سرير والاول اشبه لما ذكرنا
وفي التبيين ويكره قراءة القران عنده الى ان يغسل وفي المغرب جمر ثوبه واجمره بخره
قوله وستر عورته اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة الحي واطلق
العورة فشملت الخفيفة والغليظة تيسيرا ولبطلان الشهوة وصحح في الكافي والظهيرية
ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد ان يلف على يده خرقة لتصير
الخرقة حايلة بين يده وبين العورة لان اللمس حرام كالنظر قوله وجرد اي من ثيابه
ليمكنهم التنظيف وتغسيله عليه السلام في قميصه خصوصية له قالوا يجرد كما مات لان

الثياب تحمى فيسرع اليه التغير قوله ووضي بلا مضمضة واستنشاق لان الوضوء سنة
الاغتسال غير ان اخراج الما متعذر فيتركان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل
خرقة في اصبعه يمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه ويدخل في منخريه ايضا انتهى وفي المجتبى
وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح راس الميت في الوضوء وهو ظاهر
الرواية كالجنب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يوخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدا بغسل
يديه بل بوجهه بخلاف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر المصنف الاستنجا للاختلاف فيه
فعندهما يستنجى وعند ابي يوسف لا واطلقه فشمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل
الصلاة لا يوضا لانه لم يكن بحيث يصلي قوله وصب عليه ما مغلى بسدر او حرض مبالغة
في التنظيف لان تسخين الما كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وما يظن
مانعا وهو كون سخونته توجب انحلال ما في البطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لان
المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند
حركة الحاملين له فعندنا الما الحار افضل على كل حال والحرض اشنان غير مطحون والمغلى
من الاغلا لا من الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج قوله والا فالقراح اي ان لم يتيسر
ما ذكر فيصب عليه الما الخالص لان المقصود وهو الطهارة يحصل به قوله وغسل راسه
ولحيته بالخطمي لانه ابلغ في استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا
كان في راسه شعر اعتبارا بحالة الحياة والخطمي بكسر الخا نبت يغسل به الراس كما في الصحاح
ونقل القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق واضجع على يساره
فيغسل حتى يصل الما الى ما يلي التخت منه ثم على يمينه كذلك لان السنة هي البداءة بالميامن
والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالخا المعجمة لا بالحا المهملة لان بالحا المهملة
يوهم ان غسل ما يلي التحت تحت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالخا المعجمة يفهم الجنب المتصل
كذا في معراج الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين قوله ثم اجلس
مسندا اليه ومسح بطنه رفيقا وما خرج منه غسله تنظيفا له ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله
مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة
الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد اقعاده ثم يضجعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث
مسنون في غسل الحي فكذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ما مغلى
فغير صحيح لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعده وغسل راسه ولحيته بالخطمي فان
السنة ان يبدا بغسلهما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجمالي لبيان كيفية الما فالحاصل ان
السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته بالخطمي ثم غير تسريح ثم يضجعه على شقه
الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعده ويمسح بطنه كما ذكر
ثم يضجعه على الايسر فيصب الما عليه وهذه ثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى
بالما القراح والثانية بالما المغلى فيه سدر او حرض والثالثة بالما الذي فيه الكافور ولو

يفصل صاحب الهداية فى مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفى فتح القدير والاولى ان يغسل اولا وليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفى المجتبى يصب الماء عليه عند كل اضجاع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز قوله ولم يعد غسله لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل او دبر او غيرهما ليس بحدث لان الموت حدث كالخارج فلما لم يؤثر الميت فى الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط فى معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفى العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر فى السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا اضفت الى المغسول فتحت واذا اضفت الى غير المغسول ضممت قوله وينشف فى ثوب كيلا تبتل اكفانه وفى الولوالجية المنديل الذى يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذى يمسح به الحى انتهى يعنى انه طاهر قوله وجعل الحنوط على راسه ولحيته لان التطييب سنة وذكر الرازى ان هذا الجعل مستحب والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ولا باس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهى عن التزعفر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران فى الكفن عند راس الميت فى زماننا قوله والكافور على مساجده زيادة فى تكرمتها وصيانة للميت عن سرعة الفساد وهى مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا فى المغرب واختلف فيها فذكر السرخسى انها الجبهة والانف واليدان والركبتان والقدمان وذكر القدورى فى شرح الكرخى انها الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا فى غاية البيان ولم يذكر المصنف فى الغسل استعمال القطن لانه لم يرد فى الروايات الظاهرة وعن ابى حنيفة انه يجعل القطن المحلوج فى منخريه وفمه وقال بعضهم فى صماخيه ايضا وقال بعضهم فى دبره ايضا قال فى الظهيرية واستقبحه عامة العلماء قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره لانها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنع لا يجوز قال فى القنية اما التزيين بعد موتها والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج ان يراها وفى المجتبى ولا باس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفى الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا باس بان يوخذ روى ذلك عن ابى حنيفة وابى يوسف انتهى ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده اما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع اهل بلدة على تركها قوتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل اعادوا الصلاة وكذا اذا ذكروا قبل ان يهال عليه التراب ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان اهالوا لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقى منه عضو فذكروه بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد فان بقى اصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على حال كذا فى المجتبى وفى القنية وجد راس ادمى

ادمى لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات فى بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان غسله فى بيته من حوائجه وهى مقدمة على الورثة انتهى وفى الظهيرية والافضل ان يغسل الميت مجانا فان ابتغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز اخذ الاجر والا فلا واختلفوا فى استيجار الخياط بخياطة الكفن واجرة الحاملين والحفار والدفن من راس المال انتهى وفى الخانية اذا اجرى الماء على الميت او اصابه المطر عن ابى يوسف انه لا ينوب عن الغسل لانا امرنا بالغسل وجريان الماء واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند ابى يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفى رواية يغسل مرة واحدة انتهى وفى فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه انتهى وفى فتاوى قاضى خان ميت غسله اهله بغير نية اجزاهم ذلك انتهى واختاره فى العناية والاسبيجابى لان غسل الحى لا يشترط له النية فكذا غسل الميت واما الثانى فالموتى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام والثانى الجنين الميت على ما ياتى وكذا الكافر غير الحربى اذا مات وله ولى مسلم كما سياتى والثانى ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى اهل البغى والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهيد ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون اكثر والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت او النصف مع الراس غسل وصلى عليه والا فلا واما الغاسل فمن شرطه ان يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المراة ولا المراة الرجل والمجبوب والخصى فاما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت امراة فى السفر بين الرجال يممها ذو رحم محرم منها وان لم يكن لف الاجنبى على يده خرقة ثم يممها وان كانت امة يممها الاجنبى بغير ثوب وكذا اذا مات الرجل بين النساء تيممه ذات رحم محرم منه او زوجته او امته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبى الذى لا يشتهى والصبية كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها اولا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهى فى العدة او محرمة بردة او رضاع او مصاهرة لم تغسله ولا يغسل المولى ام ولده وكذا مدبرته ومكاتبته وكذا على العكس فى المشهور عن ابى حنيفة الكل فى المجتبى وفى الواقعات رجل له امراتان قال احداكما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل ان يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز ان كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولو مات عن امراته وهى مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التى ظاهر منها لان الحل قائم فان اسلمت قبل ان تغسله غسلته اعتبارا بحالة الحياة وكذا لو مات عن امراة واختها منه فى عدة لم تغسله فان انقضت عدتها قبل

ان تغسل غسلته لما قلنا انتهى وفي الولوالجيه اذا ارتدت المنكوحة بعد موته او قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطيت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من اهل الذمة او مع الرجال امراة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتادى بغسله ولكن لا يهتدى الى السنة فيعلم وفي المحيط لو مات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانقضاء عدتها وفي المجتبى واما ما يستحب للغاسل فالاولى ان يكون اقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فاهل الامانة والورع للحديث فان كان الغاسل جنبا او حائضا او كافرا جاز واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه افتح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء انتهى واما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه محدث وهو سبب وجوبه لا لنجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع البدن لعدم الحرج وقيل تنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا انتهى وصححه في الكافي ونسبه في البدايع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روى في حديث ابي هريرة سبحان الله ان المومن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها للحدث انتهى واتفقوا ان من حكم بعده اذا كان مسلما الطهارة وكذا يصلى عليه فما يتوهم من ان الحنفية انما منعوا من الصلاة عليه في المسجد لاجل نجاسته خطا واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة حامله بعده قوله وكفنه سنة ازار وقميص ولفافه لحديث البخاري كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن فالازار واللفافة من القرن الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هي الرداء طولا وفي بعض نسخ المختار ان الازار من المنكب الى القدم هذا ما ذكروه وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي ان يكون ازار الميت كازار الحي من السرة الى الركبة لانه عليه السلام اعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه وهو في الاصل معقد الازار ثم سمي به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخاريص لانها تفعل في قميص الحي ليتسع اسفله للمشي وبلا جيب ولا يكف اطرافه ولو كفن في قميصه قطع جيبه ولبنته كذا في التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفي العناية التكفين في ثلاثة اثواب هو السنة وذلك لا ينافي ان يكون اصل التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لما في المجتبى وتكره العمامة في الاصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه انتهى وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط واشار المصنف الى انه لا يزاد للرجل على ثلاثة وصرح في المجتبى بكراهتها واستثنى في روضة الزندويستي ما اذا اوصى ان يكون في اربعة او خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا اوصى ان يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة ولو اوصى ان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا انتهى ولم

ولم يبين لون الاكفان لجواز كل لون لكن احبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل الا ما لا يجوز لبسه حال الحياة كالحرير للرجال وقد قالوا في باب الشهيد انه ينزع عنه الفرو والحشو معللين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره انه لا يجوز التكفين به الا ان يقال ليس من جنس المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما وفي المجتبى والحرير والخلق فيه سواء بعد ان يكون وتنظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك احب الى ان يكفن في ثيابه التي كان يصلي فيها انتهى وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره ان ينظر الى ثيابه في حياته للخروج للجمعة والعيدين فذلك كفن مثله وتحسين الاكفان للحديث حسنوا اكفان الموتى فانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن اكفانهم انتهى قوله وكفاية ازار ولفافة لقوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في ثوبين واختلف فيهما فقيل قميص ولفافة وصحح الشارح ما في الكتاب ولم يبين وجهه وينبغي عدم التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما علل به في البدايع قالوا ويكره ان يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حالة حياته تجوز صلاته في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية اولى وعلى القلب كفن السنة اولى ومفهوما انه لو كان عليه ثلاثة اثواب وليس له غيرها وعليه دين ان يباع منها واحد للدين لان الثالث ليس بواجب حتى يترك للورثة عند كثرتهم فالدين اولى كما انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذا افلس وله ثلاثة اثواب هو لابسها لا ينزع عنه شيء ليباع قوله وضرورة ما وجد ثابت في اكثر النسخ وقد شرح عليه مسكين وابو بكر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن عمير لم يوجد له شيء يكفن به الا نمرة فكانت اذا وضعت على راسه بدت رجلاه واذا وضعت على رجليه خرج راسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان يغطى راسه ويجعل على رجليه شيء من الاذخر وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين قوله ولف من يساره ثم يمينه اي لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللفافة اولا ثم الازار فوقها فيوضع الميت عليه مقمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر ثم اللفافة كذلك وفي البدايع فان كان الازار طويلا حتى يعطف على راسه وسائر جسده فهو اولى قوله وعقد ان خيف انتشاره صيانة عن الكشف قوله وكفنها سنة درع وازار ولفافة وخرقة تربط بها ثدياها لحديث ام عطية ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى اللاتي غسلن ابنته خمسة اثواب واختلف في اسمها ففي مسلم انها زينب وفي ابي داود انها ام كلثوم وذكر بعضهم القميص لها ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المراة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر وعن الحلواني ما جيبه الى

الصدر والقميص ما شقه الى المنكب ولم اجده انا فى كتب اللغة انتهى واختلف فى عرض الخرقة فقيل ما بين الثدى الى السرة وقيل ما بين الثدى الى الركبة كيلا ينتشر الكفن بالفخذين وقت المشى قوله ولفافة ازار ولفافة وخمار اعتبارا بلبسها حال حياتها من غير كراهة ويكره اقل من ذلك وفى الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة اثواب قميص وازار ولفافة فلم يذكر الخمار وفى فتح القدير وما فى الكتاب من عد الخمار اولى لكن لم يعين فى الهداية ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار وفسرهما فى فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما فى المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار او ازاران لان المقصود ستر جميع البدن وهو حاصل بالكل لكن جعلهما ازارين زيادة فى ستر الراس والعنق كما لا يخفى قال فى التبيين وما دون الثلاثة كفن الضرورة فى حقهما قوله وتلبس الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللفافة ثم يعطف الازار ثم اللفافة كما ذكرنا ثم الخرقة فوق الاكفان وفى الجوهرة توضع الخرقة تحت اللفافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر قوله وتجمر الاكفان اولا وترا لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته والمراد به التطييب قبل ان يدرج فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا فى القبر وفى المجتبى يحتمل ان يزيد بالتجمير جمعها وترا قبل الغسل يقال اجمرته اذا جمعته ويحتمل ان يزيد التطييب بعود يحرق فى مجمر وصرح فى البدائع بانه لا يزيد فى تجميرها على خمس وفى المجتبى المكفنون اثنا عشر الرجل والمراة وقد تقدما والثالث المراهق المشتهى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التى تشتهى وهى كالمراة والخامس الصبى الذى لم يراهق فيكفن فى خرقتين ازار ورداء وان كفن فى واحد اجزا والسادس الصبية التى لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا اكثره والسابع السقط فيلف ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية ويجنب ويسجى قبره والتاسع الشهيد ويأتى والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادى عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذى لم يدفن والثانى عشر المنبوش المنفسخ فيكفن فى ثوب واحد انتهى ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الجانى فلو نبش عليه وسرق كفنه وقد قسم الميراث اجبر القاضى الورثة على ان يكفنوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدى بالكفن لانه بقى على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا يرد ويرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما بقاء خلفه واستثنى ابو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات فى تحرير مذهب ابى يوسف ففى فتاوى قاضى خان والخلاصة والظهيرية وعلى قول ابى يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت مالا وعليه الفتوى انتهى وكذا فى المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن ابى حنيفة وفى المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند ابى يوسف وعليه الفتوى لانه لو يجب عليه لوجب على الاجانب وهو بيت المال وهو قد كان اولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فرجح هو على ساير الاجانب وقال محمد يجب تجهيزها فى بيت المال وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند ابى يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها فى مالها اتفاقا والظاهر ترجيح ما فى الفتاوى الخانية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت او فقيرة وصححه الولوالجى فى فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من يجب عليه النفقة وكسوته فى حياته وكفن العبد على سيده والمرهون على الراهن والمبيع فى يد البايع عليه فان لم يكن له من يجب عليه النفقة فكفنه فى بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه فان لم يقدروا سالوا الناس ليكفنوه بخلاف الحى اذا لم يجد ثوبا يصلى فيه ليس على الناس ان يسالوا له ثوبا والفرق ان الحى يقدر على السوال بنفسه والميت عاجز فان سالوا له وفضل من الكفن شى رد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء اعتبارا بكسوته كذا فى المجتبى وفى التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من اهل الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيها لو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان ياخذه وهو احق به لان الميت لم يملكه وفيها حى عريان وميت ومعهما ثوب واحد فان كان للحى فله لبسه ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحى وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت عليه النفقة على ما يعرف فى النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيا وله خالة موسرة يوم موت معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفى الخانية ومن لا يجبر على نفقته فى حياته كاولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن زاد فى الظهيرية وان كان وارثا وفى البدائع ولا يجب على المراة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته فى الحياة قوله السلطان احق بصلاته يعنى ان حضر لان فى التقدم عليه استخفافا به ولو مات الحسن قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك اطلق فى السلطان واراد به من له سلطنة اى حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة او غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نايب المصر ثم القاضى ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضى وهذا ما نقله الفقيه ابو جعفر والامام الفضلى انما نقل تقدم السلطان وهو الخليفة فقط وامام الحى ... فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال فى الظهيرية والخانية انه قياس قول ابى حنيفة وابى يوسف وزفر انتهى فعلى هذا فالمراد من السلطان فى المختصر هو الوالى الذى لا والى فوقه لكن المذكور فى المحيط والبدائع والتبيين المجمع

وشرحه التفصيل المتقدم عن ابى جعفر واقتصر عليه فى فتح القدير وصحح فى الخلاصة بانه المختار فكان هو المذهب وقدم ابو يوسف الوالى مطلقا وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة واما فى الاصل من ان امام الحى اولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل ما يحضر الجنايز كذا فى البدايع وغيرها ومعنى الاحقية وجوب تقديمه قوله رحمه الله وهى فرض كفاية اى الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد فى بعض العبارات من انها واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح فى القنية والفوايد التاجية بكفر من انكر فرضيتها لانه انكر الاجماع انتهى وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشييع الجنازة لعدم القربة المقصودة ولا شك ان صلاة الجنازة قربة مقصوده قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته فلا تصح على كافر للاية ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم الامام وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش صلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب فانه يخرج فيغسل ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد وفى المحيط ولو لف فى كفنه وقد بقى عضو منه لم يصبه الما ينقض الكفن ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقى اصبع واحدة نحوه ما ينقض الكفن عند محمد ويغسل وعندهما لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الما اليه فلعله اسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام بلا طهارة اعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم على غير طهارة لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو اعادوا تتكرر الصلاة وانه لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها انتهى وزاد فى فتح القدير وغيره شرطا ثالثا فى الميت وهو وضعه امام المصلى فلا تجوز على غايب ولا على حاضر محمول على دابة او غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلى لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبى واما صلاته على النجاشى فاما لانه رفع له عليه السلام سريره حتى راه بحضرته لتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المامومين وهذا غير مانع من الاقتدا واما ان يكون مخصوصا بالنجاشى وقد اثبت كلا منهما بالدليل فى فتح القدير وزاد فى البدايع ثالثا وهو انها الدعا لا الصلاة المخصوصة وهذه الشرايط فى الميت واما شرايطها بالنظر الى المصلى فشرط الصلاة الكاملة من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقدمنا حكم ما اذا ظهر المصلى محدثا وقيد المصنف بطهارة الميت احترازا عن طهارة مكانه قال فى الفوايد التاجية ان كان على جنازة لا شك انه يجوز وان كان بغير جنازة لا رواية لهذا وينبغى ان تجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه ليس بمودى ومنهم من علل بان كفنه يصير حايلا بينه وبين الارض لانه ليس بلابس بل هو

هو ملبوس فيكون حايلا انتهى وفى القنية الطهارة من النجاسة فى الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط فى حق الامام والميت جميعا وقد قدمنا فى باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفى رجليه نعلان لم يجز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل فى زماننا من القيام على النعلين فى صلاة الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى واما اركانها ففى فتح القدير ان الذى يفهم من كلامهم انها اى الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعا والمقصود منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا تجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثنا والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعا ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام انتهى وفيه نظر لان المصرح به خلافه قال فى المحيط واما ركنها فالتكبيرات والقيام واما سننها فالتحميد والثنا والدعا فيها انتهى فقد صرح بان الدعا سنة وقوله فى المسبوق يقضى التكبير نسقا بغير دعا يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع اركان قال فى المحيط كبر على جنازة فجئ باخرى اتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للاخرى ايضا يصير مكبرا ثلاثا وانه لا يجوز وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزايد على الاربع لا تتادى بتحريمة واحدة وفى الغاية للسروجى فان قلت التكبيرة الاولى للاحرام وهى شرط وقد تقدم انه يجوز بنا الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع فى صلاة الجنازة قايمة مقام اربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة الفلة انتهى واما ما يفسدها فما افسد الصلاة افسدها الا المحاذاة كذا فى البدايع وتكره فى الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو امت امراة فيها فسدت الصلاة ولو احدث الامام فاستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا فى الظهيرية قوله ثم امام الحى اى الجماعة لانه رضيه فى حال حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقديمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال فى غاية البيان وانما قالوا تقديمه يستحب لان فى التقدم عليه لا يلزم افسادا مر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا اوجب تقديمه انتهى وفى شرح المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولى اذا كان افضل من الولى ذكره فى الفتاوى انتهى وهو قيد حسن وكذا فى المجتبى وفى جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من امام الحى انتهى وهذا يدل على ان المراد بامام الحى امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه فى امام المصلى المبنيه لصلاة الاموات فى الامصار فان الباني يشرط لها اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقفه فهل هو مقدم على الولى الحاقا له بامام الحى ولا مع القطع بانه ليس امام الحى لتعليلهم اياه بان الميت رضى بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محلته والذى ظهر لى انه ان كان مقررا من جهة القاضى فهو كنايبه وان كان المقرر له الناظر فهو كالاجنبى ثم الولى لانه اقرب الناس اليه والولاية له فى الحقيقة كما فى غسله وتكفينه

وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كيلا يكون ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب
العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع ابو الميت وابنه كان الاب اولى بالاتفاق على الاصح
لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر ترجيحا في استحقاق الامامة
كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي تقديم
الابن كما في سائر الصلوات الا ان يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة
لعدم احتياجها للعلم ويعتبر الاسن فيهما فالاخوان لاب وام اسنهما اولى فان اراد الاسن
ان يقدم احدا كان للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا اخر فالذي قدمه الاسن
اولى وكذلك الابن على هذا وكذلك ابنا العم فان كان الاخ الاصغر لاب وام والاكبر
لاب فالاصغر اولى كما في الميراث فان قدم الاصغر احدا فليس للاكبر ان يمنعه فان كان
الاخ لاب وام غائبا وكتب الى انسان ليتقدم فللاخ للاب ان يمنعه وحد الغيبة ان لا يقدر
على ان يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصر بمنزلة
الصحيح يقدم من شاء وليس للابعد منعه ولو ماتت امراة ولها اب وابن بالغ عاقل وزوج
فالاب احق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج احق من الولد ولو
مات ابن وله اب واب اب فالولاية لابيه ولكنه يقدم اباه تعظيما له وكذا المكاتب
اذا مات ابنه او عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما ومولى
العبد احق بالصلاة عليه من ابيه الحر على المعتق به لبقاء حكم ملكا وكذا المكاتب اذا مات
عن غير وفاء فان ترك وفاء فان اديت كتابته او كان المال حاضرا لا يخاف عليه التوى
والتلف فالابن احق والا فالمولى وسائر القرابات اولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه
ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المجتبى والجار احق من غيره
قوله ولمن له التقدم ان يأذن لغيره اي للولي الاذن في صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين احدهما
الاذن في التقدم لانه حقه فيملك ابطاله وقدمنا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولي غيره
او كان وهو بعيد اما اذا كانا وليين مستويين فان اذن احدهما اجنبيا فللاخر ان يمنعه
ثانيهما ان يأذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا الا باذنه
وذكر الشارح معنى اخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لا سيما اذا كان الميت يتبرك
به وكره بعضهم ان ينادى عليه في الازقة والاسواق لانه نعي اهل الجاهلية وهو مكروه
والاصح انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس
على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك بنعي اهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون
الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع انتهى وهي كراهة
تحريم للحديث المتفق عليه ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية
وقال عليه السلام لعن الحالقة والصالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة
ولا باس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد

اعاد الولي لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولي فان الكلام فيما
اذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم فليس للولي الاعادة اذا صلى القاضي ونائبه
او امام الحي لما في الخلاصة والولوالجية والظهيرية والتجنيس والواقعات لو صلى رجل والولي
خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلي السلطان
او الامام الاعظم في البلد او القاضي او الوالي على البلد او امام حي ليس له ان يعيد
لانهم اولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة انتهى واشار المصنف الى ان الموصى
له بالتقدم ليس بمقدم على الولي لان الوصية باطلة على المفتى به وصرح بذلك اصحاب
الفتاوى قالوا ولو اعادها الولي ليس لمن صلى عليها ان يصلي مع الولي مرة اخرى وظاهر
كلامهم ان الولي اذا لم يعد فلا اثم على احد لان الفرض وهو قضاء حق الميت قد تادى
بصلاة الاجنبي والاعادة انما هي لاجل حقه لا لاسقاط الفرض وهذا اولى مما في غاية
البيان من ان حكم الصلاة التي صليت بلا اذن الولي موقوف ان اعاد الولي تبين ان الفرض
ما صلى الولي وان لم يعد سقط الفرض بالاولى انتهى فانه يقتضي ان من صلى اولا ان
يصلي مع الولي وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما في غاية
البيان من ان امام الحي اذا صلى بلا اذن الولي فان الاولى الاعادة وانما لم يعد اذا صلى
السلطان لخوف الازدراء به وقد صرح في المجمع وشرحه بان امام الحي كالسلطان في عدم
اعادة الولي قوله ولم يصل غيره بعده اي بعد ما صلى الولي لان الفرض قد تادى
بالاولى والتنفل بها غير مشروع الا لمن له الحق وهو الولي عند تقدم الاجنبي ان قلنا
ان اعادة الولي نفل والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو مقدم على الولي
اذا صلى الولي كالسلطان والقاضي فذهب صاحب النهاية والعناية الى ان المراد بالغير
من ليس مقدما على الولي اما من كان مقدما على الولي فله الاعادة بعد صلاة الولي لان الولي
اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه ادنى فالسلطان والقاضي لهما الاعادة بالطريق
الاولى وهو مصرح به في رواية النوادر ويشهد له ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج
قوله فان صلى الولي لم يجز ان يصلي احد بعده يعني سلطانا كان او غيره ففيه دلالة
على تقديم حق الولي من حيث انه جوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذا صلى الولي
فافهم ذلك انتهى وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول
محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت
صلاة الولي تعديا وان الثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي ثم جاء المقدم عليه فليس
له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه اعلم ثم رايت بعد
ذلك في المجتبى ما يفيده قال فان صلى عليه غير الولي لم يجز ان يصلي عليه احد
بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان اما اذا حضر وصلى عليه
الولي يعيد السلطان انتهى قوله وان دفن بلا صلاة صلي على قبره ما لم يتفسخ لان

النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار واطلقه فشمل ما اذا كان
مدفونا بعد الغسل او قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية
البيان معزيا الى القدوري وصاحب التحفة انه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون
الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه امرا حراما وهو نبش القبر فسقطت
الصلاة انتهى وقيد بالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى
عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على
بدن الميت فاذا تفسخ لم يبق بدنه قائما ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك مفوض
الى ان يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه اكبر الرأي على الصحيح من غير تقدير بمدة
كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية
البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه رستم عن محمد انتهى وانما كان هذا هو الاصح لانه
يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف
الامكنة فيحكم فيه غالب الرأي فان قيل روي عنه عليه السلام انه صلى على شهداء احد بعد
ثمان سنين فالجواب ان معناه والله اعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلواتك
سكن لهم والصلاة في الاية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم يتفرق اعضاؤهم فان معاوية لما اراد
ان يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة
اصلا فيصلى على قبره ما لم يتفرق كذا في المجتبى قوله وهي اربع تكبيرات بثناء بعد
الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين
بعد الرابعة لما روي انه عليه السلام صلى على النجاشي فكبر اربع تكبيرات وثبت عليها حتى
توفي فنسخت ما قبلها والبداية بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه ارجى للقبول ولم يعين
المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد
وهو الاولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانها لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وفي المحيط والتجنيس ولو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية
القراءة لا تجوز لانها محل الدعاء دون القراءة انتهى ولم يبين المصنف الدعاء لانه لا
توقيت فيه سوى انه بامور الاخرة وان دعا بالماثور فما احسنه وابلغه ومن الماثور
حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ
من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله
بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا
خيرا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه
من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان اكون ذلك الميت رواه
مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلي لا بأس
به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين الدعو

الدعو له لانه يدعو لنفسه اولا لان دعاء المغفور اقرب الى الاجابة ثم يدعو للميت وللمؤمنين
والمؤمنات لانه المقصود منها وهو لا يقتضي ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لان نفس
التكبيرات رحمة للميت وان لم يدع له واشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شيء
بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم اتنا في الدنيا حسنة الى اخره وقيل
ربنا لا تزغ قلوبنا الى اخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوي بالتسليمتين
للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوي
الامام والميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن
يساره في التسليمة الثانية انتهى وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام حتى ينوي به
اذ ليس اهلا له وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة
الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من ائمة بلخ اختاروا رفع الايدي في كل تكبيرة فيها
وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع اخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة
فيه المخافتة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر
الرواية وذكر الحسن بن زياد لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب
التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه انتهى وفي الفوائد التاجية اذا سلم
على ظن انه اتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يبني لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا
وفي الظهيرية وغيرها رجل كبر على جنازة فجيء بجنازة اخرى فكبر ينويهما او نوى ان لا يكبر
على الاولى فقد خرج من الاولى الى الصلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها عليهما لم يكن
خارجا وعن ابي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جاز عن التطوع انتهى
قوله فلو كبر الامام خمسا لم يتبع لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع فعن
ابي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمكث حتى
يسلم معه اذا سلم ليصير متابعا فيما تجب فيه المتابعة وبه يفتى كذا في الواقعات ورجح في
فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا انما الخطأ في المتابعة
في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزائد على الاربع اذا سمع من الامام اما
اذا لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهذا احسن وقياس ما ذكره في تكبيرات العيدين انتهى
وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز ان تكبيرة الامام
للافتتاح الان واخطأ المنادي وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العيد لو زاد على ثلاث
فانه يتبع فانه مجتهد فيه حتى لو جاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع ايضا كذا
في شرح المجمع قوله ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله
لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولانه لا ذنب لهما والفرط بفتحتين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا
فرطا اي اجرا متقدما والفرط الفارط وهو الذي يسبق الوراد الى الماء وفي الحديث

انا فرطكم على الحوض اى اتقدمكم اليه كذا فى ضيا الحلوم والانسب هو المعنى الثانى هنا لئلا يلزم التكرار وفى قوله واجعله لنا اجرا والدخر بضم الدال وسكون الخا الدخيرة والمشفع بفتح الفا مقبول الشفاعة وذكر العينى فى شرح الشهاب فى بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالكمالات يسمى اجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس انتهى ولم ار من صرح بانه يدعى لسيد الصبى الميت وينبغى ان يدعى له فيها كما يدعى للميت

قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا فى حالة التحريمة اى وينتظر المسبوق فى صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لا يكبر الاتى حتى يكبر اخرى بعد حضوره عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق ياتى به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدى بما فاته اذ هو منسوخ كذا فى الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهمه فى فتح القدير الا ان يكون على قول ابى يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما اداه غير معتبر كذا فى الخلاصة واشار المصنف الى انه لو ادرك الامام بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابى يوسف وافاد انه لو جا بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابى يوسف ثم عندهما يقضى ما فاته بغير دعا لانه لو قضاه مع الدعا رفع الميت فيفوت له التكبير واذا رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت لا يتصور وفى الظهيرية ولو رفعت بالايدى ولم توضع على الاكتاف ذكر فى ظاهر الرواية انه لا ياتى وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك الا ترى انه لو كبر تكبيرة الافتتاح بعد الامام يقع ادا لا قضا اطلقه فشمل ما اذا كبر الامام للثانية ولم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر الحاضر للاولى للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا فى المجتبى وكذا ان لم يكبر فى الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى ما فاته للحال قال فى المحيط ولو كبر الامام اربعا والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول ابى يوسف وعليه الفتوى وروى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته انتهى فما فى الحاوى من ان الفتوى على قول ابى يوسف انما هو فى مسئلة الحاضر لا فى مسئلة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام ثنتين او ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضرا وقد صلى الامام ركعة او ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغى ان يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو فى التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى وفى الواقعات وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضا والمسبوق لا يشتغل بالقضا قبل فراغ الامام انتهى وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى

الاولى للحال وقضا وما فى الواقعات اولى بقيد المسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق فى ساير الصلوات كذا فى المجتبى وذكر فى الواقعات لو كبر مع الامام التكبيرة الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما اولا ثم يكبر مع الامام ما بقى انتهى وهو معنى ما فى المجتبى فى اللاحق

قوله ويقوم من الرجل والمراة بحذا الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف فى غيره اجزاه كذا فى الكافى وما فى الصحيحين انه عليه السلام صلى على امراة ماتت فى نفاسها فقام فى وسطها لا ينافى كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضا اذ فوقه يداه وراسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة فى حقها فظن الراوى ذلك لتقارب المحلين كذا فى فتح القدير

قوله ولم يصلوا ركبانا لانها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطا وما فى غاية البيان من انها ليست باكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت الصلاة فلم يجز تركه فيه نظر لانه يقتضى ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح فيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعذر النزول لطين ومطر جاز الركوب فيها واشار الى انها لا تجوز قاعدا مع القدرة على القيام ولو كان ولى الميت مريضا فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما اجزاهم فى قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد تجزى الامام ولا تجزى الماموم بنا على اقتدا القايم بالقاعد

قوله ولا فى مسجد لحديث ابى داود مرفوعا من صلى على ميت فى المسجد فلا اجر له وفى رواية فلا شى له اطلقه فشمل ما اذا كان الميت والقوم فى المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم فى المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون فى المسجد او الميت فى المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافا لما اورده النسفى كذا فى الخلاصة وهذا الاطلاق فى الكراهة بنا على ان المسجد انما بنى للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبنى على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث كذا فى فتح القدير فما فى غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كان خارج المسجد والباقى فيه لا كراهة اتفاقا ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة اشيا ان يكون الظرف وهو قوله فى مسجد ظرفا للصلاة والميت وحينئذ فللكراهة شرطان كون الصلاة فى المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد احدهما فلا كراهة الثانى ان يكون ظرفا للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت فى المسجد والقوم كلهم خارجه الثالث ان يكون ظرفا للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجه فلا كراهة وما اختاره كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاث لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد احدهما فى المسجد المصلى والميت كما قال فى المجتبى وتكره سوا كان الميت والقوم فى المسجد او احدهما ولعل وجهه انه لما لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود احدهما ايا كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية

لانه عطف على ما لا يجوز من الصلاة راكبا وهي احدى الروايتين مع ان فيه ايهاما لان في
المعطوف عليه لم تصح الصلاة اصلا وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية
ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل
سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقريرا
حاصله انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد
لكن الافضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث انتهى
لكن تترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية
من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف كصاحب المجمع المسجد بالجامع
كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنائز
فانها لا تكره فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما اعد للصلاة حقيقة لان صلاة الجنازة
ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجدا توسعة للامر عليهم واختلفوا
ايضا في مصلى العيد انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل
الصفوف لانه اعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض كذا في المحيط و
غيره واعلم ان صاحب الحديث وكلامهم انه لا اجر اصلا لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم
منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز
للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة
صلاة على حدة فان اراد الثاني فالافضل ان يقدم الافضل فالافضل فان لم يفعل
فلا باس به واما كيفية وضعها فان كان الجنس متحدا فان شاءوا جعلوها صفا واحدا كما
يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاءوا وضعوا واحدا بعد واحد مما يلي القبلة
ليقوم الامام بحذاء الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني اولى من
الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون الافضل مما يلي الامام ثم ان وضع
راس كل واحد بحذاء راس صاحبه فحسن وان وضع راس كل واحد عند منكب الاول
فحسن وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المراة
ثم الصبية والافضل ان يجعل الحر مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان الحر صبيا كما في
الظهيرية وان كان عبدا وامراة حرة فالعبد يوضع مما يلي الامام والمراة خلفه وفي فتح
القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة
في الرجلين يقدم اكبرهما سنا وقرآنا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد من المسلمين
انتهى وفي البدائع ولو كان رجل وامراة قدم الرجل مما يلي القبلة والمراة خلفه اعتبارا بحال
الحياة ولو اجتمع رجل وامراة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي
خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة
وهكذا توضع جنائزهم عند الصلاة فكذا في القبر انتهى وهو سهو في قوله وهكذا توضع

توضع جنائزهم لما ذكرنا انه على عكسه قوله رحمه الله ومن استهل صلي عليه والا لا
استهلال الصبي في اللغة ان يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وفي قوله من قال هو ان يقع
حيا تدريس كذا في المغرب وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع ان يكون
منه ما يدل على حياته من رفع صوت او حركة عضو ولو ان يطرف بعينه وذكر المصنف ان
حكمه الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وان يرث ويورث وان يسمى وان لم يبق بعد حيا
لا كرامة لانه من بني ادم ويجوز ان يكون له مال يحتاج ابوه الى ان يذكر اسمه عند الدعوى
به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى ان يخرج اكثره ولا بد منه لما في المحيط قال ابو
حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج اكثره صلي عليه وان كان اقله
لم يصل عليه انتهى وفي اخر المبتغى بالمعجمة الولد اذا خرج راسه وهو يصيح ثم مات قبل ان
يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج اكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما خرج راسه
فعليه الغرة وان قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية انتهى وفي المجتبى والبدائع
اختلف في الاستهلال فعن ابي حنيفة لا تقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامراتين لان
الصياح والحركة يطلع عليها الرجال وقالا يقبل قول القابلة فيه الا الام فلا يقبل قولها
في الميراث اجماعا لانها متهمة بجرها المغنم الى نفسها وانما قولها قول القابلة عندهما لان هذا
المشهد لا يشهده الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم امها كالقابلة كما في البدائع
لكن قيده بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا كان عدلا انتهى ولما كانت
الحركة دليل الحياة قالوا الحبلى اذا ماتت وفي بطنها يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع
الا ذلك كذا في الظهيرية وافاد بقوله والا لا انه اذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه ان
لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما
فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي غسله وفي الهداية انه المختار ولانه نفس من وجه
وفي شرح المجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطا تام الخلق قال ابو يوسف يغسل اكراما لبني
ادم وقالا يدرج في خرقة ولا يغسل والصحيح قول ابي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل
اجماعا انتهى وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من ان السقط الذي لم تتم خلقة
اعضائه المختار انه يغسل انتهى لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعل سبق نظرهما الى الذي
تم خلقه او سهو من الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا ان ولد ميتا لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه
لما في اخر الفتاوى الظهيرية من القطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل
بنفسه فاما اذا انفصل فهو من جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا
فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع اوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية
على الحي دون الميت فاذا حكمنا بحياته كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه
بدل نفسه وهو الغرة وهكذا في اخر المبسوط من ميراث الحمل انتهى وفي المبتغى السقط
الذي لم تتم اعضاؤه في حشره قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض

خلقه يحشر انتهى وفى الظهيرية والذى يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض
خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبى وابن سيرين انتهى قوله كصبى سبى مع احد
ابويه لا يصلى عليه لانه تبع لهما للحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الخ
وتقدم فى غسل الجنابة معنى الفطرة وافاد بقوله الا ان يسلم احدهما انه يصلى عليه
لاسلامه تبعا للمسلم منهما لانه يتبع خيرهما دينا وافاد بقوله او هو انه يصلى عليه اذا اسلم
وابواه كافران لصحة اسلامه عندنا واطلقه وقيده فى الهداية بان يعقل الاسلام واختلف
فى تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له ذكره فى العناية
وفسره فى فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما فى الحديث ان تؤمن بالله اى بوجوده
وربوبيته لكل شئ وملائكته اى بوجود ملائكته وكتبه اى انزالها ورسله اى ارسالهم عليهم
السلام واليوم الاخر اى البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل ان مجرد
قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية
او تزوج امراة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة
ليس ما يظهر من التوقف فى جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم
فى التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث هل يوجد او لا وان الرسل وانزال
الكتب عليهم كان او لا لا يكون فى اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك
قالت لا اعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشأ فى دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول فى جواب
ما قلنا لا اعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما
يصلح استدلالا فى اثناء احوالهم وتكلمهم على التصريح بما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا
يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيحجمون
على الجواب انتهى فعلى هذا فينبغى ان لا يسال العامى والمراة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان
وانما يذكر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضرتهما ثم يقال له هل انت مصدق بهذا
فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وافاد بقوله او لم يسب احدهما معه ان يصلى عليه اذا دخل
دار الاسلام ولم يكن معه احد ابويه تبعا لدار الاسلام وفى التبيين اى اذا لم يسب مع الصبى
احد ابويه فحينئذ يصلى عليه تبعا للسابى او للدار انتهى فحمل كلام المصنف شاملا لتبعية
السابى ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابى فان السبى فى اللغة الاسر
والسبى الاسرى المحمولون من بلد الى بلد كما فى ضياء الحلوم وفائدة تبعية السابى انما تظهر
فى دار الحرب بان وقع صبى فى سهم رجل ومات الصبى فى دار الحرب فانه يصلى عليه
تبعا للسابى وظاهر ما فى ضياء الحلوم انه لا بد من الحمل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى
سبيا وفى فتح القدير واختلف بعد تبعية الولاد فالذى فى الهداية تبعية الدار وفى المحيط
عند عدم احد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار
ولعله اولى فان من وقع فى سهمه صبى من الغنيمة فى دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل

ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد انتهى وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون فى دار
الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحا لما فى المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل
ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف فى تقديم الدار على اليد فصاحب
الهداية وقاضى خان وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقله فى كشف الاسرار
شرح فصول فخر الاسلام انه لو سرق ذمى صبيا واخرجه الى دار الاسلام ومات الصبى فانه
يصلى عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده
انتهى ولم يحك فيه خلافا وهو وارد على ما فى المحيط فان مقتضاه ان لا يصلى عليه تقديما
لتبعية اليد على الدار الا ان تكون على الخلاف واطلق المصنف فى الصبى ولم يقيده بغير
العاقل وقيده المحقق ابن الهمام فى تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل باسلامه فلا
يرتد بردة من اسلم منهما انتهى وهو ظاهر كلام الزيلعى فانه علل تبعية اليد بان الصغير
الذى لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات فظاهرهما انه لو سبى صبى
عاقل مع احد ابويه الكافر لا يكون كافرا تبعا لابيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج
الى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لابويه الى البلوغ ولا تزول
التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية اذا اعتقد دينا غير دين ابويه اذا عقل الاديان فحينئذ
صار مستقلا وفى الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمراة حامل فوضعت المراة الولد ثم مات
الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث انتهى ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية
فى احكام الدنيا لا فى العقبى فلا يحكم بان اطفالهم فى النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون
خدم اهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففى الجنة والا ففى النار
وعن محمد انه قال فيهم انى اعلم ان الله لا يعذب احدا بغير ذنب وهذا ينفى التفصيل وتوقف
فيهم ابو حنيفة كذا فى فتح القدير وفى القنية صبى سبى مع ابيه ثم مات ابوه فى دار الاسلام
ثم مات الصبى لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت انتهى وحكم المجنون البالغ فى هذه الاحكام
كحكم الصبى العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة فى التبعية كما صرح به الاصوليون قوله
ويغسل ولى مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه بذلك امر على رضى الله عنه ان يفعل بابيه حين
مات وهذه عبارة معيبة غير محررة اما الاول فلان المسلم ليس بولى الكافر وما فى العناية
من انه اراد به القريب غير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب
به واطلقه فشمل ذوى الارحام كالاخت والخال والخالة واما الثانى فلانه اطلق فى الغسل
والتكفين والدفن فينصرف الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب
النجس من غير وضوء ولا يبدأ بالميامن ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم
تجز صلاته ويلف فى خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة من غير
مراعاة سنة اللحد لانه اطلق فى الكافر وهو مقيد بغير المرتد اما المرتد فلا يغسل ولا يكفن
وانما يلقى فى حفيرة كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى ملتهم كما فى فتح القدير ولانه اطلق جواب

المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة
من بعيد وقيد المصنف بالولى المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافر فان الكافر لا يتولى
تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر فى قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدل
به الزيلعى على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدورى اذا مات مسلم
ولم يوجد رجل يغسله تعلم النسا الكافر فاستدلال غير صحيح لان كلامنا فيما اذا وجد
المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال احد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم
قريبه الكافر الاصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان اولى قوله ويوضع
سريره بقوايمه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة
ويرفعونه اخذا باليد لا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة وفى مختصر الكرخى ويكره ان
يحمل بين عمودى السرير مقدما او موخرا لان السنة فيه التربيع ويكره حمله على الظهر
والدابة وذكر الاسبيجابى ان الصبى الرضيع او الفطيم او فوق ذلك قليلا اذا مات فلا
باس بان يحمله رجل واحد على يديه ويتداوله الناس بالحمل على ايديهم ولا باس بان يحملها
على يديه وهو راكب وان كان كبيرا يحمل على الجنازة انتهى قوله ويعجل به بلا خبب وهو
بمعجمة مفتوحة وموحدتين ضرب من العدو وقيل هو كالرمل وحد التعجيل المسنون ان
يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة لحديث اسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة
قربتموها الى الخير وان كانت غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم والافضل ان يعجل بتجهيزه
كله من حين يموت ولو مشوا به بالخبب كره لانه ازدرا بالميت واضرار بالمتبعين وفى القنية
ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تاخير الصلاة ودفنه ليصلى عليه الجمع العظيم بعد
صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يوخر دفنه وتقدم صلاة العيد على
صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس ان تقدم على صلاة العيد لكنه
قدم صلاة العيد مخافة التشويش وكيلا يظنها من احزيات الصفوف انها صلاة العيد انتهى
قوله وجلوس قبل وضعها اى بلا جلوس لمتبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى
التعاون والقيام امكن منه فكان الجلوس قبله مكروها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع
والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل فقيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن
اعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما فى الخانية والعناية وفى المحيط خلافه قال
والافضل ان لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روى انه عليه السلام كان يقوم حتى
يسوى عليه التراب ولان فى القيام اظهار العناية بامر الميت وانه مستحب انتهى والاولى الاول
لما فى البدايع فاما بعد الوضع فلا باس بالجلوس لما روى عن عبادة بن الصامت ان النبى
صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت فى اللحد فكان قايما مع اصحابه على
راس قبر فقال يهودى هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم
انتهى للامر بقوله خالفوهم اى فى القيام فكذا اكره وقيد بمتبعها لان من لم يرد اتباعها

اتباعها ومرت عليه فالمختار انه لا يقوم لها لما روى عن على رضى الله عنه كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالقيام فى الجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس
بهذا اللفظ لاحمد رحمه الله قوله ومشى قدامها اى بلا مشى لمتبعها امامها لان المشى
خلفها افضل عندنا للاحاديث الواردة وصح فى الظهيرية ان من فى المصلى لا يقوم
لها اذا راها قبل ان توضع باتباع الجنايز وقد نقل فعل السلف عن الوجهين والترجيح
بالمعنى فالشافعى يقول هم شفعا والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم متبعون
فيتاخرون والشفيع المتقدم هو الذى لا يستصحب المشفوع له فى الشفاعة وما نحن فيه
بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفاعة له اعنى حالة الصلاة فثبت شرعا
عدم اعتبار ما اعتبره قالوا ويجوز المشى امامها الا ان يتباعد عنها او يتقدم الكل فيكره
ولا يمشى عن يمينها ولا عن شمالها وذكر الاسبيجابى ولا باس بان يذهب الى صلاة الجنازة
راكبا غير انه يكره له التقدم امام الجنازة بخلاف الماشى انتهى وبهذا يضعف ما نقله ابن
الملك فى شرح المجمع معزيا الى ابى يوسف قال رايت ابا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم
يقعد حتى تاتيه كذا فى النوادر انتهى وفى الظهيرية والمشى فيها افضل من الركوب كصلاة
الجمعة وفى الغاية اتباع الجنايز افضل من النوافل اذا كان لجوار او قرابة او صلاح مشهور
والا فالنوافل افضل وينبغى لمن تبع جنازة ان يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر
وقراءة القران وغيرها فى الجنازة والكراهة فيها كراهة تحريم فى فتاوى العصر عند
مجد الائمة الترجمانى وقال علاء الدين الناصرى ترك الاولى انتهى وفى الظهيرية فان
اراد ان يذكر الله يذكره فى نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين اى الجاهرين بالدعاء
وعن ابراهيم انه كان يكره ان يقول الرجل وهو يمشى معها استغفروا الله غفر الله وفى البدايع
ولا ينبغى ان يرجع من يتبع جنازة حتى يصلى لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل
حصول المقصود ولا ينبغى للنسا ان يخرجن فى الجنازة لان النبى صلى الله عليه وسلم نهاهن
عن ذلك وقال انصرفن مازورات غير ماجورات ويكره النوح والصياح فى الجنازة
ومنزل الميت للنهى عنه فاما البكا فلا باس به وان كان مع الجنازة نايحة او صايحة زجرت
فان لم تنزجر فلا باس بان يتبع الجنازة ولا يمتنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا تترك ببدعة من
غيره انتهى وفى المجتبى قال البقالى اذا استمع الى باكية ليلين فلا باس اذا امن الوقوع فى
الفتنة لاستماعه عليه السلام لبواكى حمزة ولا يتبع بنار فى مجمرة ولا شمع ولا باس بمرثية الميت
شعرا كان او غيره والتعزية لصاحب المصيبة سنة لحديث من عزى مصابا فله مثل اجره قال البقالى
ولا باس بالجلوس للعزاء ثلاثة ايام فى بيت او مسجد وقد جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم
لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس ياتون ويعزونه والتعزية فى اليوم الاول افضل
والجلوس فى المسجد ثلاثة ايام للتعزية مكروه وفى غيره جاءت الرخصة ثلاثة ايام للرجال
وتركه احسن ويكره للمعزى ان يعزى ثانيا انتهى وهو كما فى التبيين ان يقول اعظم الله

يكره رفع الصوت بالذكر في الجنازة

اجرك واحسن عزاك وغفر لميتك ولا باس بالجلوس اليها ثلاثا من غير ارتكاب محظور من
فرش البسط والاطعمة من اهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا باس بان يتخذ لاهل
الميت طعام انتهى وفي الخانية وان اتخذ ولي الميت طعاما للفقرا كان حسنا اذا كانوا بالغين
وان كان في الورثة صغيرا لم يتخذ ذلك من التركة انتهى وفي الظهيرية ويكره الجلوس على
باب الدار للتعزية لانه عمل اهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في بلاد العجم من فرش
البسط والقيام على قوارع الطرق من اقبح القبايح انتهى وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح
الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال عليه
السلام من تعزا بعزا الجاهلية فاعضوه بهن ابيه ولا تكنوا انتهى وفي القنية عن شداد
كره التعزية عند القبر ذكره في المجرد انتهى وفي الظهيرية وهل يعذب الميت ببكاء
اهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه السلام ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقال عامة
العلما لا يعذب لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وتاويل الحديث انهم في ذلك
الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه السلام ذلك انتهى قوله وضع مقدمها
على يمينك ثم موخرها ثم مقدمها على يسارك ثم موخرها بيان لاكمال السنة في حملها عند
كثرة الحاملين اذا تناوبوا في حملها وقوله ثم موخرها اي على يمينك وقوله ثانيا ثم موخرها
اي على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شي واذا حمل
هكذا حصلت البداءة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدا بالايمن المقدم دون الموخر لان المقدم
اول الجنازة والبداءة بالشي انما يكون من اوله ثم يضع موخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع
مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها افضل ولانه لو فعل ذلك
او وضع موخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر
على يساره لانه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو افضل كذلك لانه كمال
السنة كما وصفنا وينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من حمل جنازة اربعين خطوة
كفرت اربعين كبيرة كذا في البدايع وذكر الاسبيجابي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الراس
واذا نزلوا به المصلى فانه يوضع عرضا للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر افصح
كذا في الغاية وكذا الموخر وفي ضيا الحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشدده نقيض
الموخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية انتهى قوله ويحفر القبر ويلحد لحديث صاحب
السنن مرفوعا اللحد لنا والشق لغيرنا يقال لحدت الميت والحدت له لغتان واللحد بفتح اللام
وضمها كذا في الغاية وهو ان يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة في وسط
يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر ويوضع
فيها الميت واستحسنوا الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر اللحد فلا باس بتابوت يتخذ
للميت لكن السنة ان يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين ان يكون التابوت
من حجر او حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا الى السرخسي في الجامع الصغير

الصغير انه لا يجوز ان تطرح المضربة في القبر وما روي عن عايشة فغير مشهور لا يوخذ
به انتهى واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل الى الصدر وان زاد فاحسن
وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى في البحر انتهى
وهو مقيد بما اذا لم يكن البر قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي ان يدفن الميت في
الدار وان كان صغيرا لان هذه السنة كانت للانبيا قوله ويدخل من قبل القبلة وهو ان
توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل
القبلة حال الاخذ واختار الشافعي السل وهو ان توضع الجنازة على يمين ويجعل رجلا الميت
الى القبر طولا ثم يوخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به الى ان تصير رجلاه
الى موضعهما ويدخل راسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه السلام ورجحنا
الاول لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه قوله ويقول واضعه بسم الله وعلى
ملة رسول الله كذا ورد في الحديث وقال السرخسي اي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول
الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدايع وفي سبيل الله قال الماتريدي
وليس هذا ابدعا للميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز ان يبدل عليه الحالة وان
مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله ولكن المومنين شهدا الله في الارض يشهدون
بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وتر دخل القبر ام شفع واختار الشافعي
الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجمار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن ادخله
العباس والفضل ابن العباس وعلي وصهيب كذا في البدايع وذو الرحم المحرم اولى بادخال المراة
القبر وكذا الرحم غير المحرم اولى من الاجنبي فان لم يكن فلا باس للاجانب وضعها ولا يحتاج
الى النسا للوضع قوله ووجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون
شقه الايمن كما قدمناه وفي الظهيرية واذا دفن الميت مستدبر القبلة واهالوا التراب عليه
فانه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لانسان فلا باس بالنبش لاخراج المتاع وروي
ان المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالصحابة
حتى رفع اللبن واخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر
بذلك ويقول انا احدثكم عهدا برسول الله صلى الله عليه قوله ويحل العقد لوقوع الامن
من الانتشار قوله ويسوى اللبن عليه والقصب لانه جعل على قبره عليه السلام اللبن وطن
من قصب واللبن واحده لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطن بضم الطا الحزمة واختلف
في المسنوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للتزيين كذا في المجتبى قوله
لا الاجر والخشب لانهما لاحكام البنا والقبر موضع البلا ولان بالاجر اثر النار فيكره تفاولا كذا في
الهداية فعلى هذا الاول يستوي بين الحجر والاجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية واورد
الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الما يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله
فعلم ان اثر النار لا يضر واجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان اثر النار في الاجر

محسوس بالمشاهدة وفي المالين يشاهد اطلق المصنف في منعهما وقيده الامام السرخسي
بان لا يكون الغالب على الاراضي الرخاوة فان كان لا باس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا
وقيده في شرح المجمع بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع انتهى
وفي المغرب الاجر الطين المطبوخ قوله ويسجى قبرها لا قبره لانه مبنى حالهن على الستر
والرجال على الكشف الا ان يكون لمطر او ثلج في تسجى الميت بثوب سترة قوله ويهال التراب
ستراله ويكره ان يزاد على التراب الذى اخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب
ان يحثى عليه التراب ولا باس برش الماء على القبر لانه تسوية له وعن ابى يوسف لانه
يشبه التطيين قوله ويسنم القبر ولا يربع لانه عليه السلام نهى عن تربيع القبور
ومن شاهد قبر النبى صلى الله عليه وسلم اخبر انه مسنم وفي المغرب قبر مسنم
مرتفع غير مسطح ويسنم قدر شبر وقيل قدر اربع اصابع وما ورد في الصحيح من
حديث على ان لا ادع قبرا مشرفا الا سويته محمول على ما اذا زاد على التسنيم وصرح
في الظهيرية بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه قوله ولا يجصص لحديث جابر
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه
وان يكتب عليه وان يوطأ والتجصيص طلى البناء بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب
وفي الخلاصة ولا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا اراد به السفط الذى
يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم اعتادوا السفط ولا باس بالتطيين انتهى
والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل في المحيط فقال وان احتيج الى
الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتهن فلا باس به فاما الكتابة من غير عذر فلا انتهى وفي
المجتبى ويكره ان يطأ القبر او يجلس او ينام عليه او يقضى عليه حاجة من بول او غائط
او يصلى عليه او اليه ثم المشى عليه وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشى على السقف
انتهى وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق احدثوه لا يمشى في
ذلك وان لم يقع ذلك في ضميره لا باس بان يمشى فيه انتهى وفي فتح القدير ويكره الجلوس
على القبر ووطيه وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت اقاربه ثم دفنت حواليهم خلق
من وطى تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه انتهى وفي المحيط وغيره ولا يدفن
اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة فيوضع الرجل مما يلى القبلة ثم خلفه الغلام ثم
خلفه الخنثى ثم خلفه المراة ويجعل بين كل ميتين حاجزا من التراب ليصير في حكم قبرين
هكذا امر النبى صلى الله عليه وسلم في شهداء احد وقال قدموا اكثرهم قراءة انتهى وفي
فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التى تسمى فساقى انتهى وهو من وجوه الاول عدم اللحد
الثانى دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير
حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تجصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال ابو حنيفة رحمه
الله ولا ينبغى ان يصلى على ميت بين القبور وكان على وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا

صلوا اجزاهم انتهى قوله ولا يخرج من القبر الا ان تكون الارض مغصوبة اى بعد
ما اهيل التراب عليه لا يجوز اخراجه لغير ضرورة للنهى الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمته
وانما تكون الارض مغصوبة الى ان تجوز نبشه لحق الادمى كما اذا سقط فيها متاعه
او كفن بثوب مغصوب او دفن في ملك الغير او دفن معه مال احياء لحق المحتاج قد اباح
النبى صلى الله عليه وسلم نبش قبر ابى رغال لعصى من ذهب معه كذا في المجتبى قالوا
ولو كان المال درهما ودخل فيه ما اذا اخذها الشفيع فانه ينبش ايضا لحقه كما في فتح
القدير وذكر في التبيين ان صاحبها مخير ان شاء اخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع
بها زراعة او غيرها وافاد كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة او على شقه الايسر
او جعل راسه في موضع رجليه او دفن بلا غسل واهيل عليه التراب فانه لا ينبش قال
في البدائع لان النبش حرام حقا لله تعالى وفي فتح القدير واتفقت كلمة المشايخ في امراة
دفن ابنها وهى غائبة في غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز
شواذ بعض المتاخرين لا يلتفت اليه انتهى واطلق المصنف فشمل ما اذا بعدت المدة او قربت
كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى اخر قبل دفنه قال في الواقعات
والتجنيس القتيل او الميت يستحب لهما ان يدفنا في المكان الذى قتل او مات في مقابر
اولئك القوم لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها زارت قبر اخيها عبد الرحمن بن ابى
بكر رضى الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الامر فيك بيدى
ما نقلتك ولدفنتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميلا او ميلين او نحو ذلك فلا باس
وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر
فحمل الى ارض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف بعد ما اتى عليه زمان الى ارض
الشام من مصر لتكون عظامه مع عظام ابائه وسعد بن ابى وقاص مات في ضيعة على
اربعة فراسخ من المدينة فحمل على اعناق الرجال الى المدينة وفي التبيين ولو بلى الميت
وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه انتهى وفي الواقعات عظام اليهود
لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذمى لما حرم ايذاؤه
في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته انتهى ولم يتكلم المصنف رحمه الله على
زيارة القبور ولا باس ببيانه تكميلا للفائدة قال في البدائع ولا باس بزيارة القبور والدعاء
للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
انتهى وصرح في المجتبى بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان
صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم ايها الدار من المؤمنين والمسلمين
وانا ان شاء الله بكم لاحقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع نسال الله العافية ولا باس بقراءة القران
عند القبور وربما تكون افضل من غيره ويجوز ان يخفف الله عن القبور شيئا من عذاب
القبر او يقطعه عند دعاء القارى وتلاوته وفيه ورد اثار من دخل المقابر فقرا سورة

يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات انتهى وفي فتح القدير ويكره
عند القبر كلما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعاء عندها قائما كما
كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع انتهى وفي الخلاصة ويكره قطع
الحطب والحشيش من المقبرة الا كان يابسا ولا بأس بقلع الحشيش الرطب انتهى وذكر في
الظهيرية مسئلة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تركناها والله
سبحانه اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب   انما بوب له مع ان المقتول ميت
باجله عند اهل السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان افراده كافراد جبريل مع الملائكة
وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا او لانه
مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر هو من قتله اهل الحرب او
البغي او قطاع الطريق او وجد في المعركة وبه اثر او قتله مسلم ظلما ولم تجب بقتله دية
بيان لشرائطه قيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف انفه او تردى من موضع او احترق
بالنار او مات تحت هدم او غرق لا يكون شهيدا اي في حكم الدنيا والا فقد شهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم للغريق والحريق والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالوا ثواب
الشهداء كذا في البدائع وفي التجنيس رجل قصد العدو ليضربه فاخطأ فاصاب نفسه فمات
يغسل لانه ما صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الاخرة
لانه قصد العدو لا نفسه انتهى واطلق في قتله فشمل القتل مباشرة او تسبيبا لان موته
مضاف اليهم حتى لو وطأوا دابتهم مسلما او نفروا وبه مسلم فرمته او رموا من السور او
القوا عليه حائطا او رموا بنار فاحرقوا سفنهم او ما اشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا
ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها احد فوطئت مسلما او رمى مسلم الى الكفار فاصاب
مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار او نفروهم الى خندق او نار او نحوه وجعلوا
حولهم الشوك فمشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعلهم
يقطع النسبة اليهم وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسبيبا
لان ما قصد به القتل فهو تسبيب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل واراد
بغير المسلم فان الكافر ليس بشهيد واراد بالاثر ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان
الدم من عينه او اذنه لا ما يسيل من انفه او ذكره او دبره فان كان يسيل من فيه فان
ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان نزل من الراس وكان جامدا
فلا وفي البدائع ان اثر الضرب والخنق كاثر الجرح وقيد بكونه في المعركة وهو موضع
الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيلا قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه ليس قتيل
العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقائهم فانه قتيلهم ظاهرا
كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله او قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البغي وقطاع الطريق
مع كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتيل اهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط ان يكون قتله

من قتل نفسه مضاف الى العدو تقديرا

قتله بحديدة بل بكل آلة سلاحا كان او غيره مباشرة او تسبيبا كقتيل اهل الحرب قال
في معراج الدراية لانه لما كان القتال مع اهل البغي وقطاع الطريق مأمورا به الحق
بقتال اهل الحرب فعمت الآلة كما عمت هناك انتهى بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط ان يكون
بحديدة كما سنذكره وقيد بقوله ظلما لان من قتله مسلم حقا كالمقتول بحد او قصاص او
عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لو مات في حد او تعزير وقيد بقوله ولم تجب
بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ او عمدا بالمثقل فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله
وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما يأتي وكذا لو وجد في محلة مقتولا ولم يعلم قاتله
لانه لا يدري اقتل ظلما او مظلوما عمدا او خطأ وفي المجتبى واذا التقت سريتان من المسلمين
وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لا دية على احد ولا
كفارة لانهم دافعون عن انفسهم ولم يذكر حكم الغسل ويجب ان يغسلوا لان قتالهم لم يظلمهم
انتهى واحترز بقوله بقتله اي بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح او بقتل الاب ابنه
او شخصا آخر ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص
وانما سقط للصلح او للشبهة وانما كان المال عوضا مانعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا
مانعا لان القصاص للميت من وجه وللوارث من وجه آخر وهو شفاء الصدور وللمصلحة
العامة وهو ما في شرعيته من حياة الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا يبطل الشهادة بالشك
كذا في شرح المجمع وذكر في المجتبى والبدائع ان الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما
وانه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاث انتهى وانما لم يذكر
المصنف بقيتها لما سيصرح به من مفهومها لكن بقي من قتل مدافعا عن نفسه او عن
ماله او عن المسلمين او عن اهل الذمة مع علم ان يكون القاتل واحدا من الثلاثة في
الكتاب فان المقتول شهيدا كما صرح به في المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله بابا رابعا
ولا يمكن دخوله تحت قوله او قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد باي آلة قتل
بحديد او حجر او خشب كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا
قتل بحديد كما قدمناه ومن هنا يظهر ان عبارة المجمع هنا لم تكن محررة فانه لم يفصل في
مقتول المسلم ظلما بل ادخل الباغي وقاطع الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا
وليس بصحيح وان اراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارة استيفاء الشهيد ويرد على الكل
ما قتله ذمي ظلما فانه في حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع قال والمكابرون
في المصر ليلا بمنزلة قطاع الطريق انتهى والبغي في عبارة المختصر مجرور وقطاع الطريق
مرفوع قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل بيان لحكمه اما عدم الغسل فلحديث السنن
انه عليه السلام امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم
وما علل به الحسن البصري لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي انه ليس بصحيح
لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا واما الصلاة فالصلاة عليه

السلام على حمزة وغيره يوم احد والحديث البخاري انه صلى على قتلى احد بعد ثمان
سنين وما قيل من انهم احيا والحي لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم اخروي لا دنيوي
بدليل ثبوت احكام الموتى لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل
من انها للاستغفار وهم مغفور لهم فمنتقض بالنبي والصبي كما في الهداية وما في فتح
القدير من انه لو اقتصر على النبي لكان اولى فان الدعا في الصلاة على الصبي لابويه
فمدفوع من ان كلامه في نفس الصلاة لا في المدعو له ولان الصبي ليس بمستغن عن
الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعا الوارد لابويه دعا له لانه اذا كان فرطا
لابويه فقد تقدمهما في الخير لا سيما وقد قالوا ان حسنات الصبي له لابويه ولهما ثواب
التعليم قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص بيان لحكم
اخر له واشار الى انه يكره ان ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسبيجابي وقالوا
ما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف وقدمنا فيه كلاما واختلفوا
في معنى قولهم يزاد وينقص ففي غاية البيان وغيرها يزاد ان كان ما عليه ناقصا
عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زايدا عن كفن السنة وفي معراج الدراية وبه
استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث وفيه ويجعل الحنوط للشهيد
قوله ويغسل ان قتل جنبا او صبيا بيان لشرطين اخرين للشهادة الاول الطهارة
من الجنابة الثاني التكليف لما الاول فهو قوله وقالا الجنب شهيد لان ما وجب بالجنابة
سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان
حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملايكة وعلى هذا الخلاف الحايض والنفسا اذا طهرتا
وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وانما
لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تادى بدليل قصة ادم عليه
السلام ولم تعد اولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني ادم
ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كما في قصة ادم
انتهى وفيه ان هذا الغسل عن الجنابة لا للموت فيه يعني له جنبا لانه لو قتل محدثا
حدثا اصغر فانه لا يغسل والفرق بين الحدثين عنده هو ان سقوط غسل اعضا
الوضو لمعنى ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه عن زوال
العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها
فلا تكون رافعة في حقها وفي الجنازية هذا الجواب في النفسا يجري على اطلاقه لان
اقل النفاس لا حد له اما في الحايض فخصوص فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة ايام
ثم قتلت قبل الانقطاع او بعده اما لو رات يوما او يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع
ذكره التمرتاشي لعدم كونها حايضا انتهى واما الثاني فعلى الخلاف ايضا لهما ان الصبي
احق بهذه الكرامة وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهدا احد بوصف كونه مطهرا

مطهرا ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم وعلى هذا الخلاف المجنون وقد يقال ينبغي
تخصيصه بمجنون بلغ مجنونا اما من بلغ عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه
الماضية لم تسقط عنه بجنونه الا ان يقال ان المجنون اذا استمر على جنونه حتى
مات لم يواخذ بما مضى لانه لا قدرة له على التوبة ولم ار نقلا في هذا الحكم قوله
او ارتث بان اكل او شرب او نام او تداوى او مضى وقت صلاة وهو يعقل او نقل
من المعركة او اوصى بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاث وهو في اللغة من الرث
وهو الشي البالي وسمي به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل ماخوذ من
الترتيب وهو الجريح وفي مجمل اللغة ارتث فلان اي حمل من المعركة رثيثا اي جريحا
وحاصله في الشرع ان ينال بعض مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل
وهو شهيد في حكم الاخرة فينال الثواب الموعود للشهدا وذكر في البدايع ان المرتث
في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شي من احكامها
او وصل اليه شي من منافعها انتهى وهو اضبط مما تقدم اطلق في الاكل والشرب
والنوم والتداوي فشمل القليل والكثير واطلق في مضي الوقت فشمل ما اذا كان قادرا
على الادا اولا لضعف بدنه لا لزوال عقله وقيده في التبيين بان يقدر على ادايها
حتى يجب القضا بتركها وردده في فتح القدير بقوله الله اعلم بصحته وفيه افادة انه
اذا لم يقدر على الادا لا يجب القضا فان اراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل
فكونه يسقط به القضا قول طايفة والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض
انه لا يسقط وان اراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة
حتى يسقط القضا مطلقا لعدم قدرة الادا من الجريح انتهى وقد يقال ان مراده الاول
وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضا على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا
مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة عليها بالايما وقيد بقوله وهو يعقل لانه لو مضى
الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليلة او نقل من المعركة لعدم الانتفاع
بحياته فلو اخر وهو يعقل وجعله قيدا في الكل لكان اولى كما انه لا بد من استثنا ما اذا
نقل من المعركة خوفا من ان تطاه الخيل فانه لا يغسل لانه ما نال شيا من الراحة كما في
الهداية وتعقبه في غاية البيان بانا لا نسلم ان الحمل من المصرع ليس بنيل راحة انتهى
وصحح في البدايع بان النقل من المعركة يزيده ضعفا ويوجب حدوث الالم لم يحدث لولا
النقل والموت يحصل عقب ترادف الالام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت فلم
يمت بسبب الجراحة يقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك انتهى فالارتثاث فيه ليس للراحة بل
لما ذكرناه واطلق في النقل فشمل ما اذا وصل الى بيته حيا او مات على الايدي كما في البدايع
واشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان اخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدايع والى
انه لو باع او ابتاع فهو مرتث واطلق في الوصية فشملت ما كان بامور الدنيا وبامور الاخرة

وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف فجواب ابى يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا
كان بامور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الاخرة لان الوصية بامور الدنيا
من امور الاحيا فقد ارتفق به مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الاخرة
من امور الموتى وصنيع من ايس من نفسه فيوصى بما يكفن به ويخلص رقبته ويبرد جلدته
من النار ويدخر لنفسه وحقوق الاخرة كما فى وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الان طابت نفسى للموت اقرا رسول
الله صلى الله عليه وسلم منى السلام واقرا الانصار منى السلام وقل لهم لا عذر
لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا فى المحيط وشمل الوصية بكلام قليل او
كثير كما فى غاية البيان واستثنى فى الخانية الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا
كان مرتثا والا فلا ويمكن حمله على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر ابو بكر الرازى
انه لو اكثر من كلامه فى الوصية فطال عسل لان الوصية بنى من امر الميت فاذا طالت اشبهت
امور الدنيا كذا فى غاية البيان ومن الارتثاث ما اذا اواه فسطاط او خيمة كذا فى الهداية
يعنى وهو فى مكانه والا فهى مسئلة النقل من المعركة وفى التبيين وهذا كله اذا وجد بعد
انقضاء الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا قوله رحمه الله او قتل فى
المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما اى مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية تخفف اثر
الظلم قيد بالمصر لانه لو وجد فى مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل
لو وجد به اثر القتل كذا فى معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقرب به مصرا كان او
قرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم بذلك بان وجد مذبوحا فان علم
قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلما داخل تحت
النفى يعنى لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيئان احدهما عدم العلم بكونه قتل
بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه
مظلوما واما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلم يكن اصلاح المصنف مخالفا لما قد يتوهم
وحاصل المسئلة ان من قتل بغير المحدد وعلم قاتله اولا فانه ليس بشهيد عند ابى حنيفة
اصلا سواء كان بالمثقل او بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس
بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية فى التعليل اولى مما قدمناه من ضم
القسامة كما فى الهداية لانه يرد عليه المقتول فى الجامع او الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد
حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تجب الدية فى بيت المال فقط فلو قيل او قتل فى
العمران بغير المحدد مطلقا او بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل
بغير المحدد مطلقا اول الباب وفى البدائع لو قتل فى المصر بغير المحدد لا يكون شهيدا
وان كان فى المفازة كان شهيدا لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه
اللصوص ليلا فى المصر فقتل بسلاح او غيره او قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح

بسلاح او غيره فهو شهيد لان القتيل لم يخلف فى هذه المواضع بدلا هو مال انتهى وبهذا يعلم
ان من قتله اللصوص فى بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة
ولا دية على احد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان
لم يثبت عليهم لفرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون قوله او قتل بحد او قود
اى يغسل لانه صح انه عليه السلام غسل ماعزا ولانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن
فى معنى شهداء احد قوله لا لبغى وقطع طريق اى لا يغسل من قتل للبغى او قطع الطريق
واذا لم يغسلا لم يصل عليهما لان عليا رضى الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان
اجماعا وقطاع الطريق بمنزلتهم اطلقه فشمل ما اذا قتلوا فى حال الحرب او اخذوا وقتلوا
بعده كذا روى عن محمد وفرق الصدر الشهيد بينهما فوافق بالاول وقال بالصلاة الثانى
قال فى التبيين حدا وقصاصا فى قاطع الطريق وفى البغاة للكسر شوكتهم فنزل منزلة العود
منفعته الى العامة وهذا التفصيل مما يشير اليه قوله لبغى فان من قتل بعد الحرب لم يقتل
لبغى وانما قتل قصاصا والحق بقاطع الطريق المكابرون فى المصر بالسلاح ليلا كذا فى غاية
البيان والخناق لذى خنق غير مرة كذا فى الاسبيجابى وحكم اهل العصبية كحكم البغاة
ومن قتل احد ابويه لا يصلى عليه اهانة له كذا فى التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل
نفسه عمدا للاختلاف فعندهما يصلى عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع فى الارض
بالفساد كذا فى النهاية وقال ابو يوسف لا يصلى عليه وهو الاصح لانه باغ على نفسه كذا
فى غاية البيان معزيا الى القاضى على السعدى فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تايد قول
ابى يوسف بما فى صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال اتى النبى صلى الله عليه وسلم برجل قتل
نفسه بمشاقص فلم يصل عليه انتهى وفى فتاوى قاضى خان قريبا من كتاب الوقف رجلان
احدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه اعظم وزرا واثما انتهى وقيدنا بكونه
قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطا فانه يغسل ويصلى عليه اتفاقا والله اعلم بالصواب

باب الصلوة فى الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا واولاه للشهيد لانه معدود به عن ساير الصلوات لجواز جعل الظهر
الى ظهر الامام قوله صح فرضها ونفلها فيها وفوقها لانه صلى الله عليه وسلم صلى
فى جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرايطها استقبال القبلة لان استيعابها ليس
بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هى العرصة والهوى الى عنان السماء عندنا دون البناء
لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على ابى قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من
ترك التعظيم وقد ورد النهى عنه وفى الغاية الكعبة هى العرصة والصواب القبلة هى
العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى وفى المجتبى وقد رفع البناء فى عهد ابن الزبير
ليبنى على قواعد الخليل وفى عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون
والاحرار والعبيد والرجال والنساء فى ذلك سواء قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام

فيها صح لانه متوجه الى القبلة ولا يتقدم امامه على الخطا بخلاف مسئلة التحرى قوله والى
وجهه لا اى لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عن ما اذا جعل
وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصور
وعن ما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهى اربعة تصح بلا كراهة
فى صورتين ومعها فى صورة ولا تصح فى اخرى قوله وان تحلقوا حولها صح لمن هو
اقرب اليها ان لم يكن فى جانبه لانه متاخر حكما لان التقدم والتاخر لا يظهر الا عند اتحاد
الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التى توجه اليها الامام وهو عن يمينه او يساره وتقدم عليه
بان كان اقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو فى معنى من جعل ظهره
الى وجه الامام ولو قام الامام فى الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا
لانه كقيامه فى المحراب فى غيرها من المساجد والله اعلم كتاب الزكوة
ذكر الزكاة بعد الصلاة لانهما مقترنان فى كتاب الله تعالى فى اثنين وثمانين اية وهذا
يدل على ان التقارب بينهما فى غاية الوكادة والنهاية كذا فى المناقب البزازية وهى لغة
الطهارة قال فى ضياء الحلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تزكى المال اى تطهره قال تعالى خيرا
منه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها اى ينمى ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال
زيادته ونماؤه وزكا ايضا اذا طهر ثم ذكر فى باب التفعيل زكى المال ادى زكاته وزكاه اخذ
زكاته انتهى وفى الغاية انها فى اللغة بمعنى النما وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت
البقعة اى بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثنا الجميل يقال زكى الشاهد
وفى اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف قوله هى تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمى
ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى لقوله تعالى واتوا الزكاة والايتاء
هو التمليك ومراده تمليك جزء من ماله وهو ربع العشر او ما يقوم مقامه وانما كانت اسما عند
المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد
من ايتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما فى قوله اقيموا الصلاة كذا فى المعراج
ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعل المكلف وفى الشرع هى المال المؤدى لانه قال
تعالى واتوا الزكاة ولا يصح الايتاء الا فى العين كذا فى العناية واورد الشارح على هذا
الحد الكفارة اذا ملكت لان التمليك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تمليك المال
على وجه لا بدل له منه لا تنفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تمليك المال انتهى وجوابه ان قوله
من فقير مسلم خرج مخرج الشرط والاسلام ليس بشرط فى اخذ الكفارة كما سيأتى وايضا
ليس الجواز فى الكفارة باعتبار التمليك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكين الشامل للتمليك
والاباحة والمال كما صرح به اهل الاصول ما يتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان
فخرج تمليك المنافع فاد فى الكشف الكبير فى بحث القدرة الميسرة الزكاة لا تتادى الا بتمليك
عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين

ادى المفهوم من الغاية ان الزكوة مستعملة فى المعانى الخمسة
والمفهوم مما ذكره غيره انه مستعملة فى المعنيين والمفهوم
من نقل الفاضل ابن النجيم على هذا المنوال وسكوته عن تحقيقه
يشعر ان معنى البركة والمدح والثناء الجميل معان مغايرة
للمعنيين المذكورين هما النماء والطهارة وليس كذلك لان
معنى البركة راجع الى النماء بمعنى الزيادة والمدح والثناء
راجعان الى التزكية بمعنى التطهير فتامل لحل العقد

بعين متقومة انتهى وهذا على احدى الطريقتين واما على الاخرى من ان المنفعة مال
فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتمليك احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجى
وغيره انه لو عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجزئ لوجود ركنه
وهو التمليك واما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز ايضا لهذه العلة وان كان لم
يدفع اليه وياكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التمليك ولم يشترط قبض الفقير لان التمليك
فى التبرعات لا يحصل الا به واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغنى والكافر والهاشمى
ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتى فى المصرف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهما ليسا
بشرط لان تمليك الصبى صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عنه وصيه او ابوه او من
يعوله قريبا او اجنبيا او الملتقط كما فى الولوالجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه
بنفسه والمراد ان يعقل القبض بان لا يرمى به ولا يخدع عنه والدفع الى المعتوه مجزئ كذا فى
فتح القدير وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبى الذى لا يعقل ولم يشترط الحرية
لان الدفع الى غير الحر جائز كما سياتى فى بيان المصرف وافاد بقوله بشرط ان الدفع الى
اصوله وان علوا والى فروعه وان سفلوا والى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما
سياتى مبينا واشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما فى
الولوالجية رجل يعول اخته او اخاه او عمه فاراد ان يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضى
عليه النفقة جاز لان التمليك بصفة القربة يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة
لزمانته ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن
واجب اخر انتهى وقوله لله تعالى بيان لشرط اخر وهو النية وهى شرط بالاجماع فى العبادات
كلها المقاصد شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية اى شرط افتراضها لانها فريضة
محكمة قطعية اجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القران وما فى البدائع من انه الكتاب
والسنة والاجماع والمعقول رده فى الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا ان تكون متواترة
او مشهورة والسنة الواردة اخبار احاد صحاح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل
لا يثبت به شىء من الاحكام الشرعية وان اراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة
فلا يثبت بها الفرضية انتهى وجوابه انهم فى مثله يجعلونه مؤكدا للقران القطعى لا مثبتا
وهو كثير فى كلامهم واطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز فى العرف بعلاقة الاشتراك
من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها
وكيفياتها تثبت باخبار الاحاد او حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعى
وظنى فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما اعم له هو حقيقة فى كل نوع
وقد اسلفنا شيئا منه فى اول الطهارة وخرج المجنون والصبى فلا زكاة فى مالهما كما لا
صلاة عليهما للحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث واما ايجاب النفقات والغرامات فى
مالهما فلانها من حقوق العباد لعدم التوقف على النية واما ايجاب العشر والخراج وصدقة

الفطر فلانها ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء حكم المتقي
في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان اصليا او مرتدا
فلو اسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات ايام ردته ثم كما هو شرط الوجوب شرط لبقاء
الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحر
احترازا عن العبد والمدبر وام الولد والمكاتب والمستسعى عند ابي حنيفة لعدم الملك اصلا
فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذ العبد
لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبة ويدا ليخرج المكاتب والمشتري
قبل القبض كما سياتي لكان اوجز واتم وعندهما المستسعى حر مديون فان ملك بعد قضاء
سعايته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والجنون نوعان اصلي وعارض
اما الاصلي وهو ان يبلغ مجنونا فلا خلاف بين اصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب
حتى لا تجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت
الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ واما الطارئ فان دام سنة كاملة
فهو في حكم الاصلي وان كان في بعض السنة ثم افاق فعن محمد وجوبها وان افاق ساعة وعنه
ان افاق اكثر السنة وجبت والا فلا انتهى وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها
والمغمى عليه كالصحيح كذا في المجتبى قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوائجه
الاصلية نام ولو تقديرا لانه عليه السلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب
مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط
وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التاثير
بخروج العلة ويتميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه ايضا دون الشرط كما عرف في
الاصول واطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبة ويدا فلا تجب على المشتري
فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا ابق لعدم اليد ولا
المغصوب ولا المجحود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل
لان يد نائبه كيده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن
لعدم ملك اليد بخلاف المشترى تجب فيه كذا في العناية واذا كسب العبد الماذون فان
كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على احد بالاتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته
اذا تم الحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم الحول
وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويزكي المولى متى
اخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي ان يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال
مملوك للمولى كالوديعة والاصح انه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى
لان يد العبد يد اصالة عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل انه يملك التصرف فيه اثباتا
وان اليه فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالديون
كالديون ولا كذلك الوديعة انتهى وفي المحيط معزيا الى الجامع رجل له الف درهم
لا مال له غيرها استاجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة فدفع الالف ولم يسكنها حتى
مضت السنون والدار في يد الاجر زكى الاجر في السنة الاولى عن تسع مائة وفي الثانية
عن ثمان مائة الا زكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة اخرى وما وجب عليه
بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتعجيل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انتقضت الاجارة
في العشر لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصروفا الى الدين
وكذلك في كل حول تنتقض مائة وتصير مائة دينا عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند ابي
حنيفة يزكي الثانية سبع مائة وستين وعندهما سبع مائة وسبع وسبعين ونصف لانه لا زكاة في
الكسور عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستاجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابها
في الاولى ولعدم تمام الحول في الثانية ويزكي في الثالثة ثلاثمائة لانه استفاد مائة اخرى
ثم يزكي لكل سنة مائة اخرى وما استفاد قبلها الا انه يرفع عنه زكاة السنين الماضية انتهى
والمراد بكونه حوليا ان يتم الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول
عليه الحول قال في العناية سمي حولا لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للحول
القمري وفي الخانية رجل تزوج امراة على الف ودفع اليها ولم يعلم انها امة فحال الحول عندها
ثم علم انها كانت امة زوجت نفسها بغير اذن المولى ورد الالف على الزوج روي عن ابي
يوسف انه لا زكاة على واحد منهما وكذلك الرجل اذا حلق لحيته انسان فقضي عليه بالدية
ودفع الدية اليه وحال الحول ثم نبتت لحيته فردت الدية لا زكاة على واحد منهما وكذلك
رجل وهب لرجل الفا ودفع الالف عليه ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء او بغير قضاء
واسترد الالف لا زكاة على واحد منهما انتهى وظاهره عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو
مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه فالظاهر ان هذا بمنزلة هلاك المال
بعد الوجوب وهو مسقط كما في الواجبة ولا يحتاج المتون الى اصلاح كما لا يخفى وفي الخانية
ايضا رجل اشترى عبدا للتجارة يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض العبد حتى
حال الحول فمات العبد عند البايع كان على البايع زكاة المائتين وكذلك على المشتري اما
على البايع فلانه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده واما على المشتري فلان العبد كان
للتجارة وبموته عند البايع انفسخ البيع والمشتري اخذ عوض العبد مائتي درهم فان كان العبد
مائة كان على البايع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع
لحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال
عن ملكه الى البايع فلم يملك المائتين حولا كاملا وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا
تجب عليه الزكاة انتهى وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش ولان الزكاة تحل له مع ثبوت دين على ماله فلم تجب عليه
الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب نقصان الملك ولذا ياخذه الغريم اذا كان من جنس

دينه من غير قضا ولا رضا اطلقه فشمل الحال والموجل ولو صداق زوجته الموجل الى
الطلاق او الموت وقيل المهر الموجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل وقيل
ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد دينا كذا في غاية البيان ونفقة المراة
اذا صارت دينا على الزوج اما بالصلح او بالقضا ونفقة الاقارب اذا صارت دينا عليه
اما بالصلح او بالقضا عليه تمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الاقارب في البدايع بقيد
اخر وهو تقليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير دينا وشمل كلامه
كل دين وفي الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة
ودين الزكاة مانع حال بقا النصاب لانه ينتقص النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر
فيهما ولابي يوسف في الثاني لانه له مطالبا وهو الامام في السوايم ونايبه في اموال التجارة
كان الملاك نوابه انتهى وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية
وفي معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بيانه له
مايتا درهم نذر ان يتصدق بماية منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف
ويتصدق للنذر بسبع وتسعين ونصف ولو تصدق بماية منها للنذر يقع درهمان ونصف
عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بماية مطلقة
لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بماية منها للنذر يقع درهمان ونصف الزكاة
ويتصدق بمثلها عن النذر انتهى فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة
عليه في الحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه في
الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه الحول فلم
يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال
خمسه منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد
لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه
ما اذا باع نصاب السايمة قبل الحول بيوم بسايمة مثلها او من جنس اخر او بدراهم يريد به الفرار
من الصدقة او لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه
اليه في صورة الدراهم وهذا بنا على ان استبدال السايمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف
غير السايمة كذا في فتح القدير وفي البدايع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه
يطالب به وكذا اذا صار العشر دينا في الذمة بان اتلف الطعام العشري صاحبه فاما
وجوب العشر فلا يمنع لانه يتعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره
ان كان للمديون نصب يصرف الدين الى الايسر قضا فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم
الى عروض التجارة ثم الى السوايم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له
اربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الغنم او الى الابل دون
البقر لان التبيع فوق الشاة فان استويا خير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف

يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا اطلقوا وقيده في المبسوط
بان يحضر المصدق اي الساعي فان لم يحضر فالخيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين
الى السايمة وادى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وادى الزكاة من
السايمة لان في حق صاحب المال هما سوا انتهى وفي المحيط واما الدين المعترض في خلال
الحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند ابي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه
انتهى وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه كما لا يخفى وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا ابراه فعند
محمد يستانف حولا جديدا الا عند ابي يوسف كما في المحيط ايضا واما الحادث بعد الحول فلا
يسقط الزكاة اتفاقا كذا في الخانية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركا في بيع فاستحق المبيع
بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا في غاية البيان
وشمل كلامه الدين بطريق الاصالة وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط لو استقرض الفا
فكفل عنه عشرة ولكل الف في بيته وحال الحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة
لان له ان ياخذ من ايهم شا بخلاف ما اذا كان الف وغصب الفا وغصبها منه اخر له الف وحال
الحول على مال الغاصبين ثم ابراهما فانه يزكي الغاصب الاول الفه والغاصب الثاني لا لان
الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان
عليه فصار الدين عليه مانعا انتهى وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح
القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث وكذا قالوا لو ان
سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول
ابي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك واما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت
الملك لان فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك فانما يورث حصة الميت منه وفي الولوالجية
وقوله ارفق بالناس اذ قل ما يخلوا مال عن غصب انتهى هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان
ملكه عند ابي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي ان لا تجب الزكاة
فيه على قوله ايضا وكذا اشترط في المبتغى بالمعجمة ان يبريه اصحاب الاموال لانه قبل الابرا
مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع وجوب
العشر والخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الخانية واما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه
على الاصح كذا في الغاية الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولوالجية رجل التقط
الف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله الف درهم ثم تم الحول على الفه زكاها استحسانا
لان الالف المتصدق لم تصر عليه دينا في الحال لجواز ان يجيز صاحبها التصدق انتهى
وشرط فراغه عن الحاجة الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح المجمع
لابن الملك بما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا او تقديرا فالثاني كالدين والاول كالنفقة
ودور السكنى والات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر او البرد وكالات الحرفة واثاث
المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحق بصرفها الى تلك

مطلب مهم

للحوائج صارت كالمعدوم كما ان الماء المستحق بصرفه الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده
التيمم انتهى فقد صرح بان من معه دراهم وامسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية
لا تجب الزكاة اذا حال الحول وهي عنده ويخالفه في معراج الدراية في فصل زكاة العروض
ان الزكاة تجب في النقد كيف ما امسكه للنماء او للنفقة انتهى وكذا في البدائع في بحث النماء
التقديري ومن آلات الحرفة الصابون والحرض للغسال لا للبقال بخلاف العصفر والزعفران
للصباغ والدهن والعفص للدباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة العين وقوارير
العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراه للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض
المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا كذا في فتح القدير وما في النهاية من ان التقييد
بالاهل في الكتب ليس بمفيد لما انه ان لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها
الزكاة وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت
له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه
واما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه انتهى
فغير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست
منها فهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط ان يكون النصاب ناميا والنماء في اللغة بالمد الزيادة
والقصر بالهمز خطأ يقال نما المال ينمي نماء وينمو نموا وانماه الله كذا في المغرب وفي الشرع
هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات والتقديري
تمكنه من الزيادة بكون المال في يده او يد نائبه فلا زكاة على من لم يتمكن منها في ماله كمال
الضمار وهو في اللغة الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار واصل الاضمار وهو التغييب
والاخفاء ومنه اضمر في قلبه شيئا وفي الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام اصل
الملك كذا في فتح القدير كذا في البدائع فما في فتح القدير من ان مهر المرأة التي تبين
انها امة ودية اللحية التي نبتت بعد حلقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي
رجع فيها بعد الحول من جملة مال الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال
في الحول كان متمكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمارا في حقه وكذا من لم يكن في يده اذا كان ملكه
له ظاهرا في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة الهالك بعد
الوجوب ومال الضمار هو الدين المجحود والمغصوب اذا لم يكن عليهما بينة فان كان عليهما
بينة وجبت الزكاة الا في غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا
كذا في الخانية وفيها ايضا من باب المصرف الدين المجحود انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضي
وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه اربعين درهما يلزمه اداء الزكاة انتهى
وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد
لا يظفر بالخصومة بين يديه لمانع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية
البيان وصححه في الخانية ايضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود والآبق والمأخوذ

والمأخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في
يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو واما المدفون في حرز ولو
دار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلف المشايخ في المدفون في ارض مملوكة
او كرم فقيل بالوجوب لامكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز واما اذا اودعه ونسي
المودع قالوا ان كان المودع من الاجانب فهو ضمار وان كان من معارفه وجبت الزكاة
لتفريطه بالنسيان في غير محله وقيدنا الدين بالمجحود لانه لو كان على مقر ملي او معسر
تجب الزكاة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطة التحصيل ولو كان على مقر مفلس
فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق الا
فلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكاة
رعاية لجانب الفقراء كذا في الهداية فافاد انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى قال في فتح
القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض انواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم
ابو حنيفة الدين على ثلاثة اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو
بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس
بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي
القوي تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخى القضاء الى ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم
وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول
في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه
وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط وروي انه
كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا زكاه قل
او كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية اخرجا الدية ايضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها
ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الاصل ان المسببات تختلف بحسب
الاسباب الاختلاف ولو آجر عبده او داره بنصاب ان لم يكن للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد
القبض في قوله وان كان حكمه للتجارة كان حكمه كالقوي لان اجرة مال التجارة كثمن مال
التجارة في صحيح الرواية انتهى وفي الولوالجية واما اذا اعتق احد الشريكين عبدا مشتركا
واختار المولى تضمين المعتق ان كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط هو الصحيح
وان كان العبد للخدمة فكذلك ايضا وان اختار استسعاء العبد فحكمه حكم الدين القوي
وقد صح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل
ان المولى مخير ثم قال الولوالجي وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة فاما اذا كان عنده
مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فتجب فيها الزكاة
وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه لو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال
الحول مائتا درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين

لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه
شيا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده
لانه جعل مضموما الى الدين تبعا له سقط بسقوطه وعندهما تجب لانه بالضم صار
كالموجود فى ابتدا الحول فعليه زكاة العين دون الدين انتهى وقدمنا ان المبيع قبل
القبض لا تجب زكاته على المشترى وذكر فى المحيط فى بيان اقسام الدين ان المبيع قبل
القبض قيل لا يكون نصابا لان الملك فيه ناقص لانتفاء اليد والصحيح انه يكون نصابا
لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد امكنه احتوا اليد على العوض فتعتبر
يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعا انتهى فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة
معناه قبل قبضه وما بعد قبضه فتجب زكاته فيما مضى كالدين القوى وفى المحيط
رجل وهب دينا له على رجل ووكل بقبضه فلم يقبضه حتى وجبت الزكاة فيه فالزكاة
على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال انتهى ثم اعلم ان هذا الكلام فيما اذا
لم يبرا صاحب الدين منه اما اذا ابرا المديون منه بعد الحول فانه لا زكاة عليه فيه
سوا كان ثمن مبيع او قرضا او غير ذلك صرح به قاضى خان فى فتاواه لكن قيده فى المحيط
بكون المديون معسرا اما لو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر
فى القنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للنما التقديرى
من الاموال وحاصله انها قسمان خلقى وفعلى فالخلقى الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع
باعيانها فى دفع الحوايج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية
للتعيين وهى متعينة للتجارة باصل الخلقة فتجب الزكاة فيهما نوى للتجارة او لم ينو اصلا
او نوى النفقة والفعلى ما سواهما فانما تكون الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا
وكذا فى المواشى لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب
ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد
تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح ان ينوى عند عقد التجارة ان يكون المملوك
به للتجارة سوا كان ذلك العقد شرا او اجارة وسوا كان ذلك الثمن من النقود او العروض
فلو نوى ان يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ما ملكه بغير عقد
كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ
تجب الزكاة كذا فى شرح المجمع للمصنف وفى الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا
حال الحول نوى او لم ينو وخرج ايضا ما اذا دخل من ارضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب
ونوى ان يمسكها ويبيعها فامسكها حولا لا تجب فيها الزكاة كما فى الميراث وكذا لو اشترى
بذرا للتجارة وزرعها فى ارض عشر استاجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى
ارض خراج او عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما عليه حق الارض من العشر
او الخراج وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة اصلا كالهبة والوصية والصدقة او ملكه

بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل
العتق فانه لا تصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول
هنا اكتساب المال بغير بدل اصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة
كذا صححه فى البدايع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتل عبدا
خطا ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا فى الخانية ولو استقرض عروضا ونوى ان
تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها تكون للتجارة واليه اشار فى الجامع كما فى البدايع
ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة
ما لم يبعها فيكون بدلها للتجارة لان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة
فنوى ان يكون للبذلة لخرج عن التجارة بالنية وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتتم بها قال الشارح
الزيلعى ونظيره المقيم والصايم والكافر والعلوفة والسايمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا
ولا مسلما ولا سايمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون مقيما وصايما وكافرا بالنية انتهى فغير سوى
بين العلوفة والسايمة والمنقول فى النهاية وفتح القدير ان العلوفة لا تصير سايمة بمجرد النية
والسايمة لا تصير علوفة بمجردها وقد ظهر لى التوفيق بينهما ان كلام الشارح محمول على ما
اذا نوى ان تكون السايمة علوفة وهى فى المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه النية لا تكون
علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام غيره محمول
على ما اذا نوى ان تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما فى
النهاية فى تعريف السايمة فليراجع واما الدلالة فهى ان يشترى عينا من الاعيان بعرض
التجارة او يواجر داره التى للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة
صريحا لكن ذكر فى البدايع الاختلاف فى بدل منافع عين معدة للتجارة ففى كتاب
الزكاة من الاصل انه للتجارة بلا نية وفى الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان فى
المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة
لكن قد يقصد ببدل منافعها المنفعة فيواجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا تصير
للتجارة مع التردد الا بالنية انتهى ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة للوجوب ما
يشتريه المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها او نوى الشرا للنفقة حتى لو اشترى عبيدا
بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة لان الكل للتجارة وتجب الزكاة فى الكل
لانه يملك الشرا للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا للتجارة
ثم اشترى لهم ثيابا او طعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشرا لغير التجارة
كذا فى البدايع ويدخل فى نية التجارة ما يشتريه الصباغ بنية ان يصبغ به للناس بالاجر
فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه ان ما يبقى اثره فى العين فهو مال التجارة وما لا
يبقى اثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه ولم يذكر المصنف من شرايط الوجوب
العلم به حقيقة او حكما بالكون فى دار الاسلام كما فى البدايع لانه شرط لكل عبادة وقد

يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالاسلام والتكليف فينبغي ذكرها ايضا قوله وشرط
ادائها نية مقارنة للاداء او لعزل ما وجب او تصدق بكله بيان لشرط الصحة فان شرائطها
ثلاثة انواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا الحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل
جواز التعجيل قبله بعد وجود السبب واما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه
وقد علمت من قوله اولا لله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها
بالاداء كسائر العبادات الا ان الدفع يتفرق فيحرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفى
بوجودها حالة العزل دفعا للحرج وانما سقطت عنه بلا نية فيما اذا تصدق بجميع
النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى مستحقه وانما يشترط النية لدفع المزاحم
فلما ادى الكل زالت المزاحمة اطلق المقارنة فشمل المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمية
كما اذا دفع بلا نية ثم حضرت النية والمال قائم في يد الفقير فانه يجزيه بخلاف ما اذا
نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل
فدفع بلا نية فانه يجزيه لان المعتبر نية الامر لانه المؤدي حقيقة ولو دفعها الى ذمي
ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الامر ولو ادى زكاة غيره بغير امره فبلغه فاجاز
لم تجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصر نائبا عن غيره فنفذت عليه
ولو تصدق عنه بامره جاز ويرجع بما دفع عند ابي يوسف وان لم يشترط الرجوع
كالامر بقضاء الدين وعند محمد لا رجوع له الا بالشرط وتمامه في الخانية ولو اعطاه
دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى نوى الامر ان تكون زكاة ثم تصدق
بها اجزاه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن زكاة ماله وفي الفتاوى
رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط مالهما ثم تصدق
ضمن الوكيل وكذلك لو كان في يد رجل اوقاف مختلفة فخلط انزال الاوقاف وكذا
البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان ماذونا بالخلط عرفا انتهى وبه
يعلم حكم من يجمع للفقراء ومحله ما اذا لم يوكلوه فان كان وكيلا من جانب الفقراء ايضا فلا
ضمان عليه واذا ضمن في صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن اربابها واذا ادى صار
مؤديا مال نفسه كذا في المجتبى التجنيس ولو لم يخلط الجابي فانه يجوز دفع من اعطى
قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن اعطى بعد ما بلغت نصابا الا ان كان الفقير
وكل الجابي وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الجابي وكيل الفقير جاز مطلقا وان
لم يعلم المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول ابي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية وللوكيل
بدفع الزكاة ان يدفعها الى ولد نفسه كبيرا كان او صغيرا والى امراته اذا كانوا محاويج
ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيئا انتهى الا اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه
كذا في الولوالجية واشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل ما وجب عن العهدة بل لا بد من
الاداء الى الفقير لما في الخانية لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت لا تسقط عنه الزكاة

الزكاة ولو مات بعد افرازها كانت الخمسة ميراثا عنه انتهى بخلاف ما اذا ضاعت في يد
الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه
في ناحية من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من
هذا الكتاب انه يقطع السارق غنيا كان او فقيرا انتهى بلفظه والى انه لو احتاج الى الزكاة
ليس للفقير ان يطالبه ولا ان ياخذ ماله بغير علمه وان اخذ كان لصاحب المال ان يسترده
ان كان قائما ويضمنه ان كان هالكا فان لم يكن في قرابته من عليه الزكاة او في قبيلته
احوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان ياخذ ماله وان اخذ كان ضامنا في الحكم
اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخانية ايضا والى انه لو
مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا اوصى بها
فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى انه لو امتنع عن ادائها فالساعي لا ياخذ منه كرها
ولو اخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤدي بنفسه لان الاكراه
لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي
ومن امتنع عن اداء زكاة ماله فاخذها الامام كرها منه فوضعها في اهلها اجزاه لان للامام
ولاية اخذ الصدقات فقام اخذه مقام دفع المالك انتهى وفي القنية فيه اشكال لان
النية فيها شرط ولم توجد منه انتهى وفي المجتبى ولا ياخذها من سائمة امتنع ربها من ادائها
بغير رضاه بل يامره ليؤديها اختيارا انتهى والمفتى به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة
فانه يسقط الفرض عن اربابها باخذ السلطان او نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك
ان لم يضعها السلطان موضعها لا يبطل اخذه عنه وان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط
الفرض لانه ليس للسلطان ولاية اخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح اخذه كذا في التجنيس
والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب بلا نية
اتفقوا انه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه
وقال ابو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائة وستة وتسعين فحينئذ
تسقط كذا في المبتغى بالمعجمة واطلق في التصدق بالكل فشمل العين والدين فلو كان له على
فقير دين فابراه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة او لم ينو لما قدمناه ولو ابراه عن
البعض سقط زكاة ذلك البعض ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن
الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير مؤديا الدين عن العين والاصل فيه ان اداء
العين عن العين وعن الدين يجوز واداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا
يجوز واداء الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان
يعطي مديونه الفقير خمسة زكاة ثم ياخذها منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو امر
فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير يقبض عينا فكان
عينا عن عين كذا في الولوالجية وقيدنا بكون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا

وهبه بعد الحول ففيه روايتان اصحهما الضمان كما في المحيط وقدمناه وشمل ايضا ما اذا
لم ينو شيئا اصلا او نوى غير الزكاة وهو صحيح فيما اذا نوى التطوع اما اذا تصدق
بكله ناويا النذر او واجبا اخر فانه يقع عما نوى ويضمن قدر الواجب كذا في التبيين
وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة في مائتي درهم فادى خمسة ونوى ذلك تطوعا
سقطت عنه زكاة الخمسة وهي ثمن درهم ولا تسقط عنه زكاة الباقي انتهى وينبغي ان
يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط المصنف رحمه الله اعلام الآخذ بما ياخذ انه
زكاة للاشارة الى انه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبتغى والقنية ان من اعطى
مسكينا دراهم وسماها هبة او قرضا ونوى الزكاة فانها تجزيه ولم يشترط ايضا الدفع
من عين مال الزكاة لما قدمناه من انه لو امر انسانا بالدفع عنه اجزاه لكن اختلف فيما
اذا دفع من مال اخر خبيث وظاهر القنية ترجيح الاجزاء استدلالا بقوله مسلم له خمر
توكل ذميا فباعها من ذمي فللمسلم ان يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله انتهى وفي
الخانية اذا هلكت الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة
يريد به الزكاة لا تجزيه انتهى وفي القنية عليه زكاة ودين ايضا وماله يفي باحدهما يقضي
دين الغريم ثم يؤدي حق الكريم انتهى وفي الظهيرية له خمس من الابل واربعون شاة فادى
شاة لا ينوي عن احدهما صرفها الى ايهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين بتحرير رقبة كان
له ان يجعل عن ايتهما شاء انتهى وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة
التطوع وفي الولوالجية اذا ادى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة
عند ابي يوسف وعند محمد عن النفل لان نية النفل عارض نية الفرض فبقي مطلق النية
ولابي يوسف ان نية الفرض اقوى فلا يعارضها نية النفل انتهى واطلق في عزل ما وجب
فشمل ما اذا عزل كل ما وجب او بعضه وفي الخانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان
يوكل بلا اذن ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة باداء الزكاة لو امره ان يتصدق
بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير اخر لا يضمن ثم رقم برقم اخر انه في الزكاة يضمن
وله التعيين انتهى والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال لله علي ان اتصدق بهذا
الدينار على فلان فله ان يتصدق على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة
فلم يدر ازكى ام لا فانه يعيد فرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب
الوقت اصلاها ام لا والفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة فصار بهذه المنزلة شك وقع
في اداء الصلاة انه ادى ام لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد انتهى ووقعت حادثة
هي ان من شك هل ادى جميع ما عليه من الزكاة ام لا بان كان يؤدي متفرقا ولا يضبط
هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر
معين لانه ثابت في ذمته بيقين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه اعلم بالصواب

باب صدقة السوائم

اي زكاتها قالوا حيث اطلق الصدقة في

الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدأ اكثرهم ببيان السوائم اقتداء بكتب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتتحة بها ولكونها اعز اموال العرب والسوائم
جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفقهي قال في المغرب سامت الماشية رعت سوما واسامها
صاحبها اسامة والسائمة عن الاصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا تعلف في الاهل انتهى وفي
ضياء الحلوم السائمة المال الراعي قوله هي التي تكتفي بالرعي في اكثر السنة بيان للسائمة
بالمعنى الفقهي لان اسم السائمة لا يزول بالعلف اليسير ولانه لا يمكن الاحتراز عنه
فقيد بالاكثر لافادة انه لو علفها نصف الحول فانه لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع
الشك في السبب لان المال انما صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك اعترض
في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهي تعريف بالاعم اذ بقي قيد
كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس
فيها زكاة واقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بانهم انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد
ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا ايضا بان العروض اذا كانت
للتجارة تجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف النقد فيدخل فيه الحيوانات وحاصله
انه ان اسامها للحمل او للركوب فلا زكاة اصلا او للتجارة ففيها زكاة التجارة او للدر والنسل
ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب وفي المحيط ولو اشتراها للتجارة ثم جعلها سائمة
يعتبر الحول من وقت الجعل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها للسوائم لان زكاة السوائم
وزكاة التجارة مختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول احدهما على الآخر انتهى فان قلت
قد اقتصر الزيلعي وغيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل فيفيد انها لو كانت كلها
ذكورا لا تجب الزكاة فيها والمصرح به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها اناثا
او كونها كلها ذكورا او بعضها ذكورا وبعضها اناثا قلت المقصود من هذا الشرط نفي كون
الاسامة للحمل والركوب او للتجارة لا اشتراط ان تكون للدر والنسل ولذا زاد في المحيط
ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكور فقط تسام للزيادة والسمن لكن
في البدائع لو اسامها للحم لا زكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له ابل عوامل يعمل بها في السنة
اربعة اشهر ويسيمها في الباقي ينبغي ان لا تجب فيها الزكاة انتهى والرعي مصدر رعت
الماشية الكلأ والرعي بكسر الراء الكلأ نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا ضبطه بالفتح لان
السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلف في الاهل لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير
فلو حمل الكلأ اليها في البيت لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر لكانت سائمة
ولا بد ان يكون الكلأ الذي ترعاه مباحا كما قيده الشمني به لان الكلأ في اللغة كل ما رعته
الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح قوله ويجب في خمس وعشرين
ابل بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست
واربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى

وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول
الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح
الباء كقولهم في النسبة الى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع اليا والمخاض النوق
الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي حملت امه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك
بنت المخاض ايضا وجع الولادة قال الله تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة وبنت
لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل
ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والجذع من
البهايم قبل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة
وفي الشريعة المراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت لبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم
لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها اربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد
كونها بنت مخاض او بنت لبون خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط فالمراد السن لا ان تكون
امها مخاضا او لبونا انتهى واقتصر الفقها على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها لا مدخل
لها في الزكاة كالثني والسديس والبازل تيسيرا على ارباب الاموال بخلاف الاضحية
فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا تجوز فيها الا الثني ولا تجوز الجذعة الا من الضان وقيل
هذه الاسنان الاربعة نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع
كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط من ما يفيد انه معقول
المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المامور به ربع العشر بقوله
عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت
تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما فايجاب الشاة في الخمس كايجاب
في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن
فلم يوجد عنده فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد
المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الزكاة كابن المخاض
الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل فانه تجوز الذكر
والانثى كان النص ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر
والغنم فانه تجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به من
البقيع والمبين وفي البدايع ولا تجوز في الصدقة الا ما تجوز في الاضحية واطلق
في الابل فشمل الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل
والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع باي صفة كانت كاسم الحيوان
وسوا كان متولدا من الاهليين او من اهلي ووحشي بعد ان كان الام اهلية
كالمتولد من الشاة والظبي اذا كان امه شاة والمتولد من البقر الاهلي والوحشي
اذا كان امه اهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدايع وشمل الصغار والكبار لكن

لكن بشرط ان لا يكون الكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تبع الكبار وعند
الاختلاط وشمل الاعمى والمريض والاعرج في العدد ولا يوخذ في الصدقة كما في الولوالجية
وشمل السمان والعجاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدرهن
ومعرفة ذلك ان ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت
مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض
فوجب في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا
قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة اعلاهن فيجب
فيها من الزكاة قدر خمس اعلاهن فان كانت قيمة اعلاهن عشرين فخمسه اربعة فيجب
فيها شاة تساوي اربعة دراهم وان كانت قيمة اعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه
لا وجه لايجاب الشاة الوسط لانه ربما تبلغ قيمتها قيمة واحدة من العجاف وربما عليها
فيؤدي الى الاجحاف بارباب الاموال فاوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين
وكذا في العشر منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من افضلهن
وتمام تفريعات زكاة العجاف في الزيادات والمحيط وغيرهما قوله ثم في كل خمس
شاة الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفي مائة وخمسين ثلاث حقاق
وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف ابدا كما بعد
مائة وخمسين كما ورد ذلك في كتاب عمرو بن حزم وفي المبسوط وفتاوى قاضي خان
اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء ادى فيها اربع حقاق في كل خمسين حقة وان شاء
ادى خمس بنات لبون في كل اربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما
اذا كانت مائة وستا وتسعين ان شاء ادى اربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فيتخير بينها
وبين خمس بنات لبون وانما قيد في الاستيناف بقوله كما بعد مائة وخمسين لافادة انه
ليس كالاستيناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في الاستيناف الثاني
ايجاب بنت لبون وفي الاستيناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستيناف
الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستانف الفريضة وفي الاستيناف الثاني لم يكن كذلك
فاذا زاد على المائتين خمس شياه ففيها شاة مع الاربع حقاق او الخمس بنات لبون وفي عشر
شاتان معها وفي خمس عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين اربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا
وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست واربعين ومائتين
ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستانف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست
حقاق الى ثلثمائة وهكذا قوله والبخت كالعراب لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما عراب
في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي تولد من العربي والعجمي منسوب
الى بخت نصر والعراب جمع عربي للبهايم وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب هم
الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب هم اهل البدو واختلف في نسبتهم

فالاصح انهم نسبوا الى العروبة بفتحتين وهي من تهامة لان اباهم اسماعيل عليه السلام نشا بها كذا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب

فصل في البقر

قدمت على الغنم لقربها من الابل في الضخامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقورة والبيقور والابقور والبقر سواء وفي الكملة عن قطرب الباقورة البقر انتهى والبقر جنس واحده بقرة ذكرا كان او انثى كالتمر والتمرة فالتاء للوحدة لا للتانيث وفي ضياء الحلوم الباقر جماعة البقر مع رعاتها قوله في ثلاثين بقرا تبيع ذو سنة او تبيعة وفي اربعين مسن ذو سنتين او مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان فالفرض يتغير في كل عشرين تبيع الى مسنة بهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا حين بعثه الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايات عن الامام فما في المختصر رواية ابي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان واحدة جزء من اربعين جزءا من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وروى اسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى الستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية اسد اعدل الاقوال وفي جوامع الفقه قولهما هو المختار وذكر الاسبيجابي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري وسمي الحولي من اولاد البقر بالتبيع لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشاة ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا تسمية له بعد ذلك ثم اعلم ان في هذا الباب والذي في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعتبر فضلا فيها بخلاف الابل وفي المحيط معزيا الى الزيادات له اربعون من البقر عجاف فاخذ مسنة بقدرها هن ومعرفة ذلك ان ينظر الى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبيع اربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من افضلهن وربع التي تليها وان كانت افضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمس وثلاثون وعلى هذا تجري المسايل انتهى قوله والجاموس كالبقر لان اسم البقر يتناولها اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاط توخذ الزكاة عن اغلبها ان كان بعضها اكثر من بعض وان لم يكن فياخذ اعلى الادنى وادنى الاعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا ياكل لحم البقر فاكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان اوهام الناس لا تسبق اليه في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضي خان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا ياكل لحم البقر فاكل لحم الجاموس حنث ولو حلف لا ياكل لحم الجاموس فاكل لحم البقر لا يحنث وهذا اصح وينبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف انتهى

انتهى فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاما في الايمان ايضا ويوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا لو حلف لا يشتري بقرا فاشترى جاموسا يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان الغنم فيما بينا لا يلحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذا البقر الوحشي انتهى والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجاموس كالبقر ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقر انتهى وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافيا في التغاير المقتضي لصحة التشبيه وعبارة الولوالجي احسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه والله اعلم

فصل في الغنم

سميت به لانه ليس لها الة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب قوله في اربعين شاة شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي اربع مائة اربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة بالاجماع وقدمنا ان الشاة تشمل الذكر والانثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت غنما وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والا فلا وفي الولوالجية لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي ان يفرقها ويجعلها اربعين اربعين فياخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصابا ولو كان بين رجلين اربعون شاة حتى لم تجب على كل واحد منهما الزكاة ليس للساعي ان يجمعها ويجعلها نصابا وياخذ الزكاة منها لان ملك كل واحد منهما قاصر عن النصاب انتهى وفي المعراج ان كانت شاة وسطا تعينت والا واحدة من افضلها فان كانت نصابين او ثلاثة كمائة واحدى وعشرين او مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي او قيمتها وان بعضه تعين هو وكملها من افضلها بقية الواجب فيجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود وتمامه في الزيادات قوله والمعز كالضان لان النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضان والمعز سواء في تكميل النصاب لا في اداء الواجب انتهى وفي معراج الضان جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضان اسم للذكر والنعجة للانثى والمعز ذوات الشعر اسم للانثى واسم الذكر التيس قوله ويوخذ الثني في زكاتها لا الجذع لقول علي رضي الله عنه لا يجزى في الزكاة الا الثني فصاعدا اطلقه فشمل الضان والمعز ولا خلاف فانه لا يوخذ في المعز الا الثني كما ذكره قاضي خان واختلف في الضان فما في المختصر ظاهر الرواية وروى الحسن جواز الجذع وهو قولهما قياسا على الاضحية وهو ممنوع لان جواز التضحية به عرف نصا فلا يلحق به غيره والثني ما تم له سنة واختلف في الجذع ففي الهداية ما اتى عليه اكثرها وذكر الناطفي

انه ما تم له ثمانية اشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة اشهر وذكر الاقطع قال الفقها
الجذع من الغنم ما له ستة اشهر انتهى وهو الظاهر وحاصله ان الجذع من الغنم
عند الفقها ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن اربع سنين والثنى
عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والذكر في
التبيين من كتاب الاضحية ان الثنى من الضان والمعز سوا وهو ما تم له سنة ولم ار
سن الجذع من المعز عند الفقها وانما نقلوا عن الازهرى ان الجذع من المعز ما تم له
سنة قوله ولا شى في الخيل اختيار لقولهما لحديث البخارى ليس على المسلم في عبده
ولا في فرسه صدقة ولابى حنيفة ما روى جابر رضى الله عنه في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وليس في الرابطة شى والجواب عن الحديث انه محمول على فرس الغازى ... واما قوله
فلان في زكاة السوايم لا مطلق الزكاة واما عند ابى حنيفة فلا يخلو اما ان تكون سايمة او
علوفة وكل منها لا يخلو اما ان تكون للتجارة اولا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكاة
التجارة سايمة كانت او علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا يخلو اما ان تكون
للحمل والركوب ام لا فان كانت للحمل والركوب فلا شى فيها مطلقا وان كانت لغيرهما فاما
ان تكون سايمة او علوفة فان كانت علوفة فلا شى فيها وان كانت سايمة للدر والنسل
فلا يخلو فان كانت ذكورا واناثا فلا يخلو فان كانت من افراس العرب فصاحبها بالخيار
ان شا اعطى عن كل فرس دينارا وان شا قومها واعطى عن كل مايتين خمسة دراهم
وهو ماثور عن عمر رضى الله عنه كما في الهداية وان لم تكن من افراس العرب فانها
تقوم ويودى عن كل مايتين خمسة دراهم والفرق ان افراس العرب تودى لا تتفاوت
تفاوتا فاحشا بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط او اناثا فقط ففيه
روايتان المشهور منهما عدم الوجوب لانها غير معدة للاستنما لان معنى النسل لا يحصل منها
ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير ماكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدايع وفي
التبيين الاشبه ان في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم
النما ورجح قوله شمس الايمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية ان
الفتوى على قولهما واجمعوا ان الامام لا ياخذ منهم صدقة الخيل جبرا انتهى واختلف
المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير
قوله ولا في الحمير والبغال لقوله صلى الله عليه وسلم لم ينزل على فيهما شى والمقادير
تثبت سماعا الا ان تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كساير اموال التجارة
قوله ولا في الحملان والفصلان والعجاجيل الحملان بضم الحا وفي الديوان بكسرها
جمع حمل بفتحتين ولد الضان والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض
والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوايم
قولهما وقال ابو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسلة فانها مشكلة
لان الزكاة لا تجب بدون مضى الحول وبعد الحول لم تبق صغارا قيل ان صورتها ان

بانه الاشبه بالفقه لان الساعى وان تعين لكن للمالك راى في اختيار محل الادا بين
العين والقيمة ثم القيمة شايعة في محال كثيرة والراى يستدعى زمانا فالحبس كذلك
انتهى وبالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدى واختلف
فيما لو حبس السايمة للعلف او للما حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن
كالوديعة اذا منعها كذلك هى حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا ان الابرا عن
الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الخانية واستبدال مال
التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة استهلاك واستبدال السايمة
بالسايمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان توى المال على
المستقرض وكذا لو اعار ثوب التجارة بعد الحول انتهى وانما كان بيع السايمة استهلاكا
مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكا لا استبدالا فاذا
باعها فان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شا اخذ قيمة الواجب من البايع وتم
البيع في الكل وان شا اخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر الماخوذ وان
لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا ياخذ من المشترى
وانما ياخذ قيمة الواجب من البايع ولو باع طعاما وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار
ان شا اخذ من البايع وان شا من المشترى سوا حضر قبل الافتراق او بعده لان تعلق
العشر بالعين اكثر من تعلق الزكاة بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف
الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل ادايه من غير وصية يوخذ من تركته بخلاف الزكاة
كذا في البدايع وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة
من غير الفقير والوصية او بعوض ليس بمال بان تزوج امراة او صالح به عن دم العمد
او اختلعت به المراة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة
بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا حابى بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن
قدر زكاة المحاباة ويكون دينا في ذمته وزكاة ما بقى تتحول الى العين تبقى ببقائها
كما في البدايع فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد الحول فاذا رجع بعضا او غيره لا شى
عليه لو هلكت عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد
اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب له فكذلك
خلافا لزفر فيما لو كان بغير قضا فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار
فكان تمليكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد اجبر كذا في فتح القدير وقولهم
ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك
الزوايد المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال
الحول ثم رجع في الهبة يستانف الحول في المستفاد من حين استفاده فهذه المسلة
تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استيناف

حيلة اسقاط الزكوة

في المستفاد من وقت الاستفادة انتهى بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال
الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء او غيره فلا زكاة على
واحد منهما كما في الخانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي
المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها فخلطها بها وهلك النصف
سقط نصف الزكاة لان احدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين
ثم هلك نصف الكل مختلطا لم يسقط لان الربح تبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو
وعندهما لا يتصور العفو في غير السوائم انتهى وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما
في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتمام تفاريعها فيه وفي المعراج ولو باع
السوائم قبل تمام الحول بيوم فرارا عن الوجوب قال محمد يكره وقال ابو يوسف لا يكره
وهو الاصح ولو باعها للنفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع
ولو فر من الوجوب بخلافه لانا انما يكره بالاجماع انتهى قوله ولو وجب سن ولم يوجد
دفع اعلى منها واخذ الفضل او دونها ورد الفضل او دفع القيمة بيان المسئلتين
الاولى لو وجب عليه سن كبنت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب المال مخير ان شاء
دفع الاعلى واسترد الفضل او الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون
الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا اعطى المالك سنا ان يأبى
ذلك في الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا اراد المالك دفع الاعلى
واخذ الفضل من الساعي لانه اجبار على الساعي لانه شراء الحقيقة فلم يكن للمالك
خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه في غاية البيان بان الزكاة وجبت
بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر في
ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وايضا فيه خلاف السنة لان من لزمه
الحقة تقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة
تقبل منه الحقة ويعطي المصدق عشرين درهما او شاتين كما في صحيح البخاري وهو
دليلنا على دفع القيمة في الزكاة وهي المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين او
الشاتين بناء على الغالب لا انه تقدير لازم انتهى واما قولهم انه شراء او لا اجبار فيه
فممنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر بالساعي لانه عامل للغير
فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيهما لكن ذكر محمد في الاصل ان الخيار
للمصدق اي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع
ان الخيار لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا اراد صاحب
المال ان يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين ان لا يأخذ وبين
ان يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد ان يدفع بعض الحقة بطريق القيمة
فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان

الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل انتهى وتعقبه الزيلعي بانه غير مستقيم لوجهين
احدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب والثاني ان فيه
اجبار المصدق على شراء الزائد انتهى وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم
ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك فاستقام ما في البدائع
لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما
في اكثر الكتب وهو قيد اتفاقي لان الخيار ثابت مع وجود السن الواجب ولذا قال
في المعراج وظن بعض اصحابنا ان اداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقبت المسئلة بالابدال
وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل واداء القيمة مع
وجود المنصوص عليه جائز عندنا انتهى وفي البدائع اختلف اصحابنا فعند الامام
الواجب فيما عدا السوائم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن
يجوز اقامة غيره مقامه معنى واختلف في السوائم على قوله فقيل هي كغيرها وقيل
الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى
لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى ويبنى على هذا الاصل مسائل الجامع له مائتا قفيز
حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان ادى من عينها يؤدي خمسة
اقفزة بلا خلاف وان ادى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة والنقصان
وعندهما في النقصان تعتبر يوم الاداء واختلف على قوله في السوائم فقيل يوم الوجوب
وقيل يوم الاداء كقولهما خلاف السابق وتمامه فيه وفي المحيط تعتبر في قيمة السوائم
يوم الاداء بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو فسدت الحنطة بما اصابها حتى صارت
قيمتها مائة فانه يؤدي درهمين ونصفا بلا خلاف اذا اختار القيمة لانه هلاك جزء من
العين فيسقط ما تعلق به من الواجب وان زادت في نفسها قيمة فالعبرة ليوم
الوجوب انتهى وفي الهداية ويجوز دفع القيم في الزكاة والكفارة وصدقة الفطر
والعشر والنذر انتهى وفي فتح القدير لو ادى ثلاث شياه سمان عن اربع وسط
او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى
داخلا في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف
ما لو كان مثليا بان ادى اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز
او كسوة بان ادى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد ونذر ان يهدي شاتين
او يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة او اعتق عبدا يساوي كلا منهما وسطين
لا يجوز اما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة
مقام القفيز الخامس واما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة
لا مقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص واما الثالث فلان القربة في
الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف

النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعليه ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجزيه لان الجودة لا قيمة لها هاهنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس اخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساوي جاز انتهى قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في الضحايا والهدايا والعتق لان معنى القربة اراقة الدم وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك ونفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء ايام النحر واما بعدها فيجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية والسن هي المعروفة والمراد بها هنا ذات سن اطلاقا للبعض على الكل او سمي بها صاحبها كما سمي المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على الساعي وهو مشتبه بوجه المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة فهو بمعنى اخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطي لها قوله ويوخذ الوسط اي في الزكاة لقوله عليه السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس اي كرايمها وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين كذا في الهداية والحزرات جمع حزرة بتقديم الزاي المنقطعة على الراء المهملة وفي الخانية ولا تاخذوا الربا والاكولة والماخض وفحل الغنم لانها من الكرايم وقد نهينا عن اخذ الكرايم ولا تاخذ الهرم ولا ذات عوار الا ان يشا المصدق انتهى والاكولة الشاة السمينة التي اعدت للاكل والربى بضم الراء المشددة وتشديد الباء مقصورا وهي التي ولدها كذا في المغرب والماخض التي في بطنها ولد وقد اطال فيه في البدايع وذكر انه ليس للساعي اخذ الادون وهو مخالف لما في الخانية وفي فتح القدير ان الادلة تقتضي ان لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار اعلاها وافضلها وقدمنا عنهم خلافها في صدقة السوايم انتهى وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط اعلى الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضان وعشرون من المعز ياخذ الوسط ومعرفته ان يقوم الوسط من المعز والضان فيوخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثاله الوسط من المعز يساوي عشرة دراهم والوسط من الضان يساوي عشرين فيوخذ شاة قيمتها خمسة عشر انتهى وكذا في البدايع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض او كلها بنات لبون او حقاق او جذاع ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان لرجل نخيل تمر جيد برني ودقل قال ابو حنيفة يوخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يوخذ من الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط ورديء وعلى صنفين

صنفين منهما اما لو كان المال كله جيدا كان بعين شاة اكولة فانه تجب واحدة من الكرايم لا شاة وسط عند الامام خلافا لمحمد كما لا يخفى قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه لان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في اول الحول او في اثنايه ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير والمراد بالضم ان تجب الزكاة في الفايدة عند تمام الحول على الاصل قيد بالجنس لان المستفاد من خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يودي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ نصابا ثم كل ما يستفيد من هذا الجنس يضمه اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصا وكمل مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاسبيجابي بخلاف ما لو كان له نصاب في اول الحول فهلك بعضه في اثنا الحول فاستفاد تمام النصاب او اكثر فيضم ايضا عندنا لان نقصان النصاب في اثنا الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالمستفاد مع كماله كذا في غاية البيان واطلق في المستفاد فشمل المستفاد بميراث او هبة او شرا او وصية وسياتي ان احد النقدين يضم الى الاخر وان العروض للتجارة تضم الى النقدين للجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان له مايتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مايتي درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين فعند ابي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الديون شيا وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنده زكاة المستفاد وعندهما تجب انتهى واشار بقوله اليه اي الى النصاب الى انه لا بد من بقا النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو وهب له الف ثم استفاد الفا قبل الحول ثم رجع الواهب في الهبة بقضا قاض فلا زكاة عليه في الالف الفايدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبع انتهى وفي المبسوط ولو ضاع المال الاول فانه يستقبل الحول على المستفاد منذ ملكه فان وجد دراهما من دراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياع لا ينعدم اصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول كان الضياع لم تكن انتهى ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع اما اذا وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم اثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من النصاب من جنسه عند ابي حنيفة لان في الضم تحقيق الثني في الصدقة لان الثنا ايجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه منفي لقوله عليه السلام لا ثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السايمة علوفة بعد ما زكاها ثم

باعها يضم ثمنها الى ما عنده لخروجها من مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يود الى الثنا
وكذلك لو جعل العبد المودى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو ادى
صدقة الفطر عن عبد الخدمة او اعطى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده لانه
ليس ببدل مال اديت الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب راس يمونه ويلي عليه
دون المالية الا ترى انها تجب عن اولاده الاحرار والثمن بدل المالية والعشر انما يجب
بسبب ارض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم ثمنها
الى ما عنده عند ابى حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد احدهما ثمن ابل مزكاة
فاستفاد نصابا من جنسهما فانه يضم الى اقربهما حولا لانهما استويا فى علة الضم وترجح
احدهما باعتبار القرب لكونه انفع للفقراء ولو كان المستفاد ربحا او ولدا ضمه الى اصله
وان كان ابعد حولا لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبع لا ينقطع عن
الاصل ولو ادى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها
اليه لانه بدل مال اديت الزكاة عنه انتهى قوله ولو اخذ الخراج والعشر والزكاة
بغاة لم يوخذ اخرى اى لم يوخذ مرة اخرى لان الامام لم يحمهم والحماية بالجباية قال فى
الهداية وافتوا ان يعيدوها دون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها
الفقراء ولا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا
الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول احوط انتهى اطلق فى الزكاة
فشمل الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال فى المبسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا
نووا عند الدفع الى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يوخذ من
الرجل من الجبايات والمصادرات لان ما بايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات
فوق مالهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة تجوز دفع الصدقة لعلى بن
عيسى بن هامان والى خراسان وكان اميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسال فافتوه
بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لى ما عليك من التبعات فوق مالك من
المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا قال فى فتح القدير وعلى هذا لو اوصى بثلث
ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضى خان فى الجامع الصغير وعلى
هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة فى كفارة
عليه بالصوم غير لازم وتعليلهم بانه اعتبار للمناسب المعلوم الالغاء غير لازم لجواز ان
يكون للاعتبار الذى ذكرناه من فقرهم لا لكونه اشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب
المعلوم الالغاء وكونهم لهم مال وما اخذوه خلطوا به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن
تمييزه عنه عند ابى حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه
الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما فى يده فقير
انتهى وظاهر ما صححه السرخسى انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح

وصحح الولوالجى عدم الجواز فى الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس للسلطان ولاية
الزكاة فى الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ انتهى وفى الظهيرية الافضل لصاحب المال
الظاهر ان يودى الزكاة الى الفقراء بنفسه لان هولاء لا يصرفون الزكاة مواضعها فاما
الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهولاء مقاتلة انتهى وفى
التبيين واشتراط اخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم ياخذوا منه سنين وهو
عندهم لم يوخذ منه شئ ايضا لما ذكرنا انتهى والضمير فى قوله وهو عندهم عائدا الى من
وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة فى عندهم عائد الى البغاة اى ومن وجب عليه
عند البغاة واطلق فى من وجب عليه الخراج فشمل الذمى كالمسلم واشار المصنف الى ان
الحربى لو اسلم فى دار الحرب واقام فيها سنين ثم خرج الينا لم ياخذ منه الامام الزكاة لعدم
الحماية ويفتيه باداءها ان كان عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو
شرط الوجوب قوله ولو عجل ذو نصاب لسنين او لنصب صح اما الاول فانه ادى
بعد سبب الوجوب فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح واما الثانى فلان النصاب
الاول هو الاصل فى السببية والزائد عليه تابع له قيد بقوله ذو نصاب لانه لو عجل قبل
ان يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان اخران ان لا ينقطع النصاب فى
اثناء الحول وان يكون كاملا فى اخره فتفرع على الاول انه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله مطلب
ثم استفاد فتم الحول على النصاب لم تجز المعجل بخلاف ما اذا بقى فى يده منه شئ وعلى الثانى
ما لو عجل شاة عن اربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فان كان صرفها الى الفقراء
فالمعجل نفل بخلاف ما اذا ادى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب بادائه فان الزكاة وا
وان كانت قائمة فى يد الساعى فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع الى المصدق
لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السوائم والنقود فى هذا ولا فرق بين ان تكون
الزكاة فى يد الساعى حقيقة او استهلكها او انفقها على نفسه قرضا او اخذها الساعى
من عمالته لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعى الى الفقراء او الى نفسه
وهو فقير فانه كصرفها بنفسه فلا يجوز المعجل كما لو ضاعت من يد الساعى قبل الحول
ووجدها بعده فلا زكاة للمالك ان يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعى
الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاه ثم اعلم ان وقوعها زكاة فيما اذا اخذها
الساعى من عمالته انما هو فى غير السوائم اما فى السوائم فلا تقع زكاة لنقصان النصاب
ويستردها المالك ويضمن الساعى قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان كذلك فى السائمة
لانها لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة
لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا الكل اذا لم يستفد قدر
ما عجل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار المودى زكاة فى الوجوه كلها من وقت
التعجيل والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين فى بعض الوجوه ولا تجب عليه زكاة

المستفاد وان انتقص ما فى يده فلا تجب فى الوجوه كلها فيستردا ان كانت فى يد
الساعى وان استهلكها او اكلها قرضا او بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على
الفقرا او نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده
علم بالنقصان او لم يعلم وعندهما ان علم وان كان بها ضمن عنده الكل واما الفقير
فلا رجوع عليه فى شى من الصور لانه وقع صدقة تطوعا وان لم تجز المعجل عنها او الحاصل
ان وجوه هذه المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المعجل اما ان يكون فى يد
الساعى واستهلكها او انفقه على نفسه قرضا او عمالة او صدقة او صرفه الى الفقرا او
ضاع من يد الساعى قبل الحول فهى احدى وعشرون وقد علم احكامها وبسطه
فى شرح الزيادات لقاضى خان والمسئلة الثانية اعنى ما اذا عجل النصب بعد
ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه فى سنة التعجيل فلو كان عنده مائتا
درهم فعجل زكاة الف فان استفاد مالا او ربح صارت الفا ثم تم الحول وعنده الف فانه
يجوز التعجيل وسقط عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيا ثم استفاد
فالمعجل لا يجزى عن زكاتها فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان له ان يزكى صرح
به فى المبسوط وافاده الاسبيجابى والسكاكى والسغناقى وغيرهم وبهذا ظهر ما فى فتاوى
قاضى خان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل يعنى الحبالى فعجل شاتين عنها
وعن ما فى بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عن ما عجل وان عجل عن ما تحمل فى
الثانية لا يجوز انتهى لانه لما عجل عن ما تحمله فى الثانية لم يوجد المعجل عنه فى سنة
التعجيل ففقد الشرط فلم يجز تحمله فى الثانية وهو المراد من نفى الجواز وليس المراد
نفى الجواز مطلقا لظهور انه يقع عن ما فى ملكه وقت التعجيل فى الحول الثانى فهو
تعجيل زكاة ما فى ملكه لسنتين لان التعيين فى الجنس الواحد لغو ولهذا لو كان له
الف درهم بيض والف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل
تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه فى السود ويكون المخرج عنها وكذا عكسه وكذا لو عجل
عن الدنانير وله دراهم ثم هلكت الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة
وكذا عكسه قيدنا بالهلاك لانه لو عجل عن احد المالين ثم استحق المال الذى عجل
عنه قبل الحول لم يكن المعجل عن الباقى وكذا لو استحق بعد الحول لان فى الاستحقاق
عجل عما لم يملكه فيبطل تعجيله كذا فى فتاوى قاضى خان وبما ذكرناه اندفع ما فى
فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا
بكون الجنس متحدا لانه لو كان له خمس من الابل واربعون من الغنم فعجل شاة عن
احد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الاخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين
فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير
وعروض التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به فى المحيط هنا وفى

وفى الولوالجية وغيرها رجل له اربع مائة درهم فظن ان عنده خمس مائة درهم
فادى زكاة خمس مائة فله ان يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه امكن ان يجعل الزيادة
تعجيلا انتهى نقول لنا فيما مضى يشترط ان يملك ما عجل عنه فى حوله يستثنى منه ما اذا
عجل غلطا عن شى فظن انه فى ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فايسر الفقير قبل تمام
الحول او مات او ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الاداء اليه
فلا ينتقض بهذه العوارض كذا فى الولوالجيه واشار المصنف بجواز التعجيل بعد ملك النصاب
الى جواز تعجيل عشر الزرع بعد النبات قبل الادراك او عشر الثمر بعد الخروج قبل
البلوغ لانه تعجيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز
التعجيل العشر قبل الزرع او قبل الغرس واختلف فى تعجيله قبل النبات بعد الزرع او
بعد غرس الشجر قبل خروج الثمر فعند محمد لا يجوز لان التعجيل للحادث لا للبذر ولم
يحدث شى وجوزه ابو يوسف لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية
ورده محمد بان السبب الارض النامية بحقيقة النما فيكون التعجيل قبلها واقعا قبل
السبب فلا يجوز كذا فى الولوالجيه ولا يخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التعجيل للاختلاف
فى التعجيل عند العلما ولم اره منقولا والله اعلم بالصواب

باب زكوة المال

ما تقدم ايضا زكاة مال لان المال كما روى عن محمد كل ما يتملكه الناس من نقد وعروض
وحيوان وغير ذلك الا ان فى عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة
على الذهب فى بعض المصنفات اقتدا بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله
يجب فى مائتى درهم وعشرين مثقالا ربع العشر وهو خمسة دراهم فى المائتين ونصف
مثقال فى العشرين والعشر بالضم احد الاجزا العشرة وانما وجب ربع العشر لحديث مسلم
ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والاوقية اربعون درهما كما رواه الدارقطنى
والحديث على وغيره فى الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعا للقدورى فى قوله الزكاة
واجبة فالوا لان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الاحاد وقد صرح السيد
نكوكار فى شرح المنار ان مقادير الزكاة تثبت بالتواتر كنقل القران واعداد الركعات
فهذا يقتضى كفر جاحد المقدار فى الزكاة قيد بالنصاب لان ما دونه لا زكاة فيه ولو كان
نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك فى كمال النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك
كذا فى البدايع قوله ولو تبرا او حليا بيان لعدم الفرق بين المسكوك من احدهما وغيره
كالمهر الشرعى وفى غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مسكوكا من
احدهما لان لزومها مبنى على التقوم والعرف ان تقوم بالمسكوك وكذا نصاب السرقة
احتياطا للدرء قال فى ضيا الحلوم التبر الذهب والفضة قبل ان يصاغا ويعملا وحلى المراة
معروف وجمعه حلى وحلى بضم الحا وكسرها قال تعالى من حليهم بقرا بالواحد والجمع بضم

الحلي ما يتحلى به النساء

الحاوكرها انتهى والمراد بالحلي هنا ما تحلى به المرأة من ذهب او فضة ولا يدخل الجوهر
واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تحلى به المرأة مطلقا فتحنث بلبس اللؤلؤ والجوهر
حلفها لا تتحلى ولو لم يكن مرصعا على المفتى به ودليل وجوب الزكاة في الحلي
احاديث في السنن منها قوله عليه السلام لعائشة لما تزينت له بالفتخات اتؤدين
زكاتهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفتخات جمع فتخة وهي الخاتم الذي لا فص
له وفي المعراج واما حكم الزكاة في الحلي والاواني يختلف باختلاف اداء الزكاة من عينها
وبين ادائها من قيمتها مثاله له اناء فضة وزنه مائتان وقيمته ثلاث مائة فلو زكى من
عينه زكى بربع عشره ولو ادى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب
لان الجودة معتبرة اما عند ابي حنيفة لو ادى خمسة من غيرها اسقطت عنه الزكاة
لان الحكم غير مقصور على الوزن فلو ادى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم
من غيرها انه لا يجزئ في قولهم جميعا لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان
ادى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع تجب الزكاة في الذهب
والفضة مضروبا او تبرا او حليا مصوغا او حلية سيف او منطقة او لجام او سرج او الكواكب
في المصاحف والاواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يمسكها للتجارة او
للنفقة او للتجمل او لم ينو شيئا انتهى قوله ثم في كل خمس بحسابه بضم الخاء المعجمة احد الاجزاء
الخمسة وهو اربعون من المائتين واربعة مثاقيل من العشرين دينارا فيجب في الاول
درهم وفي الثاني قيراطان افاد المصنف انه لا شيء فيما نقص عن الخمس فالعفو في الفضة
بعد النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصابا وتسعة وسبعين درهما فعليه ستة والباقي
عفو وهكذا ما بين الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند ابي حنيفة وقالا تجب
فيما زاد بحسابه من غير عفو لقوله عليه السلام وفيما زاد على المائتين فبحسابه وله قوله
عليه السلام في حديث معاذ لا تاخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما
دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي
المعراج معنى الحديث الاول لا تاخذ من الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسورا فسماه
كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل زايد وفيه نوع تامل انتهى ومما يبنى على الخلاف لو
كانت له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لانه
وجب عليه في العام الاول خمسة وثمن فبقي السالم من الدين في العام الثاني مائتان الا
ثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لا زكاة في الكسور فيبقى السالم مائتين ففيها خمسة
اخرى كذا في فتح القدير وينبني على الخلاف ايضا الهلاك بعد الحول ان هلك عشرون
من مائتي درهم بقي منها اربعة دراهم عنده وعندهما اربعة ونصف كذا في المعراج
وذكر في المحيط ولا يضم احدى الزيادتين الى الاخرى ليتم اربعين درهما واربعة مثاقيل
عند ابي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور

في الحلي وحلية سيف ومنطقة ولجام وسرج زكوة

الكسور قوله والمعتبر وزنهما اداء ووجوبا اما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء
فهو قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال زفر تعتبر القيمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء
حتى لو ادى عن خمسة دراهم جياد خمسة زيوفا قيمتها اربعة جياد جاز عند الامامين
خلافا لمحمد وزفر ولو ادى اربعة جيدة قيمتها خمسة رديئة عن خمسة رديئة لا تجوز الا
عند زفر ولو كان له ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته لصياغته ثلاث مائة ان ادى من
العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان ادى خمسة قيمتها خمسة جاز
عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل ولو ادى من خلاف جنسه تعتبر
القيمة بالاجماع واما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة
فمجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها
وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل
واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد
قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل والمثقال
وهو الدينار عشرون قيراطا والدرهم اربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات اي
المعتبر في الدرهم الى اخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى
الله عليه وسلم وفي زمن ابي بكر وعمر على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا
مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة اخماس الدينار وبعضها عشرة قراريط
نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة من الدنانير والثالث
وزن خمسة اي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفاء
والاستيفاء فاخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل
درهم اربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب
السرقة والمهر وتقدير الديات وذكر في المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني
امية وذكر المرغيناني ان الدرهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا
عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن حمدان
صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر اربعة وستون حبة وهو اكبر من درهم
الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعقبه في فتح القدير بان فيه
نظرا على ما اعتبروه في درهم الزكاة لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون
شعيرة اذ كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن اصغر
لا اكبر وان اراد بالحبة شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجاوندي فهو خلاف الواقع
اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على اربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر بربع
خرنوبة والخرنوبة مقدرة باربع قمحات وسط انتهى وذكر الولوالجي ان الزكاة تجب
في الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم

الناس في الزمن الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة اهل ذلك الزمان الا ترى
ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من الفضة انما يعتبر بوزن سبعة وان كان
مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان بوزن خمسة وفي
زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم اهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد
بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت انتهى وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان
يوجب في كل مائتي درهم بخارية خمسة منها وبه اخذ السرخسي واختاره في المجتبى
وجمع النوازل والعيون والمعراج والخانية وذكر في فتح القدير عنه انه قال بعد
الا اني اقول ينبغي ان يقيد بما اذا كانت دراهم لا تنقص عن اقل ما كان وزنا في
زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لانها اقل ما قدر النصاب بمائتين
منها حتى لا تجب في مائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت دراهم قوم
وكانه احمل اطلاق الدراهم والاواقي على الموجود وما يمكن ان يوجد ويستحدث قوله
وغالب الورق ورق لا عكسه يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب
هو الفضة فهي كالدراهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيوف
والنبهرجة وما غلب فضته على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع اوجب باسم
الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة كالستوقة فينظر ان كانت رائجة او نوى التجارة
اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من ادنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت
فضتها وجبت فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن اثمانا رائجة ولا منوية للتجارة فلا زكاة فيها
الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بان كانت كثيرة وتتخلص من الغش لان
الصفر لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة فان كان
ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلكت كذا في كثير من الكتب وفي غاية
البيان الظاهر ان خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر ان تكون في الدراهم
فضة بقدر النصاب فاما الغطارفة فقيل تجب في كل مائتين منها خمسة منها عددا لانها
من اعز الاثمان والنقود عندهم وقال السلف ينظر ان كانت اثمانا قوله رائجة
او سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لان ما
فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها وكانت كالستوقة وفي البدائع وقول السلف
اصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب لان الغش والفضة
لو استويا ففيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج
الدراية وكذا الاتباع الاوزان وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان المساوي حكم الذهب
والفضة ومع ما ذكر وقيدنا المخالط الورق بان يكون غشا لانه لو كان ذهبا فان كانت
الفضة مغلوبة فكله ذهب لانه اعز واغلى قيمة وان كانت الفضة غالبة فان بلغ الذهب
نصابا ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي المغرب الغطريفية

سه كانت من اعز النقود ببخارى منسوبة الى غطريف بن عطاء الكندي امير خراسان
ايام الرشيد قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق او ذهب معطوف على قوله
اول الباب في مائتي درهم اي تجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من
احدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح الراء احكام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا
لانه يدخل فيه النقدان فالصواب ان تكون جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء الحلوم ما
ليس بنقد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير
انتهى فيدخل فيه الحيوان ولا يرد عليه ما اسيم من الحيوانات للدر والنسل لظهور ان
المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم الجانب ومنه اوهي بعرض ما لراى
اي جانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمد الرجل ويذم عند وجوده وعدمه كذا
في معراج الدراية وقيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للغلة فلا زكاة فيها لانها ليست للمبايعة
ولو اشترى عبد الخدمة ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان
في العروض مانع من التجارة كان اشترى ارض خراج ناويا للتجارة او اشترى ارض عشر
وزرعها فانها لا تكون للتجارة لما يلزم عليه من الثنى كما قدمناه وجواب ملا خسرو بان
الارض ليست من العروض بناء على تفسير ابي عبيد انها ما لا يدخله كيل ولا وزن ولا
يكون عقارا ولا حيوانا مردود لما علمت ان الصواب تفسيرها هنا بما ليس بنقد وكذا لا يرد
على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه لا زكاة فيه وانما يجب العشر فيه لان
بذره في الارض ابطل كونه للتجارة اذا اسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاولى
اولى ولذا لو لم يزرعه ففيه الزكاة وبهذا سقط اعتراض الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية
التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم يتحقق شخصها فقيد وهو ما قرنها بما للتجارة
فانه يكون للتجارة بلا نية لان حكم البدل حكم الاصل وكذا لو كان العبد للتجارة فقتل عبد
خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا واجرة دار التجارة وعبد
التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الخانية وذكرت في الكافي
ولو ابتاع مضارب عبدا او ثوبا له وطعاما وحمولته وجبت الزكاة في الكل وان قصد
غير التجارة لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة
لانه يملك الشراء لغير التجارة انتهى وفي فتح القدير ويجب عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام
لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في فتاوى قاضي خان النخاس اذا اشترى دوابا للبيع وا
شترى لها جلا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى المشتري لا زكاة فيها
وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير انتهى وقد يفرق بان
ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا
اصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل
في المبيع بلا ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم

للمضروب من الفضة كما لا يخفى في المغرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كما في الذخيرة والخانية لان لزومها مبني على التقوم والعرف ان تقوم بالمسكوك كما قدمناه واشار بقوله ورقا او ذهبا الى انه مخير ان شا قومها بالفضة وان شا بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشيا بهما سوا وفي النهاية لو كان تقويمه باحد النقدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق انتهى وفي الخلاصة ايضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدنانير تجب فعند ابي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة دفعا لحاجة الفقير وسد الخلة وقال ابو يوسف يقوم بما اشترى فان اشترى بغير النقدين يقوم بالنقد الغالب انتهى فالحاصل ان المذهب تخيير الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا فتعين التقويم بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال تقوم بالانفع وكذا قال في الهداية وتفسير الانفع ان يقومها بما يقوم نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبد التجارة في بلد اخر يقوم في ذلك الذي فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في اقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو اولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند ابي حنيفة تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الادا وتمامه في فتح القدير ونقصان النصاب في الحول مضر ان كمل في طرفيه لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه اما لا بد منه في ابتدا الانعقاد وتحقق الغنى وفي النهاية للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقا قيد بنقصان النصاب اي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السايمة علوفة لان العلوفة ليست من مال الزكاة اما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقا الحول وشرط الكمال في الطرفين بنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيا من الزكاة عند ابي حنيفة وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع انتهى ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لا زكاة فيه قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقايه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال الا انه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمايتي درهم فتخمر بعد اربعة اشهر فلما مضت سبعة اشهر وثمانية اشهر الا يوما صار خلا يساوي مايتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية

قوله وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة اما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد واما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا وضم احد النقدين الى الاخر قيمة مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزا وهو رواية عنه حتى ان من كان له مايتا درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها ماية درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه اقل من مايتين وقيمته فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له ماية درهم وعشرة دنانير قيمتها اقل من ماية تجب الزكاة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يكن تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير امكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لايجاب الزكاة انتهى وبهذا ظهر بحث الزيلعي منقولا وضعفه كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزا عنده كماية وعشرة دنانير ظنا منه ان ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزا لا باعتبار القيمة وليس كما ظن بل الايجاب باعتبار القيمة كما افاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة احدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزا مع انه يرد عليه لو زادت قيمة احدهما ولم تنقص قيمة الاخر كماية درهم وعشرة دنانير تساوي ماية وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزا ان لا يلزمه الا خمسة والظاهر لزوم سبعة اعتبارا للقيمة اخذا من دليله من ان الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له ماية درهم وعشرة دنانير قيمتها ماية واربعون فعند ابي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه ايضا لو كان له ماية وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه ماية وقيمته لصياغته مايتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لان الجودة والصنعة في اموال الربا لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها انتهى وفي المعراج لو كان له ماية وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكاة على قولهما واختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه ابو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل انتهى وهو دليل على انه لا دليل اعتبار بتكامل الاجزا عنده وانما يضم احد النقدين الى الاخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر او عكسه والله اعلم بالصواب

باب فيمن يمر على العاشر

اخره عما قبله لتمحض ما قبله زكاة بخلاف ما ياخذه العاشر كما سياتى وهو فاعل من عشرة
اعشره عشرا بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر فى متعلق اخذه فانه انما ياخذ العشر
من الحربى لا المسلم والذمى وتسمية للشئ باعتبار بعض احواله وهو اخذ العشر من
الحربى لا من المسلم والذمى والاداة مركب فيتعسر التلفظ به والعشر منفرد فلا
يتعسر قوله هو من نصبه الامام لياخذ الصدقات من التجار اى من نصبه الامام
على الطريق لياخذ الصدقات من التجار المارين باموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليامن
التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد ان يكون قادرا على الحماية لان
الجباية بالحماية ولذا قال فى الغاية ويشترط فى العامل ان يكون حرا مسلما غير هاشمى
فلا يصح ان يكون عبدا لعدم الولاية ولا يصح ان يكون كافرا لانه لا يلى على المسلم للاية
ولا يصح ان يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة انتهى بلفظه وبه يعلم حكم تولية
اليهود فى زماننا على بعض الاعمال ولا شك فى حرمة ذلك ايضا قيد بكونه نصب على
الطريق للاحتراز عن الساعى وهو الذى يسعى فى القبايل لياخذ صدقة المواشى فى اماكنها
والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا فى البدايع وحاصله ان مال
الزكاة نوعان وهو ظاهر وهو المواشى والمال الذى يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو
الذهب والفضة واموال التجارة فى مواضعها اما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون
من السعاة والعشار ولاية الاخذ للاية خذ من اموالهم صدقة وجعل للعاملين
عليها حقا فلو لم يكن للامام مطالبتهم لم يكن له وجه ولما اشتهر من بعثه عليه السلام
للقبايل لاخذ الزكاة وكذا الخلفا بعده حتى قاتل الصديق مانعى الزكاة ولا شك
ان السوايم تحتاج الى الحماية لانها تكون فى البوارى بحماية السلطان وغيرها من الاموال
اذا اخرجه فى السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذا لم يخرجها مالكها
من المصر لفقد هذا المعنى وفى البدايع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام
فلا شى لو غلب الخوارج على مصر او قرية واخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة
لان الماخوذ زكاة فيراعى شرايطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر ولم
يخرج ما فى بيته او حضر ما له مع مستبضع ونحوه فلا اخذ وفى التبيين ان هذا العمل مشروع
وما ورد من ذم العشار محمول على من ياخذ اموال الناس ظلما كما يفعله الظلمة اليوم
روى ان عمر اراد ان يستعمل انس بن مالك على هذا العمل فقال له استعملنى على المكس
من عملك فقال الا ترضى ان اقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى
وفى الخانية من قسم الجبايات والمؤن بين الناس على التسوية يكون ماجورا انتهى قوله
فمن قال لم يتم الحول او على دين او اديت انا او الى عاشر اخر وحلف صدق الا فى السوايم
فى دفعه بنفسه اما الاول والثانى فلانكاره الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الاخذ

الاخذ وجوب الزكاة فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفى
تمام الحول نفيه عما فى يده وما فى بيته لانه لو كان فى بيته مال اخر قد حال الحول
عليه وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فان العاشر لا يلتفت اليه لوجوب
الضم فى متحد الجنس الا لمانع كما قدمناه وقيد فى المعراج الدين بدين العباد وقدمنا
ان منه دين الزكاة واطلق المصنف فى الدين فشمل المستغرق للمال والنقص النصاب
وهو الحق وبه اندفع ما فى غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله واندفع ما فى الخبازية
من ان العاشر يسال عن قدر الدين على الاصح فان اخبره بما يستغرق النصاب يصدقه
والا لا يصدقه انتهى لان المنقص له مانع من الوجوب فلا فرق كما فى المعراج واشار
المصنف الى ان المار اذا قال ليس فى هذا المال صدقة فانه يصدق مع يمينه كما فى
المبسوط وان لم يبين سبب النفى وفيه ايضا اذا اخبر التاجر العاشر ان متاعه مروى
اى مروى وانهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه واخذ منه الصدقة على قوله
لانه ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس
متاعهم اما الثالث فلانه ادعى وضع الامانة موضعها ومراده اذا كان فى تلك السنة
عاشر اخر والا فلا يصدق لظهور كذبه بيقين ومراده ايضا ما اذا ادى بنفسه فى المصر
الى الفقرا لان الادا كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور له حوله تحت الحماية
لانه لو ادعى الادا بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل وانما لا يصدق فى قوله
اديت بنفسى صدقة السوايم الى الفقرا فى المصر لان حق الاخذ للسلطان فلا يملك
ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثانى سياسة وقيل هو
الثانى والاول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا فى الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلا
انه لو لم ياخذ منه الامام لعلمه بادايه الى الفقرا فان ذمته تبرا ديانة وفيه اختلاف
المشايخ كما فى المعراج وفى جامع ابى اليسر لو اجاز الامام اعطاوه ولم يكن به باس لانه
اذا اذن له الامام فى الابتدا ان يعطى الى الفقرا بنفسه جاز فكذا اذا اجاز بعد
الاعطا انتهى وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها بلا تحليف لتعلق حق العبد
وهو العاشر فى الاخذ وهو يدعى عليه معنى لو اقر به لزمه فيحلف لرجا النكول بخلاف
حد القذف لان القضا بالنكول متعذر فى الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم
لانه لا مكذب له فيها فاندفع قول ابى يوسف انه لا يحلف لانها عبادة واشار المصنف
بالاكتفا بالحلف الى انه لا يشترط اخراج البراة فيما ادعى الدفع الى عاشر اخر تبعا للجامع
الصغير لان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما فى البدايع وشرطه
فى الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وفى المعراج ثم على قول
من يشترط اخراج البراة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيه وفى البدايع
اذا اتى بالبراة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر

الرواية لان البراة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة انتهى وقد
يقال انه دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحد الرابع وغلط فيه فانه لا تسمع
الدعوى وان جاز تركه الا ان يقال انها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي
المحيط حلف انه ادى الصدقة الى مصدق اخر وظهر كذبه اخذ بها وان ظهر بعد
سنين لان حق الاخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة انتهى قوله رحمه الله وكل
شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لان ما يوخذ منهم ضعف ما يوخذ من المسلم
فيراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف وفي التبيين لا يمكن اجراوه على عمومه
فانا نوخذ من الذمي جزية وفي الجزية لا يصدق اذا قال اديتها انا لان فقراء اهل
الذمة ليسوا مصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف في مستحقه وهو مصالح المسلمين
انتهى وقولهم ما يوخذ من الذمي جزية اي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها الا انه
جزية حتى لا تسقط جزية راسه في تلك السنة نص عليه الاسبيجابي واستثنى في
البدائع نصارى بني تغلب لان عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة فاذا اخذ
العاشر منهم ذلك سقطت الجزية انتهى قوله لا الحربي الا في ام ولده اي لا يصدق
الحربي في شيء الا في جارية في يده قال هي ام ولدي فانه يصدق وكذا في الجواري
لان الاخذ منه بطريق الحماية لا زكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة
ولذا كان الاولى ان يقال لا يلتفت الى كلامه ولا يترك الاخذ منه اذا ادعى شيئا مما
ذكرناه دون ان يقال ولا يصدق لانه لو كان صادقا بان يثبت صدقه ببينة عادلة
من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب اخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من
العموم ما اذا قال الحربي اديت الى عاشر اخر وثمة عاشر اخر فانه لا يوخذ منه ثانيا
لانه يودي الى الاستيصال جزم به منلا شيخ في شرح الدرر وذكره في الغاية بلفظ
ينبغي ان لا يوخذ منه ثانيا لانه يودي الى التبيين واشار باستثناء ام الولد الى انه
لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فانه يصح ولا يعشر لان النسب يثبت في دار
الحرب كما يثبت في دار الاسلام وامومية الولد تبع للنسب وقيده في المحيط بان كان
يولد مثله لمثله لانه لو كان لا يولد مثله لمثله فانه يعتق عليه عند ابي حنيفة ويعشر
لانه اقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره انتهى وقيد بام الولد لانه لو اقر بتدبير
عبد لا يصدق لان التدبير لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لو مر
بجلود الميتة فان كانوا يدينون انها مال اخذ منها والا فلا انتهى والحاصل انه لا يوخذ
من مال قوله واخذ منا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط
نصاب واخذهم منا بذلك امر عمر رضي الله عنه سعاته وقدمنا ان الماخوذ من
المسلم زكاة ومن الذمي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية
حقيقة ومن الحربي بطريق الحماية ويصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان ويصح ان

ان يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في المسلم والذمي واما في
الحربي فظاهر المختصر انه اذا مر باقل منه لا يوخذ منه وفي الجامع الصغير وان
مر حربي بخمسين درهما لم يوخذ منه شيء الا ان يكونوا ياخذون منا من مثلها لان الاخذ
بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لانا ناخذ من القليل وان كانوا ياخذون منا لان القليل
لم يزل عفوا وهو للنفقة عادة فاخذهم منا من مثله ظلم وحمايته ولا متابعة عليه
والاصل فيه انه متى عرفنا ما ياخذون منا اخذ منهم مثله لان عمر امر بذلك وان لم
نعرف اخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فان اعياكم فالعشر وان كانوا ياخذون
الكل ناخذ منهم الجميع الا قدر ما يوصله الى مامنه في الصحيح وان لم ياخذوا منا لا ناخذ
منهم ليستمروا عليه ولانا احق بالمكارم وهو المراد بقوله واخذهم منا لانه بطريق المجازاة
كذا في التبيين وفي كافي الحاكم ان العاشر لا ياخذ العشر من مال الصبي الحربي الا ان
يكونوا ياخذون من اموال صبياننا شيئا انتهى قوله ولم يثن في حول بلا عود اي بلا
عود الى دار الحرب لان الاخذ في كل مرة يودي الى الاستيصال بخلاف ما اذا عاد ثم خرج
الينا لان ما يوخذ منه بطريق الامان وقد استفاده في كل مرة وفي المحيط ولو عاد
الحربي الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانيا لم ياخذه بما مضى لان ما مضى سقط
لانقطاع الولاية ولو مر المسلم والذمي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني
يوخذ منهما لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد انتهى قوله وعشر الخمر لا الخنزير
اي اخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته من الحربي لانه يوخذ العشر بتمامه
منهما ولان الماخوذ من عين الخمر لان المسلم منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر
والخنزير على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات
الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي نفسه
للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فلا يحميه
على غيره وسياتي في اخر باب المهر ما اورد على التعليل الاول وجوابه وفي العناية
تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا او ذميين اسلما وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع
الى اهل الذمة انتهى قيد بخمر الذمي والحربي لان العاشر لا ياخذ من المسلم اذا مر بالخمر
اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسالة في المبسوط والاقطع بان يمر الذمي بالخمر والخنزير
للتجارة ويشهد له قول عمر ولوهم بيعها وخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج قول لو مر ذمي
بخمر وخنزير اي من يهما بنية التجارة وهما يساويان مايتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط
في حقه انتهى وجلود الميتة كالخمر فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء
بالدبغ قوله وما في بيته معطوف على الخنزير اي لا يعشر المال الذي في بيته لا عدما
ان شروطه مرور بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى قوله والبضاعة
اي لا ياخذ من مال البضاعة شيئا لان الوكيل ليس بنايب عنه في اداء الزكاة وفي العزوب

البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شي للعامل قوله ومال المضارب وكسب المأذون اي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لانه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربح عشر حصة المضارب ان بلغت نصابا بالملك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبد دين محيط بماله وبرقبته لانعدام الملك عنده وللشغل قوله وثني ان عشر الخوارج اي اخذ منه ثانيا ان مر على عاشر الخوارج فعشروه لان التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهروا على مصر او قرية كما قدمناه والله سبحانه اعلم

باب في المعادن والركاز

وهو المعدن او الكنز لان كلا منهما مركوز في الارض وان اختلف الراكز وشي راكز ثابت كذا في المغرب فظاهره انه حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه او متواطيا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في غاية البيان والبدائع من ان الركاز حقيقة في المعدن لانه خلق فيها مركبا وفي الكنز مجاز بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان اقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات الله فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت انتهى قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في ارض خراج او عشر لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطلق على المعدن ولانه كان في ايدي الكفرة وحوته ايدينا غلبة فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفر وقيد به احترازا عن المايعات كالقار والنفط والملح وعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كاليواقيت والفيروزج والزمرد فلا شي فيها واطلق في الواجد فشمل الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذكر والانثى كما في المحيط واما الحربي والمستامن اذا عمل بغير اذن الامام لانه لم يكن له شي لانه لا حق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان في طلب الركاز واصابه احدهما يكون للواجد لانه عليه الصلاة والسلام جعل اربعة اخماسه للواجد واذا استاجر اجراء للعمل في المعدن فالمصاب للمستاجر لانهم يعملون له وعن ابي يوسف لو وجد ركازا فباعه بعوض فالخمس على الذمي في بيع الركاز ويرجع على البايع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن اصاب ركازا وسعه ان يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك امضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد اوصله الى مستحقه وهو في اصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة انتهى وفي البدائع

البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنايم ويجوز للواجد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان دون المايتين اما اذا بلغ مايتين فلا يجوز له تناول الخمس انتهى وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواجد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي ان لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لانا نقول ان النص عام فيتناوله ولذا في المعراج وقيد بكونه في ارض خراج او عشر ليخرج الدار فانه لا شي فيها لكن يرد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضي انه لا شي في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفتهما المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا اخذ خمس اموالهم من باب طلب انتهى واستشهد له في ضياء الحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي ربعت في الجاهلية وخمست في الاسلام والخمس بضمتين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسه انتهى فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعد فجاز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظنا منه ان المخفف لازم لما علمت ان المخفف متعد وانه من باب طلب قوله لا داره وارضه اي لا خمس في معدن وجده في داره او ارضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجده هو او غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من اجزايها واختلفوا في وجوب الخمس قال ابو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمنزل والحانوت مسلما كان المالك او ذميا كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقالا يجب الخمس لاطلاق الدليل وله ان من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في ساير الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكرارا من الثمار لا يجب فيه شي لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجده في دار الاسلام فاما اذا وجده في دار الحرب فان وجده في ارض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما في الكنز واورد على كون المعدن من اجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز واجاب في المعراج بانه من اجزائها وليس من جنسها كالخشب قوله وكنز بالرفع عطف على معدن اي وخمس كنز وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرفه الى نفسه ان كان فقيرا كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقا للعموم الحديث وفي الركاز الخمس كما قدمناه قوله وباقيه للمختط له اي الاخماس الاربعة للذي ملكه الامام البقعة اول الفتح وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض او لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ورجحه

فى فتح القدير وفى التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله
عندهما وقال ابو يوسف الباقى للواجد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة
وهى منه ولهما ان يد المختط له سبقت اليه وهى يد الخصوص فيملك به ما فى الباطن
وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة فى بطنها درة ثم باع لم تخرج عن ملكه لانه
مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشترى ومحل الخلاف فيما اذا
لم يدع مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقا كذا فى المعراج اطلق
فى الكنز فشمل النقد وغيره من السلاح والالات واثاث المنازل والفصوص والقماش لانها
كانت ملكا للكفار فحوت ايدينا قهرا فصارت غنيمة وقيدناه بدفين الجاهلية بان
كان نقشه صنما او اسم ملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين اهل الاسلام كالمكتوب
عليه كلمة الشهادة او نقش اخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها
معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلى فى ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل
اسلاميا فى زماننا لتقادم العهد واشار اليه بقوله للمختط له الى انه وجد فى ارض مملوكة
لانه لو وجد فى ارض غير مملوكة كالجبال والمفازة فهو كالمعدن يجب خمسه وباقيه
للواجد مطلقا حرا كان او عبدا كما ذكرناه وفى المغرب الخطة المكان المختط لبناء دار او
غير ذلك من العمارات وفى المعراج انما قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضى
يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل ذلك الناحية له قوله وزيبق اى خمس الزيبق
عند ابى حنيفة ومحمد وعن ابى يوسف لا شئ فيه لانه مايع ينبع من الارض كالقير ولهما
انه ينطبع مع غيره فانه حجر يطبخ فيسيل منه الزيبق فاشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعد
الهمزة الساكنة كذا فى المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حس يتحرك بالارادة كذا فى
المعراج وفى فتح القدير انه بالياء وقد يهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة وهو
زيبر الثوب وهو ما يعلو الجديد من الوبر قوله لا ركاز دار حربى اى لا يخمس ركاز
فى دار الحرب لانه ليس بغنيمة لا خذه لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين
عليه اطلق فى الركاز فشمل الكنز والمعدن والقدورى وضع المسئلة فى الكنز ليبين حكم
المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكنز فان شيخ الاسلام اوجب الخمس فيه
كما فى المعراج واطلق فى دار الحرب فشمل ما اذا وجد فى ارض غير مملوكة لهم لكن ان كانت
غير مملوكة فالكل له سواء دخل بامان اولا لان حكم الامان يظهر فى المملوك لا فى المباح
وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بامان رده الى صاحبها تحرزا عن الغدر لان ما فى دار الحرب فى يد صاحبها خصوصا حرمة اموالهم عليه لغير الرضا
فان لم يرده اليه ملكه ملكا خبيثا فسبيله التصدق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب
للمشترى بخلاف بيع المشترى شراء فاسدا لان الفساد يرتفع ببيعه لامتناع فسخه حينئذ
وان دخل بغير امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذو منعة دار
الحرب وظفروا بشئ من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذ على

على طريق الغلبة والقهر قوله وفيروزج ولؤلؤ وعنبر اى لا تخمس هذه الاشياء
اما الاول فلانه حجر مضئ يوجد فى الجبال وقد ورد فى الحديث لا خمس فى الحجر
ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامد لا ينطبع اطلقه وهو مقيد
بما اذا اخذها من معدنها اما اذا وجدت كنزا وهى دفين الجاهلية ففيه الخمس
لانه لا يشترط فى الكنز الا المالية لكونه غنيمة واما الثانى فالمراد به كل حلية
تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنزا فى قعر البحر وهذا
عندهما وقال ابو يوسف يجب فى جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد الملوك
ولهما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر احد فانعدمت اليد وهى شرط لوجوبه فالحاصل
ان الكنز لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيف ما كان سواء كان من جنس الارض او
لم يكن بعد ان كان مالا متقوما واما المعدن فثلاثة انواع كما قدمناه اول الباب
واللؤلؤ مطر الربيع يقع فى الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ
والعنبر حشيش ينبت فى البحر او خثى دابة فى البحر والله اعلم

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه مواضع فى بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرائطها
وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرائطه وما يسقطه اما الاول فثابت
بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة اهل التاويل هو العشر
او نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب او دالية ففيه نصف
العشر وبالاجماع واما الكيفية فما تقدم فى الزكاة انه على الفور او التراخى واما
سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية
حقيقة او تقديرا بالتمكن فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو اصاب
الزرع افة لم يجبا وقدمنا حكم تعجيل العشر وانه على ثلاثة اوجه فى مسئلة تعجيل
الزكاة واما شرائطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان احدهما
الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ الا على مسلم بلا خلاف واما كونه يتحول
الى الكافر فسيأتى مفصلا والثانى العلم بالفرضية وهو عام فى كل عبادة ايضا واما
العقل والبلوغ فليست من شرائط الوجوب حتى يجب العشر فى ارض الصبى والمجنون
لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للامام ان يأخذه جبرا ويسقط عن الامام صاحب
الا انه لا ثواب له الا اذا ادى اختيارا ولذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم
يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليست بشرط للوجوب لوجوبه فى الاراضى
الموقوفة ويجب فى ارض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر
كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفى المزارعة على قولهما فالعشر
عليهما بالحصة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب فى حصته فى عينه وفى حصة
المزارع يكون دينا فى ذمته وفى الارض المغصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة

وان نقصتها فعلى رب الارض عنده وعندهما فى الخارج ولو كانت الارض الخراجيه
فخراجها على رب الارض فى الوجوه كلها بالاجماع الا فى الغصب اذا لم تنقصها الزراعه
فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذا فى البدايع وغيره وفى الخلاصة
والظهيرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحدا ولا بينة للمالك وزرعها
الغاصب اما اذا كان مقرا للمالك ببينة عادله ولم تنقصها الزراعه فالخراج على رب
الارض انتهى واما شرايط المحلية فان تكون عشريه فلا عشر فى الخراج من ارض الخراج
لانهما لا يجتمعان وسياتى فى بيان العشريه وجود الخارج منها مما يقصد بزراعته نما
الارض فلا عشر فى الحطب ونحوه وسياتى بيان قدره واما وقته فوقت خروج الزرع
وظهور الثمر عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف وقت الادراك وعند محمد وقت التنقيه
والجذاذ واما ركنه فالتمليك كالزكاة وشرايط الادا ما قدمناه فى الزكاة واما ما يسقط
فهلاك الخارج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك
اخذ الضمان منه وادى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار دينا
فى ذمته ومنها الرده ومنها موت المالك من غير وصيه اذا كان قد استهلكه كذا فى
البدايع مختصرا قوله يجب فى عسل ارض العشر ومسقى سما وسيح بلا شرط نصاب وبقا
الا الحطب والقصب والحشيش اى يجب العشر فيما ذكر اما فى العسل فللحديث فى العسل
العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف
دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها اطلقه فتناول القليل والكثير وهو
مذهب الامام وقدره ابو يوسف نصابه بخمسة اوسق وعن محمد بخمسه افراق كل فرق
سته وثلاثون رطلا قيد بارض العشر لان العسل اذا كان فى ارض الخراج فلا شى فيه
لما ذكرنا ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شى فى ثمار ارض الخراج لامتناع
وجوب العشر والخراج فى ارض واحده وفى المعراج وقول محمد لا شى فيه اى فى العسل
ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستنزال انتهى وفى المبسوط ان صاحب الارض
يملك العسل الذى فى ارضه وان لم يتخذها لذلك حتى له ان ياخذه ممن اخذه
من ارضه بخلاف الطير اذا فرخ فى ارض رجل فجا رجل واخذه فهو للاخذ لان الطير
لا يفرخ فى موضع ليترك فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الارض محرزا للفرخ بملكه
انتهى ولو وجد العسل فى المفازه والجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال
ابو يوسف لا شى فيه لان الارض ليست بمملوكه ولهما ان المقصود من ملكها النما وقد حصل
وعلى هذا الخلاف يوخذ فى الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر
للاحتراز عن ارض الخراج فقط فلو قال يجب فى عسل ارض غير الخراج لكان اولى
واما وجوبه فيما سقى بالمطر او بالسيح كالنيل فمتفق عليه للادلة السابقة واما قوله
بلا شرط نصاب وبقا فمذهب الامام وشرطاهما فصار الخلاف فى موضعين لهما فى الاول

الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس فى حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق
رواه مسلم وله اطلاق الايه ومما اخرجنا لكم من الارض والحديث فيما سقت السما
العشر وتاويل مرويهما ان المنفى زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة
الوسق اربعون درهما وتعارض الخاص والعام فقدم العام لانه احوط ولهما فى الثانى
قيمة الوسق اربعون درهما
الحديث ليس فى الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة لانه
لا يقصد بها استغلال الارض غالبا حتى لو استغل بها ارضه وجب العشر وعلى هذا
كلما لا يقصد به استغلال الارض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب
لا يصلح للزراعة كبزر البطيخ والقثا لكونها غير مقصوده فى نفسها وكذا لا عشر فيما
هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانه بمنزلة جز الارض لانه يتبعها فى البيع وكذا كل
ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه لا يقصد به الاستغلال ويجب فى العصفر والكتان
وبزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلف فيما لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر
ابو يوسف قيمته ادنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به
نوعه فاعتبر فى القطن خمسة احمال كل حمل ثلاث مائة من وفى الزعفران خمسة امنا
ولو كان الخارج نوعين يضم احدهما الى الاخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كان
جنسين كل اقل من خمسة اوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول ابى يوسف
نصاب القصب السكر سواء اربعون درهما
ان تبلغ قيمته قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة امنا
فاذا بلغ القصب قدر ما يخرج منه خمسة امنا سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغى ان
يكون نصاب القصب عنده خمسة اطنان كما عرف فى ديارنا قوله ونصف فى مسقى غرب
او داليه اى يجب نصف العشر فيما سقى بالة كالحديث والغرب دلو عظيم والداليه دولاب
تديره البقر وان سقى بعض السنه بالة والبعض بغيرها فالمعتبر اكثرها كما فى السايمة
والعلوفة وان استويا يجب نصف العشر نظرا للفقرا كما فى السايمة وظاهر الغاية وجوب
ثلاثة ارباع العشر قوله ولا ترفع المون اى لا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى
الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت
الواجب لتفاوت المونه ولا معنى لرفعها اطلقه فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه
فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرا او نصفا لان ما تكلفه باخذه
بلا عشر او نصفه ثم يخرج الواجب من الباقى كما توهمه بعض الناس قوله وضعفه
فى ارض عشريه لتغلبى وان اسلم وابتاعها منه مسلم او ذمى اى تجب عشران فى ارض
التغلبى وفيه ثلاث مسايل الاول الارض العشريه اذا اشتراها تغلبى فالمذهب تضعيفه
عليه لاجماع اصحابه الثانية اذا اسلم تغلبى فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار
وظيفة الارض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة واشتراها منه مسلم او ذمى فكذلك
لانها انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم اهل للبقا عليه وان لم يكن اهلا للابتدا

ورد الواجب ابو يوسف فى المسئلتين الى عشر واحد لان الداعى الى التضعيف
قوله وخراج ان اشترى ذمى ارض عشرية من مسلم اى يجب الخراج لان فى العشر
معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف لان الكلام فى غير التغلبى بخلاف
الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق وبهذا اندفع قول ابى يوسف من تضعيف
العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الارض اما عشرية او
خراجية او تضعيفية والمشترون مسلم وذمى وتغلبى فالمسلم اذا اشترى العشرية
والخراجية بقيت على حالها او التضعيفية فكذلك وعنه ابى حنيفة ومحمد وقالوا ابو
ترجع الى عشر واحد واذا اشترى التغلبى الخراجية بقيت خراجية والتضعيفية فهى
تضعيفية والعشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى
ذمى غير تغلبى خراجية او تضعيفية بقيت على حالها وعشرية صارت خراجية
ان استقرت فى ملكه عنده ولم يشترط القبض فى المختصر بوجوب الخراج وشرطه فى
الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض قوله وعشر ان اخذها
منه مسلم بالشفعة او رد على البايع للفساد اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه
اشتراها من المسلم واما الثانى فلانه بالرد والفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم
هو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد واشار بقوله للفساد الى كل موضع كان
الرد فيه فسخا كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار البيع ان كان بقضاء واما
بغير قضاء فهى خراجية على حالها كالاقالة لانها فسخ فى حق المتعاقدين بيع جديد فى
حق ثالث فصار شراء الذمى فتنتقل الى المسلم بوظيفتها واستفيد من وضع المسئلة
ان للذمى ان يردها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لانه يرتفع
بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد قوله وان جعل مسلم داره بستانا فمؤنته تدور مع مائه
يعنى فان سقاه بماء العشر فهو عشرى وان سقاه بماء الخراج فهو خراجى وان سقاه مرة
من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لانه احق بالعشر من ماء الخراج كذا فى
غاية البيان واستشكل العتابى وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل فى غاية البيان
ان الامام السرخسى ذكر فى كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه احق بالعشر
من الخراج وهو الاظهر انتهى وجوابه ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبرا اما باختياره
فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام
وسقاها بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها حايط وفيها اشجار متفرقة
كذا فى المعراج وقيد بجعلها بستانا لانه لو يجعلها بستانا وفيها نخل تغل اكرارا لا شى فيها
واما الذمى فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله بخلاف الذمى
لانه اهل له لا للعشر قوله وداره حر لان عمر رضى الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه
اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده فى الهداية بالمجوسى ليفيد النفى فى غيره من اهل

اهل الكتاب بالدلالة لان المجوسى ابعد عن الاسلام لحرمة مناكحته وذبايحه قوله
كعين قير ونفط فى ارض عشر ولو فى ارض خراج يجب الخراج لانه ليس من انزال
الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء فلا عشر ولا خراج ان لم يكن حريم موضع القير
والنفط ارض فارغة صالحة للزراعة واما اذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب
شى ان كان فى ارض العشر لان العشر لا يكفى فيه التمكن من الزراعة بل لا بد من حقيقة
الخارج واما ان كان فى ارض خراج وجب الخراج لانه يكفى لوجوبه التمكن من الزراعة
وقد حصل وهو المراد بما فى المختصر والقير هو الزفت ويقال القار والنفط بالفتح
والكسر وهو افصح دهن يعلو الماء وفى معراج الدراية ولا يمسح موضع القير فى رواية
ابن سماعة عن محمد لان موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لان موضع
القير تبع للارض فيمسح معه تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كان فى بعض جوانبها سبخة
فانها تمسح مع الارض ويقع الخراج فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة انتهى وظاهر ما فى
المختصر يدل على قول البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض
الخراجية والعشرية فالارض العشرية ارض العرب كلها قال محمد هى من العذيب الى مكة وعدن
ابين الى اقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخى انها ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطايف
والبرية ومنها الارض التى اسلم اهلها طوعا او فتحت قهرا او قسمت بين الغانمين واما الارض
الخراجية فما فتحت قهرا وتركت فى ايدى اربابها وارض مضارى بنى تغلب والموات التى
احياها ذمى مطلقا او مسلم وسقاها بماء الخراج واما الخراج هو ماء الانهار الصغار التى
حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدى واما العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت
المال وماء العشر هو ماء السماء والعيون والانهار العظام التى لا تدخل تحت الايدى كسيحون
وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات اليد عليها وعن ابى يوسف انها خراجية لامكان
اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا فى البدايع وغيرها
والله اعلم هو فى اللغة المعدن قال الله تعالى ولم يجدوا
عنها مصرفا كذا فى ضياء الحلوم ولم يقيده فى الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر
وخمس المعادن مما تقدم كما اشير اليه فى النهاية وينبغى اخراج خمس المعادن لان مصرفه
الغنايم كما صرح به الاسبيجابى وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المولفة قلوبهم
للاشارة الى السقوط للاجماع الصحابى وهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته الغائية التى كان
لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد اعز الله الاسلام واغنى عنهم واختار فى
العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز الان فى عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ
وتعقبه فى فتح القدير بان هذا لا ينفى النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعى كان ثابتا
وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كان الاعطاء ليتالفهم على الاسلام وقسم كان
يعطيهم ليدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف فكان يتالفهم ليثبتوا ولا يقال انه نسخ

الكتاب بالاجماع لا يجوز لان الناسخ دليل الاجماع لا هو بنا على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على ان الاية التى ذكرها عمر رضى الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شا فليومن ومن شا فليكفر قوله هو الفقير والمسكين وهو اسواحالا من الفقير اى المصرف الفقير والمسكين والمسكين ادنى حالا وفرق بينهما فى الهداية وغيرها بان الفقير من له ادنى شى والمسكين من لا شى له وقيل على العكس ولكل وجه وهو الاصح وهو المذهب كذا فى الكافى والاولى ان نفسر الفقير بمن له ما دون النصاب كذا فى النهاية اخذا من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك ما دون النصاب وقدر نصاب غير نام وهو مستغرق فى الحاجة ولا خلاف فى انهما صنفان هو الصحيح لان العطف فى الاية يقتضى المغايرة وانما اختلفوا فى انهما صنفان او صنف واحد فى غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال ابو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما فى غاية البيان وابو يوسف بالثانى فلو اوصى بثلث ماله لفلان وللفقرا والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى لا يوجد فى الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للغنى ايضا وقد يكون للموصى اغراض كثيرة لا يوقف عليها ولا يمكن تعليل نص كلامه فيجرى على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا فى البدايع ولهذا لو اوصى بثلث ماله للاصناف السبعة فصرف الى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا فى المحيط وفى الخانية والذى له دين موجل على انسان اذا احتيج الى النفقة يجوز له ان ياخذ من الزكاة قدر كفايته الى حلول الاجل وان كان الدين غير موجل فان كان من عليه الدين معسرا يجوز له اخذ الزكاة فى اصح الاقاويل لانه بمنزلة ابن السبيل وان كان المديون موسرا معترفا لا يجوز له اخذ الزكاة وكذا اذا كان جاحدا وله عليه بينة عادلة وان لم تكن بينة عادلة لا يحل له اخذ الزكاة ما لم يرفع الامر الى القاضى فيحلفه فاذا حلف بعد ذلك يحل له اخذ الزكاة انتهى والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفى فتح القدير ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت اعطاها لا يجوز ولو كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز انتهى وهو مقيد لعموم ما فى الخانية والمراد من المهر ما تعورف تعجيله لان ما تعورف تاجيله فهو دين موجل لا يمنع اخذ الزكاة ويكون فى الاول عدم اعطائه بمنزلة اعساره ويفرق بينه وبين ساير الديون بان رفع الزوج للقاضى مما لا ينبغى للمراة بخلاف غيره لكن فى البزازية وان كان موسرا والمعجل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الامام يجوز مطلقا وسياتى بيان النصب الثلاثة ان شا الله تعالى قوله والعامل تقدم تفسيره فى باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعى ايضا وقدمنا الفرق بينهما فيعطى ما يكفيه واعوانه

واعوانه بالوسط مدة ذهابهم وايابهم ما دام المال باقيا الا اذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف وقيدنا بالوسط لانه لا يجوز له ان يتبع شهوته فى الماكل والمشرب والملبس لانها حرام لكونها اسرافا محضا وعلى الامام ان يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير كذا فى غاية البيان وفى البزازية المصدق اذا اخذ عمالته قبل الوجوب والقاضى اذا استوفى رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال ان لا يعيش الى المدة انتهى وقيدنا ببقاء المال لانه لو اخذها الصدقة وضاعت فى يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شى كذا فى الاجناس عن الزيادات وما ياخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لهاشمى لشرفه كما سياتى وانما حلت للغنى مع حرمة الصدقة عليه لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل كذا فى البدايع والتحقيق ان فيه شبها بالاجرة وشبها بالصدقة ففى الاول تحل للغنى ولا يعطى لو هلك المال او اداها صاحب المال الى الامام وللثانى لا تحل للهاشمى ويسقط الواجب عن ارباب الاموال لو هلك المال فى يده لان يده كيد الامام وهو نايب عن الفقرا ولا يكون مقدرا وفى النهاية رجل من بنى هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له منها رزق فانه لا ينبغى له ان ياخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا باس بذلك انتهى وهو يفيد صحة توليته وان اخذه منها مكروه لا حرام ومن احكام العامل ما ذكره فى البزازية ان العامل اذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا كالسلطان اذا ترك الخراج له قوله والمكاتب اى يعان المكاتب فى فك رقبته وهو المراد بقوله تعالى وفى الرقاب هو منقول عن الحسن البصرى وغيره فى تفسير الطبرى واطلقه فشمل ما اذا كان مولاه فقيرا او غنيا هل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له اولا فالذى فى بعض التفاسير انه لا يملك قال القاضى البيضاوى والعدول عن اللام الى فى الدلالة على ان الاستحقاق للجهة لا للرقاب وقيل للايذان بانهم احق بها انتهى وقال الطيبى فى حاشية الكشاف انما عدل عن اللام الى فى الاربعة الاخيرة لان الاربعة الاول ملاك لما عسى ان يدفع اليهم والاربعة الاخيرة لا يملكون ما يدفع اليهم انما يصرف المال فى مصالح تتعلق بهم لان التعدية بفى مقدر بالصرف فمال الرقاب يملكه السادة والمكاتبون لا يحصل فى ايديهم شى والغارمون يصرف نصيبهم لارباب الديون كذلك فى سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج فى سبيل الله وافرد بالذكر تنبيها على خصوصيته وهو مجرد عن الحرفين جميعا اى اللام وفى عطفه على اللام ممكن وفى اقرب انتهى فقد صرح بان الاربعة الاخيرة لا يملكون شيا ويستفاد منه انه ليس لهم صرف المال فى غير الجهة التى اخذوا لاجلها وفى البدايع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه تمليك وهو ظاهر فى ان الملك يقع للمكاتب فتكون الاربعة بالطريقة الاولى لكن بقى هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفى المحيط

وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة
في حقهم انتهى وفي شرح المجمع وان عجز المكاتب يحل لمولاه وان كان غنيا وعلى هذا
الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله قوله والمديون اطلقه كالقدوري
وقيده في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لان المراد بالغارم في الاية وهو
في اللغة من عليه دين ولا يجد قضاء كما ذكره القتبي وانما لم يقيده المصنف لان الفقر
شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير
وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين اولى من الدفع الى الفقير قوله
ومنقطع الغزاة وهو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختيار منه لقول ابي
يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبة العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية
وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل
الخيرات اذا كان محتاجا انتهى ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ
لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والاوقاف كما تقدم منظرين في الفقرا
والمساكين وابن السبيل هو المنقطع عن ماله لبعده منه والسبيل الطريق فكل من يكون
مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصل
اليه وهو فقير ابدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لحاجته كذا في الكافي فان قلت
منقطع الغزاة او الحاج ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والا فهو ابن سبيل فكيف تكون
الاقسام سبعة قلت هو فقير الا انه ازداد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان
مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض
لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته
والحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه وفي المحيط وان كان
تاجرا له دين على الناس لا يقدر على اخذه ولا يجد شيئا يحل له اخذ الزكاة لانه فقير يدا
كابن السبيل انتهى وهو اولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث
الفقير تفصيلا لذا فراجعه قوله فيدفع الى كلهم او الى صنف لان المراد بالاية بيان
الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى
وان تخفوها وتؤتوها الفقرا فهو خير لكم ومن السنة انه عليه السلام اتاه مال من الصدقة
فجعله في صنف واحد وهم المولفة قلوبهم ثم اتاه مال اخر فجعله في الغارمين ولم يصرح
في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان
الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا لو حلف لا يتزوج النسا ولا يشتري العبيد يحنث
بالواحد فالمعنى في الاية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق
ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد ما لو حلف على ما في
يده من الدراهم ولا شي في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور

مطلب

او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل
على الجنس فالحاصل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة
ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا انتصف الموصى به لزيد والفقرا كالوصية
لزيد وفقير لا الى ذمي اي لا تدفع الى ذمي لحديث معاذ خذها من اغنيايهم وردها
الى فقرايهم لا لان التنصيص على الشي ينفي الحكم عما عداه بل للامر بردها الى فقرا المسلمين
فالصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب ولئن
كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير الحربي بالاية واصوله
وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول قوله وصح غيرها
اي وصح غير دفع الزكاة الى ذمي واجبا كان او تطوعا كصدقة الفطر والكفارات
والنذر ورد لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الاية وخصت الزكاة
بحديث معاذ وفيه خلاف ابي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة
كما قدمناه فلا يدفع الى ذمي والصرف في الكل الى فقرا المسلمين احب وقيد بالذمي لان
جميع الصدقات فرضا كانت او واجبة او تطوعا لا تجوز للحربي اتفاقا كما في غاية البيان
لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واطلقه فشمل المستامن وقد صرح
به في النهاية قوله وبنا مسجد وتكفين ميت وقضا دينه وشرا قن لعتق بالجر بالعطف
على ذمي والضمير في دينه للميت لانعدام التمليك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن
على ملك المتبرع حتى لو افترس الميت سبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضا دين
الغير لا يقتضي التمليك من ذلك الغير الحي فالميت اولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم
تصادق الداين والمديون على عدمه رجع المتبرع على الداين لا على المديون والاعتاق
اسقاط لا تمليك وقيد بقضا دين الميت لانه لو قضى دين الحي ان قضاه بغير امره يكون
متبرعا ولا يجزيه عن الزكاة وان قضاه بامره جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض
الصدقة كذا في غاية البيان وقيده في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد
منه ان رجوع المتبرع بقضا الدين عند التصادق على الداين محمول على ما اذا كان بغير
امر المديون اما اذا كان بامره فهو تمليك منه فلا رجوع عند التصادق بانه لا دين على
الداين وانما يرجع على المديون وهو بعومه يتناول ما لو دفعه نايبا الزكاة وينبغي ان
لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الاربعة بان
يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يامره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب
المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط واشار المصنف الى انه لو اطعم
يتيما بنيتها لا تجزيه لعدم التمليك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل القبض والا
فلا ولو دفع الصغير الى وليه كذا في الخانية والمراد بالعقل هنا ان لا يرمي به ولا يخدع
عنه قوله واصله وان علا وفرعه وان سفل بالجر اي لا يجوز الدفع الى ابيه وجده

المراد بالعقل هنا ان لا يرمي

وان علا ولا الى ولده وولد ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المالك من كل وجه
كما قدمه فى تعريف الزكاة كاحد الزوجين وفيه اشارة الى ان هذا الحكم لا يختص بالزكاة
بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها لهم وذكر فى مواضع اخر معزيا الى ابى حفص الكبير
لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج فيبدأ حاجتهم كالكفارات وصدقة الفطر والنذور
وقيد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو اولى لما فيه من الصلة
مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات الفقراء ولهذا
قال فى الفتاوى الظهيرية ويبدأ فى الصدقات بالاقارب ثم الموالى ثم الجيران وفى القنية
دفع زكاته فى مرض موته الى اخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه
لا يصح لكن اوصى بالحج ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصيه كذا هذا ثم
رقم بانه يصح لكن للورثة الرد باعتبار انه وصيه انتهى والذى يظهر ترجيح الاول
وفى المحيط ولو دفع الى اخته ولها مهر على زوجها الموسر يبلغ نصابا يجوز عند ابى
حنيفة ولا يحل عندهما وبه يفتى احتياطا ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه
من القرابة جاز اذا لم يحتسبها من النفقة واطلق فى فرعه فشمل ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقا من مائه بالزنا ولا الى ولد ام ولده الذى نفاه وخرج المنفى اليها زوجها
اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فان على قول ابى حنيفة المرجوع عنه الاولاد
للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجوز شهادتهم له كذا فى معراج الدراية
لعدم الفرعية ظاهرا وعلى هذا فينبغى على هذا القول ان لا يجوز للثانى دفع الزكاة اليهم
لوجود الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنقول فى الفتاوى الولوالجية انه
يجوز للثانى الدفع اليهم وتجوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه
الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم دون الثانى وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة
عن المالك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى الاصول والفروع وعلى واحد الزوجين لانه له ان
يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس لا تغنيه فاولى ان يجوز لغيره لانه ابعد
من نفسه كذا ذكره الاسبيجابى وقيد بالصدقة الواجبة لان صدقة التطوع الاولى دفعها
الى الاصول والفروع كذا فى البدائع **قوله** وزوجته وزوجها اى لا يجوز الدفع لزوجته
وزوجها ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفى
دفعها له خلافهما لقوله عليه السلام لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن
مسعود وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا فى الهداية واطلق
الزوجة فشمل الزوجة من وجه فلا يجوز الدفع الى معتدة من باين ولو بثلاث كذا فى المعراج
واعلم ان فى شهادة احد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفى الرجوع فى
الهبة وقت الهبة وفى الوصية وقت الموت وفى الحد وتعتبر كلام الطرفين حتى لو
سرق من امرأته ثم ابانها او من اجنبية ثم تزوجها ثم اختصما لم يقطع كذا فى النهاية وفى

وفى فتاوى قاضى خان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها لوقت الحكم وسيأتى
ان شاء الله تعالى وفى الظهيرية رجل دفع زكاة ماله وامره بالاداء فاعطى الوكيل ولد
نفسه الكبير او الصغير او امرأته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا ولو ان صاحب
المال قال له ضعه حيث شئت لنفسه انتهى **قوله** وعبده ومكاتبه ومدبره وام ولده
ومعتق البعض اى لا يجوز الدفع الى هؤلاء لعدم التمليك اصلا فى غير المكاتب ولعدم تمام
فيه لان له حقا فى كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامة
نفسه ومعتق البعض كالمكاتب واذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم ان الدفع لمكاتب
الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا وهذا اذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو
كان بين اثنين فاعتق احدهما حصته وهو معسر واختار الساكت الاستسعاء فللمعتق الدفع
لانه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لانه مكاتبه وهذا اذا كان الشريك اجنبيا فان
كان ولده فلا لان الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وان كان المعتق موسرا و
اختار الساكت تضمينه فللساكت الدفع للعبد لانه اجنبى عنه وليس للمعتق الدفع اذا
اختار استسعاءه لانه مكاتبه لما انه بالضمان مخير بين اعتاق الباقى او الاستسعاء **قوله**
وغنى يملك نصابا اى لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور خذها من اغنيائهم وردها
فى فقرائهم اطلقه فشمل النصاب النامى السالم من الدين الفاضل عن الحوائج الاصلية الموجب
لكل واجب مالى والنصاب الذى ليس بنام الفارغ عما ذكر الموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية
او نفقة القريب فان كلا منهما محرم لاخذ الزكاة ولا يرد عليه الغنى بقوت يومه فانه
لم يملك نصابا وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما فى الصحاح
النصاب من المال القدر والذى تجب فيه الزكاة اذا بلغه نحو مائتى درهم وخمس من
الابل اذ ليس قوت اليوم مقدرا لكن فى ضياء الحلوم نصاب كل شئ اصله ومنه النصاب
المعتبر فى وجوب الزكاة وهو يقتضى اطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم اصل
تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الحوائج الاصلية لانه لو كان مستغرقا بها حلت له فتحل
لمن ملك كتبا تساوى نصابا وهو من اهلها للحاجة الا ان زادت على قدرها او كان
جاهلا والفقيه عن بكتبه ولو كان محتاجا اليها لقضاء دينه فيجب بيعها كما فى القنية من
باب الحبس من القضاء وتحل لمن له دور وحوانيت تساوى نصابا وهو محتاج لغلتها النفقته
ونفقة عياله على خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة يساوى نصابا لعياله على ما هو الظاهر
بخلاف قضاء الدين فانه يجب عليه بيع قوته الا قوت يومه كما فى القنية من الحبس وحلت
لمن له نصابا وعليه دين مستغرق او منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج اليها
فى الصيف وللمزارع اذا كان له ثوران لا ان زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوى
نصابا والفاضل عن سكناه يبلغ نصابا وقيد بملك النصاب لان من ملك ما دونه يحل
له اخذها اذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكتسبا قيدنا به لانه لو كان قسمة

عشر دينارا تساوى ثلاث مائة درهم لا يحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال قال هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوى ثلاث مائة درهم هل يسعه ان ياخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لان النفل يجوز للغني كما للهاشمي واما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني واخراج النفل منها لان الصدقة على الغني هبة كذا في البدايع واما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الاغنياء ان سماهم الواقف والا فلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدايع ايضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع قوم زكاتهم الى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الاخذ اكثر من مائتين فان كان جمعه له بامره قالوا كل من دفع قبل ان يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا ان يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعد دينه فان كان بغير امره جاز الكل مطلقا لان في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني ان يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها له لما علم ان تبدل الملك كتبدل العين ولو اباحها له ولم يملكها منه ذكر ابو المعين النسفي انه لا يحل تناوله للغني وقال خواهر زاده يحل كذا في الفتاوى التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الا ان يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي المذكور اولا الخمس من الابل السائمة فان من ملكها او مضى بأحد السوائم من اي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كانت تساوي مائتي درهم او لا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من اي مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك اقل من ذلك ولكنه لا يطيب له الاخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغني للفقير انتهى وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان وغيرها انه يجوز اخذها لمن ملك اقل من النصاب كما يجوز دفعها لا يعم ان الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدايع **قوله** وعبده وطفله اي لا يجوز دفعها وما الحق بها لعبد الغني وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فافاد ان المراد بالعبد غير المديون المستغرق لما في يده ورقبته اما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة عند الامام لما عرف خلافا لهما واطلق العبد فشمل القن والمدبر وام الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيئا او كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن ابي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لانه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب

بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى وهو ليس بمصرف واما ابن السبيل فمصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغني جائز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغنا ابيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد الغنية جائز اذ لا يعد غنيا بغنا امه ولو لم يكن له اب وقد صرح به واطلق الطفل فشمل الذكر والانثى ومن هو في عيال الاب او لا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيرا جائز مطلقا وقيد بعبده وطفله لان الدفع الى اب الغني وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة او لا **قوله** وبني هاشم ومواليهم اي لا يجوز الدفع لهم لحديث البخاري نحن اهل البيت لا تحل لنا الصدقة ولحديث ابي داود مولى القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة اطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصرا للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن له ناصرا منهم كولد ابي لهب فيدخل من اسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيد المصنف في الكافي تبعا لما في الهداية وشروحها بآل علي وعباس وجعفر وعقيل وحارث ابن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصرحا باخراج ابي لهب واولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وابو لهب كان حريصا على اذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف في المستصفى وروى حديثا لا قرابة بيني وبين ابي لهب ونص في البدايع على ان الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقييد لان الامام الكرخي من من هو اعلم بمذهب اصحابنا وقيد ببني هاشم لان بني المطلب تحل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استووا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن ابي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب اربعة من الاولاد طالب فمات ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وامهم فاطمة بنت اسد بن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجمهرة النسب وقال المصنف في الكافي وهذا في الواجبات كالكفارات والنذر والعشر والكفارة اما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفي النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء انتهى وانما لم يلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على

الوضوء فيتدنس به الوضوء لان الاصل يقتضى عدمه وانما قلنا به فى الماء المنصوص الوارد
الوضوء على الوضوء نور على نور اذا زداد النور يقتضى زوال الظلمة بقدره لا محالة
كذا فى النهاية مختصرا وفيها عن العتابى ان الغسل جائز لهم بالاجماع كالنفل للغنى وتبعه
صاحب المعراج واختاره فى المحيط مقتصرا عليه وعزاه الى النوادر ومشى عليه الاقطع فى
شرح القدورى واختاره فى غاية البيان ولم ينقل غيره شارح المجمع فكان هو المذهب
واثبت الشارح الزيلعى الخلاف فى التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق
فى فتح القدير من جهة الدليل لاطلاقه وقد سوى المصنف فى الكافى بين التطوع والوقف
كما سمعت وهكذا فى المحيط وفى شرح الطحاوى وغيره ان الحل مقيد بما اذا سماهم
اما اذا لم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق فى فتح القدير بان صدقة الوقف
كالنذر لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها
على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوب اتباع
شرط الواقف على الناظر انتهى وفيه نظر اذ الايقاف قد يكون واجبا كما اذا كان منذورا
كان قال ان قدم ابى فعلى ان اقف هذه الدار صح المحقق نفسه فى كتاب الوقف بذلك
واورد سوالا كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب واجاب بانه يجب على الامام
ان يقف مسجدا من بيت المال للمسلمين وان لم يكن فى بيت المال شىء فعلى المسلمين وفى
الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذور رجل سقط منه شىء فقال ان
وجدته فلله على ان اقف ارضى هذه على ابناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان
وقف ارضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز انتهى
واطلق الحكم فى بنى هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية ابى عصمة
عن الامام انه يجوز الدفع الى بنى هاشم فى زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم
يصل اليهم لاهمال الناس امر الغنايم وايصالها الى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا
الى العوض وللاشارة الى رد الرواية بان الهاشمى يجوز له ان يدفع زكاته الى هاشمى
مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمى لان مولى الغنى يجوز الدفع
اليه لان الغنى اهل لها لكن الغنى مانع ولا مانع فى حق المولى والحديث ليس على
عمومه اعنى مولى القوم من انفسهم ولهذا قال الاسبيجابى فى شرحه يعنى فى حل الصدقة
وحرمتها وان مولى القوم ليس منهم فى جميع الوجوه الا ترى انه ليس بكفو لهم وان مولى
المسلم اذا كان كافرا لا توخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبى لا توخذ منه الجزية لا
المضاعفة انتهى وفى اخر مبسوط الامام السرخسى من كتاب المكتب وتكلم الناس فى حق
ساير الانبيا عليهم السلام اتحل لهم الصدقة ام لا فمنهم من يقول ما كان يحل اخذ الصدقة
لساير الانبيا ايضا ولكن كانت تحل لقرابتهم ثم ان الله تعالى كرم نبينا بان حرم الصدقة
على قرابته اظهارا لفضيلته وقيل بل كانت الصدقة تحل لساير الانبيا وهذه خصوصية

خصوصية لنبينا عليه افضل الصلاة والسلام ولو دفع بتحر فبان انه غنى او هاشمى
او كافر او ابوه او ابنه صح ولو عبده او مكاتبه لا لحديث البخارى لك ما نويت يا يزيد ولك
ما اخذت يا معن حين دفعها يزيد الى ولده معن وليس المراد بالتحرى الاجتهاد بل
غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك فى كونه مصرفا وانما قلنا هذا لانه لو دفع بدون اجتهاد
بدون ظن او بغير اجتهاد اصلا بعد الشك او ظن انه ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه
لا يجزيه ولذا لو لم يتبين شىء فهو على الفساد حتى يتبين انه مصرف ولو دفع الى من يظن
انه ليس بمصرف ثم تبين انه مصرف تجزيه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى
جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزيه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يخشى
عليه الكفر ان الصلاة لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال الى غير
الفقير قربة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لانه لو دفعها ولم يخطر بباله انه مصرف
او لا فهو على الجواز الا اذا تبين انه غير مصرف لان الظاهر انه صرف الى الصدقة
الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد
ذلك ولم يظهر له شىء لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له ان
يسترد ما دفعه اذا تبين انه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا فى البدايع واختلف المشايخ
فى كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به لخبثه وقيل يرده على
الدافع كذا فى معراج الدراية واطلق الكافر فشمل الذمى والحربى وقد صرح بهما فى المجتبى
بالمجمع وفى المحيط اذا ظهر انه حربى فيه روايتان والفرق على احدهما انه لم توجد صفة
القربة اصلا والحق المنع فقد قال فى غاية البيان معزيا الى التحفة واجمعوا انه اذا ظهر
انه حربى ولو مستأمنا لا يجوز وكذا فى معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون برا شرعا
ولذا لم يجز التطوع عليه فلم يقع قربة ولا يخفى ان احد الزوجين كالاصول والفروع وان
المدبر وام الولد داخلان تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حر مديون كذا
فى البدايع وقيد بالزكاة لانه لو اوصى بثلث ماله للفقرا فاعطاهم الوصى ثم تبين انهم
اغنيا لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها التوسع والوصية
حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة الا ترى ان النايم اذا اتلف شيا يضمن ولا ياثم كذا فى معراج
الدراية وقياسه ان الوصى لشراء دار يوقفها اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف
الغير وضاع الثمن ان يضمن الوصى وهى واقعة فى زماننا ولانه لو اختلط اوانى طاهرة
بنجسة او ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحرى فيها ثم تبين خطاؤه يعيد الصلاة
او قضى القاضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذى قاس عليه ابو يوسف
مسألة الكتاب والفرق لهما ان العلم بالنجاسة ممكن لطاهر وانما الطاهر والنص ممكن فلم يات
بالمامور به وقيدنا بكون الغلبة للطاهر لان الغلبة لو كانت للنجس او استويا لا يتحرى
بل يتيمم كذا فى المعراج وفى النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالاوانى اما الثياب المختلطة اذا

اختلطت بالطاهر فانه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة اكثر او مساويه وتبعه في فتح القدير وقد اخذه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تتحقق في الاواني لان التراب طهور له عند العجز عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للوضوء عند غلبة النجاسة لما امكنه اقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب وفي مسألة الثياب الضرورة مست التحري لانه ليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض يوضحه ان في مسألة الاواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضي بها ولو فعل لا يجوز صلاته فلذا اذا كانت الغلبة له وفي مسألة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسألة المساليخ المختلطة بالميتة ففي حالة الاضطرار له كل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت اذا اختلط بودك الميتة فان كان المحرم غالبا او مساويا فانه لا يجوز الانتفاع به اصلا لا ولا غيره وان كان الحلال غالبا ففي حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسألة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار او تساويا لا يصلى على احد منهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسألتا الاواني المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا واما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو اعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطي ولا للبيع ومن اراد معرفة الدلايل والفرق بين المسايل وزيادة التفريعات في مسايل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط اول الجزء الرابع واعلم ان التحري في اللغة الطلب والابتغا وهو والتوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير تحري والدليل ترجح احدهما بغالب الراي وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما اذا كان المدفوع جالسا في صف الفقرا يصنع صنيعهم او كان عليه زي الفقرا او سأله فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط ايضا يعني لو ظهر انه غني لا اعادة عليه **قوله** وكره الاغنا وندب عن السوال اي كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا وندب الاغنا عن سوال الناس وانما صح الاغنا لان الاغنا حكم الادا فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنا منه كمن صلى وبقربه نجاسة كذا في الهداية وفي

وفي فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة اياها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبنا من ان حكم العلة الحقيقية لا يجوز تاخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان واجابا بان معنى قوله ان الغنا حكم الادا اي حكم الادا لان الادا علة الملك والملك علة الغنا فكان الغنا مضافا الى الادا بواسطة الملك كالاعتاق في شرا القريب فكان للادا شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم انتهى وانما عممنا في المدفوع ولم نقيده بمائتي درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال ابو يوسف ياخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى الظهيرية وانما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتي درهم فاكثر لمديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلا اذا وزع الماخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصاب واطلق في الاستحباب لاغنا عن السوال ولم يقيده باداء قوت يومه كما وقع في غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحاجة اخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث ورد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال فخر الاسلام من اراد ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في امر الصدقة لان الجمع كان اولى من التفريق **قوله** وكره نقلها الى بلد اخر لغير قريب واحوج اما الصحة فلاطلاق قوله تعالى انما الصدقات للفقرا من غير قيد بالمكان واما حديث معاذ المشهور خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم فلا ينفي الصحة لان الضمير راجع الى فقرا المسلمين لا الى اهل اليمن او لانه ورد لبيان انه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لاهل اليمن ايتوني بخميس او لبيس وهما الصغار من الثياب اخذ منكم في الصدقة مكان الشعير والذرة اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن ابي بكر فذلك اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين اجري الصدقة والصلة وللاحوج لان المقصود منها سد خلة المحتاج فمن كان احوج كان اولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد اخر اورع واصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصدق على العالم الفقير افضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقرا دار الاسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلفه هنا وما استفاده في دار الحرب لكن يصرف زكاة الكل الى فقرا المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم افضل من فقرا دار الحرب انتهى وكذا لا يكره نقل الزكاة المعجلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره ان ينقل زكاة ماله المعجلة قبل الحول لفقير غير احوج ومديون انتهى فالمستثنى على هذا ستة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال

في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الراس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب
الحكم في محل وجوده سببه كذا في فتح القدير وصحح في المحيط انه في صدقة الفطر يودى
حيث هو ولا يعتبر مكان الراس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك
العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع
اليها والمنقول في النهاية معزيا الى المبسوط ان العبرة بمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج
عنه موافقا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضي خان في فتاواه مقتصرا
عليه وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يودى عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند
ابي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف
قوله ولا يسال من له قوت يومه اي لا يحل سوال قوت يومه لمن له قوت يومه لحديث
الطحاوي من سال الناس عن ظهر غنى فانما يستكثر من جمر جهنم قلت يا رسول الله وما
ظهر غنى قال ان يعلم ما عند اهله ما يغديهم وما يعشيهم قيد بسوال القوت لان
سوال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيد بالسوال لان الاخذ لمن ملك اقل من نصاب جايز
بلا سوال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السوال لمن لا قوت يومه له جايز ولا يرد
عليه القوي المكتسب فانه لا يحل سواله القوت له اذا لم يكن قوت يومه لانه قادر بصحته
واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب
الصدقة جايز له وان كان قويا مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب انتهى وينبغي ان يلحق
به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على ابيه وان كان صحيحا
مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السوال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطا له
اذا علم حاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق واما الدفع الى مثل ذلك السايل عالما
بحاله فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني
او لمن لا يكون محتاجا اليه لا يكون اثما انتهى ويلزم عليه ان الصدقة على من يملك
قوت يومه فقط تكون هبة حيث يثبت فيها احكام الهبة من صحة الرجوع فانهم قالوا ههنا
الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم
بالغني من ملك نصابا بالكلية لكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام
لان الحرمة في الابتدا انما هي بالسوال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا
لو كان الاخذ هو المحرم فقط فليتامل والله سبحانه اعلم بالصواب

باب صدقة الفطر

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط
وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عند الله تعالى
وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق
رغبة الزوج في المراة والفطر لفظ اسلامي اصطلح عليه الفقها كانه من الفطرة بمعنى الخلقة
وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان

ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين ليامر باخراجها كذا في شرح
النقاية والكلام ههنا في كيفيتها وكميتها وشروطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها
ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب واراد به الوجوب المصطلح عليه
عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
لان معناه امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها
ليس قطعيا ليكون الثابت به الفرض لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا لو انكر وجوبها لا يكفر واختلفوا
هو على الفور او التراخي فقيل يجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العمر
كالزكاة وصححه في البدائع معللا بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا في اخر
العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة
والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة فبعده قضا فالراجح القول الاول واما بيان كميتها
وشرطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا واما ركنها فهو نفس الادا الى المصرف فهي التمليك كالزكاة
فلا تتادى بطعام الاباحة واما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب
في الاخرة والاضافة فيها من اضافة الشي الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى
سببه وهو الراس بدليل التعدد بتعدد الراس وجعلوها في الاصول عبادة فيها معنى المونة
لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مونته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي
والمجنون خلافا لمحمد بخلاف العشر فانه مونة فيها معنى العبادة لان المونة ما به بقا الشي
وبقا الارض في ايدينا به والعبادة لتعلقه بالنما واذا كانت الارض الاصل كانت المونة غالبة
وللعبادة لا يبتدى الكافر به ولا يبقى عليه خلافا لمحمد كما تقدم قوله تجب على حر مسلم ذي
نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده لان العبد لا يملك وان ملك
فكيف يملك ورواية علي في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من اهل العبادة فلا
تجب ولو كان له ولد عبد مسلم او ولد مسلم وجبت لاغنا الفقير للحديث اغنوهم في هذا
اليوم عن المسئلة والاغنا من غير الغني لا يكون والغنا الشرعي مقدر بالنصاب وشرط ان
يكون فاضلا عن حوايجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعدوم كالما المستحق للعطش فخرج
نصاب المشغول بالدين ولما كان حوايج عياله الاصلية لحوايجه لم يذكرها كانه لا بد ان يكون
النصاب فاضلا عن حوايجه وحوايج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب
بالنمو كما في الزكاة لما قدمناه ولانها وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك المال بعد
الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف في الاصول ولم يقيد البلوغ والعقل لما قدمناه فيجب
على الولي او الوصي اخراجها من مال الصبي والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الادا بعد البلوغ
كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج من عبيده للخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية
واشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فاذا انه لو عجل صدقة الفطر قبل النصاب
ثم ملك صح لان السبب هو الراس كذا في البزازية الا اذا كان الاب مجنونا فقيرا فانه صدقة

فطره واجبة على ابنه كذا فى الاختيار وكذا الولد الكبير اذا صار مجنونا فان صدقة
فطره على ابيه سوا بلغ مجنونا او جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد فى الثانى وخرج
الاقارب **قوله** عن نفسه وطفله الفقير وعبده لخدمته ومدبره وام ولده لا عن
زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبده او عبيد لهما شرع فى بيان السبب وهو راس وما
كان فى معناه ممن يمونه ويلى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث ادوا عمن تمونون
وما بعد عن يكون سببا لما قبلها من بدت الولاية للاجماع على انه لو مات صغيرا اجنبيا
لله تعالى لم تجب ان يخرج عنه لعدم الولاية كما صرح به المحقق هبة فى شرح و عدم
لن ومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشترك وفيه بحث لان المراد ادوا عمن تلزمكم
مونته او العبيد فخرج الصغير الاجنبى اذا مات لعدم الوجوب لا لعدم الولا وخرجت الزوجة
والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والاقارب وخرج العبد المشترك او العبيد لعدم
كمال الولاية او المونة وخرج ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم ابيه
او فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لانتقالها اليه من الاب
فصارت كولاية الوصى وتعقبه فى فتح القدير بالفرق بين الجد والوصى لوجوب النفقة
على الجد دون الوصى فلم يبق الا مجرد وصول انتقال الولاية ولا اثر له بالفرق بين الجد
والوصى كمشترى العبيد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على الجد صدقة فطرهم وهذه
مسائل يخالف فيها الجد الاب فى ظاهر الرواية ولا يخالف فى رواية الحسن ان على الجد صدقة
فطرهم وهذه مسائل هذه والتبعية فى الاسلام وجر الولا والوصية لقرابة فلان انتهى وقد
يجاب عنه بان انتقال الولاية له اثر فى عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم
الاب ولا نسلم ان ولاية المشترى انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع و
ثبت للمشترى ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابتدا او اطلق
الطفل فشمل الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة
عليه فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت وسلمت الى الزوج ثم جا يوم الفطر
لا يجب على الاب صدقة فطرها لعدم المونة عليه كما صرح به فى الخلاصة وشمل الولد بين
الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا فى فتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقير
لان الطفل الغنى يملك نصابا تجب صدقة فطره فى ماله كما قدمناه وقيد العبد
بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يودى الى الثنا وهو تعدد
الوجوب المالى فى مال واحد فلم تجب عن عينية عبده ولو كان غير مديون لكونه للتجارة
كذا فى النهاية واطلقه فشمل المديون والمستاجر والمرهون اذا كان عنده وفا بالدين والعبد
الجانى عمدا كان او خطا والعبد المنذور التصدق به والعبد المعلق عتقه بمجى يوم
الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لاخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف
النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا فى الفتاوى الظهيرية واشار بقوله عبده لخدمته

لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الابق ولا عن المغصوب المجحود الا بعد عوده فيلزمه
لما مضى ولا عن عبده المامون لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب ولا عن
خادمه باجرة او اعارة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق والى عن الحمل والى انه ليس فى
رقيق الاخماس ورقيق القوام مثل زمزم ورقيق الفى والسبى ورقيق الغنيمة والاسرى
قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا فى البدايع **قوله** ويتوقف لو مبيعا بخيار
اى يتوقف وجوب صدقة الفطر يوم الفطر والمبيع فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه
لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما يبتنى عليهما اطلق الخيار فشمل ما اذا كان الخيار للبايع
او للمشترى او لهما وقيد بوجوب الصدقة لان النفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب
لانه لا يحتمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك جوعا
فاعتبرنا الملك فيها ضرورة كذا فى الكافى ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشترى فعند الامام
خرج المبيع عن ملك البايع ولم يدخل فى ملك المشترى ومع ذلك فالنفقة واجبة على
المشترى اجماعا كما صرح به فى الجوهرة شرح القدورى من خيار الشرط ولم يعلله واشار
الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف ايضا بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار وتم الحول
فى مدة الخيار فعنده يضم لما ملك التصرف فيه اجماعا عليه بخلاف البايع لا يملك حتى مر
يوم الفطر الى حين يعيل له ان كان عنده نصاب فتزكيه مع نصابه والى انه لو لم يكن فى البيع
خيار ولم يقبضه المشترى حتى مر يوم الفطر والتصرف فالامر موقوف فان قبضه المشترى
فالفطرة ولو رده بعد الخيار العيب فالفطرة عليه والا فان رده على البايع بخيار عيب
او رؤية بقضا او غيره فعلى البايع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به والا بان مات قبل
قبضه فلا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشترى وعوده الى البايع غير منتفع
به فكان كالابق بل اشد وفى الفتاوى الظهيرية وفى الموفق فاذا جاز المالك البيع بعد
يوم الفطر فعلى المجيز والعبد المشترى شرا فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر فى يد المشترى
فالصدقة على البايع اذا رده وان لم يرده ولكن باعه المشترى او اعتقه فالصدقة على
المشترى والعبد المجهول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المراة قبضته او لم تقبض
لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض فان طلقها قبل الدخول بها ثم
مر يوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على احد وان كان مقبوضا فكذلك عند
ابى حنيفة وعندهما تجب عليها وفى الاصل لا صدقة فى عبد المهر فى يد الزوج انتهى
ما فى الظهيرية بلفظه **قوله** نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاع
تمر او شعير وهو ثمانية ارطال بدل من الصغير فى بحلى اى تجب صدقة الفطر وهى نصف
صاع الى اخره لحديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر
على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير فعدل الناس به مدين
من حنطة والكلام مع المخالفين فى المسئلة طويل قد استوفاه المحقق فى فتح القدير

وفي جعله دقيق البر وسويقه كالبر اشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به في الكافي وافاد انه لا اعتبار للقيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو ادى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر او اكثر لا يجوز لكن صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة وهو ان يعطي نصف صاع دقيق حنطة او صاع دقيق شعير يساوي بان نصف صاع بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع بر او اقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر او صاع لا يساوي صاع شعير كذا في فتح القدير وفي الدقيق والسويق لان الصحيح في الخبز انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كالذرة وكالدرة وغيرها من الحبوب التي لم يرد بها نص وكالاقط وجعله الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعلاه كالتمر وهو رواية عن ابي حنيفة وصححها ابو اليسر ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى ان يراعى في الترتيب القدر والقيمة والضمير في قوله وهو عايد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث وبه قال الائمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان ابا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل اهل المدينة وهو اكبر من رطل اهل بغداد لانه ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قابل ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدها سواء وهو الاشبه لان محمدا لم يذكر في المسألة خلاف ابي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو اعرف بمذهبه والاستار بكسر الهمزة اربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوافي وفي تقدير الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع او صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب ابي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جاء بالصاع وهو اسم للمكيال حتى لو وزن اربعة ارطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش فما وسع ثمانية ارطال او خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخانية يتصور رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا او وزنا كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو ادى منوين من الحنطة بالوزن لا يجوز عند ابي حنيفة الا كيلا وهو قول محمد الا ان يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال ابو يوسف يجوز انتهى وهو مخالف لما نقل من الخلاف اولا وفيها ايضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة ويجوز في الكفارة وذكر الامام الزندوستي في نظمه فان ادى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر او نصف صاع تمر ومنا واحدا من الحنطة او نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان لكل من جنس واحد انتهى واطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالجيد لانه لو ادى نصف صاع رديء جاز او ادى عيبا او به عيب ادى النقصان وان ادى قيمة الرديء ادى الفضل كذا في

في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين او القيمة فقيل وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه ادفع لحاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الخانية اذا كانوا في موضع يشترون الاشيا بالحنطة كالدراهم **قوله** صبح يوم الفطر فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا تجب بيان لوقت وجوب اداء تم الحول وهو معطوف على انه ظرف يجب اول الباب وعند الشافعي لغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهر فيكون الوجوب بالغروب او الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة هو الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون اي وقت فطركم يوم تفطرون كما في البدايع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيه فقال ويستحب ان يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم كان يامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل ان ينصرف الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطوف في هذا اليوم **قوله** وصح لو قدم او اخر اي صح اداوها اذا قدمه على يوم الفطر او اخره اما التقديم فلكونه بعد السبب اذ هو الراس واما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا لو قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد وتجب على المولى صدقة فطره قبل عتقه بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط في الوجود لا يقارن بخلاف العلة فان المعلول يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما لو قال لعبده ان بعتك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كتقديم الزكاة على الحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق الا انه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من ان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين واطلق في التقديم فشمل ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضي خان وقال خلف ابن ايوب يجوز التعجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان وهو اختيار الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى انتهى فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تايد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فلم يكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسألة التعجيل على يوم الفطر لم يذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدايع لكن صحح هو انه يجوز التعجيل مطلقا كما في الهداية واما التاخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير

او مملوكه يوم الفطر لا تسقط عنه او افتقر بعد فكذلك وفى اى وقت ادى كان موديا
لا قاضيا كما فى ساير الواجبات الموسعة كذا فى البدايع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد
اليوم الاول قاض لا مود لانه من قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم
فى هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه ياثم بتاخيره عن اليوم الاول على القول بانه مقيد
وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا قال فى الفتاوى الظهيرية ولا يكره التاخير ولم يتعرض فى
الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما فى التبيين وفتح القدير ان
المذهب المنع وان القايل بالجواز انما هو الكرخى وصرح الولوالجى وقاضى خان وصاحب
المحيط والبدايع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كتفريق الزكاة واما الحديث
المامور فيه بالاغنا فيفيد الاولوية وقد نقل فى التبيين الجواز من غير ذكر خلاف
فى باب الظهار واما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف فى جوازه وفى فروع
المراة اذا امرت زوجها باداء صدقة الفطر فخلطت حنطتها بحنطته بغير اذن الزوج ودفعت
الى الفقير جاز عنها لا عن الزوج عند ابى حنيفة خلافا لهما وهى محمولة على قولهما اذا اجاز
الزوج كذا فى الفتاوى الظهيرية وعلله فى حيلة الفقها بانها لما خلطت بغير اذنه صارت
مستهلكة لحصته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفى قولهما لا ينقطع
ويجوز عنه لهذه العلة وفى البدايع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبى
صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر الزندوستى ان الافضل صرفها الى كاتب يعنى زكاة
المال وصدقة الفطر الى احد هولاء السبعة الاول اخوته الفقرا واخواته ثم الى اولاد
اخوته واخواته المسلمين ثم الى اعمامه الفقرا ثم الى اخواله وخالاته وساير ذوى رحامه
الفقرا ثم الى جيرانه ثم الى اهل سكنه ثم الى اهل مصره وقال الشيخ الامام ابو حفص الكبير
البخارى لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدا بهم فيسد حاجتهم ثم اعطى فى
غير قرابته ان احب كذا فى الفتاوى الظهيرية وفى الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة
فى المصارف انتهى وينبغى ان يستثنى الذمى كما سبق فى المصرف وفى عمدة الفتاوى للصدر
الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه انتهى والله
اعلم احره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة
على المالية لقرانها بالصلاة فى ايات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة فى
الجامع الكبير والصغير نظرا لما قلنا وهو فى اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم
جعل عبارة عن هذه العبارة المخصوصة ومن مجازه صام الفرس على ريها اذا لم يعتلف ومنه
قول النابغة خيل صيام كذا فى المغرب وفى الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال كتاب
الصيام لكان اولى لما فى الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد
ولو قال فعلى صيام فثلاثة ايام كما فى قوله تعالى ففدية من صيام انتهى وركنه حقيقته الشرعية
التى هى الامساك المخصوص وسببه مختلف ففى المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم

صوم شهر بعينه كرجب او يوما بعينه فصام غيره اجزاه عن المنذور لانه تعجيل بعد
وجود السبب وفيه خلاف محمد كما فى المجمع وصوم الكفارات سببه ما تضاف اليه من
الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا
فذهب السرخسى الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى فى السببية الايام والليالى
وذهب الدبوسى وفخر الاسلام وابو اليسر الى ان السبب الايام دون الليالى اى الجزء الذى
لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه وثمرة الخلاف
تظهر فيمن افاق فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم
افاق فعلى قول السرخسى يلزمه القضا لو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهده من الشهر حال
حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضا وصححه السراج الهندى فى شرح
المغنى لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سوا وعلى الخلاف لو افاق
ليلة فى وسط الشهر ثم اصبح مجنونا وكذا لو افاق فى اخر يوم من رمضان بعد الزوال
وجمع فى الهداية بين القولين لانه منافاة فشهود جزء منه سبب الكل ثم كل يوم سبب وجوب
ادايه غايته الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله فى ضمن
غيره كذا فى فتح القدير والذى يظهر ان صاحب الهداية مختار قول غير السرخسى لان السرخسى
يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمام تفريعه فى الاصول وشرايطه
ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا فى النهاية وفتح القدير وفى غاية
البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للادا ولهذا اذا جن فى بعض
الشهر ثم افاق يلزمه القضا بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضا للحرج واختاره صاحب
الكشف فقال ان المجنون اهل للوجوب الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات
دفعا للحرج واعتبر الحرج فى حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر انتهى وفى البدايع واما
العقل فهل هو من شرايط الوجوب وكذا الافاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست من
شرايط الوجوب بل من شرايط وجوب الادا مستدلين بوجوب القضا على المغمى عليه
والنايم بعد الافاقة والانتباه بعد مضى بعض الشهر او كله وكذا المجنون اذا افاق فى بعض
الشهر وقال اهل التحقيق من مشايخ ما ورا النهر انه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه
وبين وجوب الادا واجابوا عما استدل به العامة بان وجوب القضا لا يستدعى سابقة
الوجوب لا محالة وانما يستدعى فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضا من غير حرج
وهكذا وقع الاختلاف فى الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب اهل التحقيق الى انها
شرط الوجوب فلا وجوب على الحايض والنفسا وقضا الصوم لا يستدعى سابقة الوجوب
كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنهما شرط الادا وتمامه فى البدايع ولعله
لا والنوع الثانى من الشرايط شرط وجوب الادا وهو الصحة والاقامة والثالث شرط
صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا فى البدايع واقتصر فى

فتح القدير على ما عدا الاول لان الكافر لا نية له فخرج باشتراطها ولم يجعلوا العقل والافاقة شرطان للصحة لان من نوى الصوم من الليل ثم جن فى النهار او اغمى عليه يصح صومه فى ذلك اليوم وانما لم يصح فى اليوم الثانى لعدم النية لانها من المجنون والمغمى عليه لا يتصور لا لعدم اهلية الادا واما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبى العاقل ولهذا يثاب عليه كذا فى البدايع وزاد فى فتح القدير العلم بالوجوب والكون فى دار الاسلام لان الحربى اذا اسلم فى دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضا ما مضا وزاد فى النهاية على شرايط صحة الوقت القابل ليخرج الليل وفيه بحث لان التعليق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ولهذا لان التحقيق فى الاصول ان القضا والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب به فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثانى كذا فى فتح القدير وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه فالاولى ان يقال والا فالثانى ان لم يكن منهيا عنه والا فالصحة فقط واقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالاول رمضان وقضاوه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشورا مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى ساير الانبيا والنفل ما سوى ذلك مما لم تثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشورا مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريما ايام التشريق والعيدين كذا فى فتح القدير واستثنى فى عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان ان يصوما يوما قبله فلا يكره كما فى يوم الشك والاظهر ان يضم المنذور بقسميه الى المفروض كما اختاره فى المجمع ورجحه فى فتح القدير للاجماع على لزومه وان يجعل قسم الواجب صوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضايه عند الافساد وصوم الاعتكاف عند البدايع ايضا وبما ذكره المحقق اندفع ما فى البدايع من قوله وعندنا يكره الصوم فى يومى العيد وايام التشريق والمستحب هو الافطار فان يفيد ان الصوم فيها مكروه تنزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب متحتم ولهذا صرح فى المجمع بحرمة الصوم فيها وينبغى ان يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون مندوبا ما لم تثبت كراهته لا نفلا لان الشارع قد رغب فى مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضى عدم الثواب فيه والا فهو مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سنذكره ان شا الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره ابو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان اضعفه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام والكلام جميعا كذا فى البدايع ومنه ايضا ستة من شوال عند ابى حنيفة

حنيفة متفرقا كان او متتابعا وعن ابى يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتاخرين لم يروا به باسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها تجب فيها التتابع وهى رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار فى رمضان والنذر المعين والمعين وستة لا يجب فيها التتابع وهى قضا رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزا الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لا اصوم من شهر ثم اذا افطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال اولا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤمر فيه التتابع لاجل ذا الصوم فبفوت ذلك ليسقط بالتتابع وان بقى الفعل واجب القضا فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلتحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه او نواه والثانى كرمضان والنذر المعين ذكره صاحب كذا فى البدايع والاسبيجابى مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التى هى المفطرات الثلاثة لانه بضدها تعرف الاشيا ومنها انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انقادت الى الامتناع عن الحلال طمعا فى مرضاته تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصى ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقرا ليرحمهم فيطعمهم ومنها موافقته لهم **قوله** هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من اهله اى الصوم فى الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة او حكما كما فى وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك بالامساك المذكور فى كلام القدورى ليكون فعل المكلف لانه لا تكليف الا بالفعل حتى قالوا ان المكلف به فى النهى كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف الا بالمقدور والمعدوم غير مقدور لا ن تفسير القادر عن ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل وان شا ترك وتمامه فى تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من افطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص الصوم باليوم لتعذر الوصال للنهى عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل بالليل معتاد واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سياتى واراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحايض والنفسا والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس اشتراط عدمها لا ان يكون المراد منها الاغتسال كذا فى النهاية والمراد بترك الاكل ادخال شى بطنه اعم من كونه ماكولا اولا لما سياتى من ابطاله بادخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل الى الدماغ فانه مفطر كما سياتى لما انه بين الدماغ والجوف منفذا فما وصل الى الدماغ وصل الى الجوف كما صرح به فى البدايع على ما سياتى وفى البزازية استنشق فوصل الما الى فمه ولم يصل الى دماغه لا يفطر **قوله** وصح صوم رمضان والنذر المعين بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار شروع فى بيان النية التى هى شرط الصحة لكل صوم وعرفها فى المحيط بان يعرف بقلبه انه صوم ووقتها بعد الغروب ولا يجوز قبله ولم يتكلم على

فرضية رمضان لانها من الاعتقادات لا من الفقه لثبوتها بالقطعي المويد بالاجماع ولهذا
يحكم بكفر جاحده وكانت فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان على ثمانية
عشر شهرا من الهجرة وهو في الاصل من رمض اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه
وهو غير منصرف للعلمية والالف والنون قال الجوهري يجمع على ارمضاء ورمضانات وقال
الفرا يجمع على رمضانين كسلاطين وشياطين وقال ابن الانباري جمع رمضان وتقدم حكم
النذر انه فرض على الاظهر والمراد بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان يكون سنة او
مندوبا او مكروها واشار الى انه لو نوى عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمنا
واشترط الطحاوي بعدم اشتراط التبييت في رمضان بحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من
اكل فليمسك بقية يومه ومن لم يا كل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار
سنة ففيه دليل على ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا يجزيه النية نهارا فوجب حمل
حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل على نفي الكمال لان الافضل في
كل الصوم بان ينوي وقت طلوع الفجر ان امكنه او من الليل كما في البدايع او على ان المراد
لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام الثاني فوله لما حاصله
لمن لم يقصد انه صايم من الليل اي من اخر اجزايه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى
من النهار على تقدير كونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه بما روينا عندهم وعندنا لو كان
قطعيا خص بعضه خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه الطب والتخصيص وقد خص من
النفل بحديث مسلم عن عايشة دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل
عندكم شيء فقال لا فقال اني اذا صايم فالحاصل ان صوم عاشورا اصل والحق به صوم
رمضان والنذر المعين في حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب
به لكن القياس لما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرما على تمام لازم هذا القياس لكان
ناسخا لحديث السنن اذا لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب ان يجادى به مورد النص وهو اللوا
المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا يمكن ان يلحق به القضاء في مورد النص
الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطالا للحكم لفظا بلا لفظ ينص فيه وانما اشترطوا اعتبارها
بوجودها في الاكثر النهاية لان ما رويناه من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها
في جميع اجزا النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في الاكثر
واحتمل كونه من التجويز في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه احوط خصوصا ومعنا
مضى الشيء بمنعها من النهار مطلقا وعضده المعنى وهو ان للاكثر من الشيء الواحد حكم الكل وانما
اختص الصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيهما شرط حقيقة او حكما كالمقدمة بلا فاصل
لان الصوم ركن واحد ممتد فبالوجود في الاكثر يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما اركان
فيشترط قرانها بالعقد على ادايها والا حلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة
واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف النهار ليكون الاكثر اليوم منويا ولهذا عبر في الوافي بنية

بنية الاكثر وهي اولى لما ان النهار مطلق في اللغة على زمن اوله طلوع الشمس كما في النهاية
وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سوا من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل اوله من طلوع
الفجر لغة وفقها على كل حال فهو اولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه
وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر
كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصايم
المتطوع اذا ارتد عن الاسلام رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صايما
ولا قضا عليه ان افطر وقال ابو يوسف يكون صايما وعليه القضا اذا افطر وذكر بعده وعلى
هذا الاختلاف اذا اسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صايما عند
ابي يوسف خلافا لزفر واطلق المصنف فافاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر
لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الا بنية من
الليل لان الادا غير مستحق عليهما فصار كالقضا ورد بانه من باب التغليظ والمناسب لهما
التخفيف وفي فتاوى قاضي خان مريضا ومسافرا لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى
بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف تجزيهما و الحسن قال صاحب الكشاف الكبير وهذا
يشير الى ان عند ابي حنيفة ومحمد لا تجزيهما انتهى وهذا الاشبه مدفوع بصريح المنقول من ان
عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجية وغيرها قوله ومطلق النية وبنية النفل
اي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل اما في رمضان فلان الشارع عينه
لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم
مباين له كالنفل والكفارات بنا على لغو الجهة التي عينها فيبقى الصوم المطلق بمطلق النية يصح
صومه كالاخص نحو زيد يصاب بالاعم كالانسان وجمهور العلما على خلافه قال في التحرير وهو
لان نفي شرعية غيره انما توجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه من الغير لا يوجب وجود نية
ما يصح وهو يصرح بقوله لم اردها بل لو ثبت كان جبرا ولا جبر في العبادات وقولهم الاخص
يصاب بالاعم انما يصح اذا اراد الاعم ولو اراده لارتفع الخلاف واعجب من هذا ما روي
عن زفر ان التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية انتهى وقد يقال بانه نوى اصل الصوم ووصفه
والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وثبتت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان
الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت انما هو في ضمن نية النفل والقضا وقد لغت بالاتفاق
فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القربة في اصل الصوم يحقق لبقا الاختيار لصدقه
فيه اذ لا اختيار فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف اخر في هذا الزمان فيسقط
اعتبار قيمة الصفة فعلم انه لا يلزمه الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية اصلا وما
الزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الحج فانه صححه فرضا بنية النفل فما هو جوابه
فهو جوابنا واما في النذر المعين فانه معتبر بايجاب الله تعالى وانما قال بنية النفل ولم
يقل وبنية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب اخر بل يقع عما نوى ولما ان النذر المعين

لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما أن التعيين إنما حصل
بولاية الناذر وله إبطال صلاحية ما له وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه فرمضان
متعين بتعيين الشارع وله ولاية إبطال صلاحيته لغيره من الصيام لكن بقي عليه إعادة
صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل إشارة إليه بجامع الغاء الجهة
لتعينه لئلا يرد عليه المسافر فإنه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع
عما نوى لا لإثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الأخف له وهو في صوم الواجب
المعين كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا أن المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق
النية وبنية النفل على الأصح منهما مع وجود الروايتين فيهما لهذا لم يستثنه في المختصر
وأما المريض إذا نوى واجبا آخر أو نفلا ففيه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لأنه لما
صام التحق بالصحيح واختاره فخر الإسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه صاحب المجمع وقيل
يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل إنه ظاهر الرواية وينبغي
أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر وعلى ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن
يضره الصوم فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر فيقع عما نوى وبين أن لا يضره
الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف
وتبعه في فتح القدير المحقق والتحرير وتعقبه الأكمل في التقرير بأن من المعلوم أن المريض
الذي لا يضره الصوم غير مرخص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فمن
لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم أنه وقع في عبارة القوم أصولا وفروعا أن رمضان
يصح مع الخطأ في الوصف فذهب جماعة من المشايخ إلى أن مسألة نية الصوم النفل في رمضان
من الصحيح المقيم إنما هي مصورة في يوم الشك بأن شرع بهذه النية ثم ظهر أنه من رمضان
حتى يكون هذا الظن معفوا فأما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لأنه ظن أن الأمر
بالإمساك المعين ومثل هذا الظن يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما يرده فإنه
قال في دليل الشافعي إنه لو اعتقد الشروع في هذا الوقت أنه نفل يكفر وقال في رده إنه
لما لغى نية النفل لم يتحقق نية الإعراض وبه يبطل قوله إنه لو اعتقد فيه أنه نفل يكفر انتهى
والحاصل أنه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية أو ظنه فقد يكون معتقدا
للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافرا إلا إذا انضم إليها اعتقاد النفلية
وكذا لا يخشى عليه الكفر إلا إذا انضم إليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى أعلم ثم اعلم أن أبا
حنيفة جرى على أصله في المواضع كلها من أن الأصل ينفك عن الوصف فلهذا قال إذا بطلت
صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل أصلها وإذا بطلت الصفة في الصوم بقي أصله وإذا
قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الأصل مفوضا إليها وهما قالا في
هذه المسألة بأن ما لا يقبل الإشارة من هذه الأمور الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة أصله
فيتعلق الأصل بتعلقه فخالفنا هذا الأصل في الصوم وخالفه أبو يوسف في الصلاة

الصلاة لأنه موافق لأبي حنيفة فيها وجرى عليه محمد في الصلاة فإنه قال يبطل
الأصل إذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصلاة والصوم ورده الأكمل
في التقرير وقال في بحث كيف إن أصلهما المذكور ليس بصحيح لأن صحته انتفاء الفاسد
على مذهبنا واللازم باطل لأن الأحكام عندنا تنقسم إلى جائز وفاسد وباطل بيان
الملازمة أن الربا مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها
بالاتفاق وهي مما لا يقبل الإشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الأصل فيه مثل الوصف
والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الأصل والوصف فهو باطل اتفاقا لا
فاسد أو كان الوصف مثل الأصل والأصل مشروع فكان الربا جائزا لا فاسدا وهو
باطل إجماعا انتهى قوله وما بقي لم يجز إلا بنية معينة مبينة أي ما بقي من الصيام
وهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق
النية وبلا نية مباينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعين الوقت ولا بد فيه أيضا من النية
من الليل أو ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الأصل لأنه الواجب فإن النية
بالصوم لا تقدمها وإنما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين
لو نوى القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو أفطر يلزمه
القضاء قيل هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار أما إذا جهل فلا
يلزم في المظنون كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الإطلاق فإن الجهل بالأحكام في
دار الإسلام ليس بمعتبر خصوصا أن هذه المسألة أعني عدم جواز القضاء بنية نهارا تتفق
فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى أن قضاء النفل بعد إفساده وقضاء النذر المعين
داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم أن النية من الليل كافية في كل صوم بشرط عدم الرجوع
عنها حتى لو نوى ليلا أن يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصبح صائما ثم أفطر
لا شيء عليه إن لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ولو
نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل وكذلك لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية
ولو قال نويت صوم غدا إن شاء الله فعن الحلواني يجوز استحسانا لأن المشيئة إنما تبطل
اللفظ والنية فعل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم أنه يتفرع على كيفية النية
ووقتها مسألة الأسير في دار العدو إذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان
ولا يخلو إما أن يوافق أولا بالتقديم أو بالتأخير فإن وافق جاز وإن تقدم لم يجز وإن تأخر
فإن وافق شوال يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبييتها ولا يشترط
نية القضاء في الصحيح فإن كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لأجل يوم الفطر وإن كان رمضان
كاملا وشوال ناقصا قضى يومين يوما لأجل يوم العيد ويوما لأجل النقصان وعلى العكس
لا شيء عليه وإن وافق صومه هلال ذي الحجة فإن كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا
قضى أربعة أيام يوم النحر وأيام التشريق وإن كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى

خمسة ايام وعلى عكسه قضى ثلاثة ايام وان وافق صومه شهرا اخر سوى هذين الشهرين
فان كان الشهران كاملين او ناقصين او كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شئ عليه
وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتحرى سنين كثيرة ثم تبين انه صام فى كل سنة قبل
شهر رمضان فهل يجوز صومه فى الثانية عن الاولى وفى الثالثة عن الثانية وفى الرابعة
عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا فى البدايع وصحح فى المحيط انه ان نوى صوم
رمضان عنها يجوز عن القضا وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من
هذا ان من فاته رمضان يلزمه قضاؤه بعدد الايام لا شهر كامل وانما ذكرنا علم من تواجع
فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها قوله ويثبت رمضان برؤية هلاله او بعد
شعبان ثلاثين يوما للحديث الصحيح صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم
فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه فى اثبات الرمضانية والعيد ان يدعى عند القاضى
بوكالة رجل معلق بدخول رمضان بقبض دين فينكر الخصم الوكالة وينكر دخول رمضان
فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضى عليه بالمال فيثبت مجئ رمضان لان اثبات مجئ
رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل للقاضى بمجئ رمضان يقبل ويامر
الناس بالصوم يعنى فى يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرايط القضا اما فى العيد
فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد كذا فى الخلاصة
من كتاب الشهادات وبهذا اعلم ان عبارة المصنف قاصرة فى اولى واوجز وهى ويصام
برؤية الهلال وكمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته
ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب استحبابه ولا شك
فى وجوبه على الناس وجوب كفاية وينبغى فى كلام بعضهم بمعناه وفيه ليلة الثلاثين
وقول بعضهم فى التاسع والعشرين تساهل نعم لو روى فى التاسع والعشرين بعد الزوال
كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف فى رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين
فعند ابى حنيفة ومحمد هى للمستقبلة وعند ابى يوسف هو للماضية والمختار قولهما لكن لو
افطر والا كفارة عليهم لانهم افطروا بتاويل ذكره قاضى خان وفى الفتاوى الظهيرية
وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية ولهذا قال فى الاختيار
يجب التماسه فى اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا
وهو استواء طرفى الادراك من النفى والاثبات وموجبه هذا احد امرين اما ان يغم عليهم
هلال رمضان او هلال شعبان فاكملت عدته ولم يروا هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر
فيه ان يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين يستوى هاتان الحالتان
بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف فى الشهر فاستوى الحال حينئذ فى الشك فى
انه من المنسلخ او المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من
المستهل يروى عنه الراوى فلما لم ير كان الظاهر انه المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم

اليوم غير مشكوك فى ذلك كذا ذكروا وقد قدمنا فى البدايع ان كونه ثلاثين هو الاصل و
النقصان عارض ولهذا اوجب على المريض الذى افطر رمضان قضا ثلاثين يوما اما اذا
بعلى صوم اهل بلده فلو كانا على السواء لم يلزم الزايد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند
الصحو اما عند الغيم فلا الا ان يقال ان الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه
وهم انما ذكروا التساوى عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته
من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان مكروها
كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا فى اصولهم وعليه حمل حديث عن التقدم
بصوم يوم او يومين وفى استحسانه انه وافق صوما كان يعتاده على الاصح ويجزيه ان بان
من رمضان لما تقدم والا فهو تطوع غير مضمون بالافساد لانه فى معنى المظنون وان
جزم بكونه عن واجب اخر فهو مكروه كراهة تنزيه التى مرجعها خلاف الاولى لان النهى عن
التقدم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهى المحمول على رمضان فان ظهر انه من رمضان
اجزاه عنه لما عرف ان كان مقيما والا اجزاه على الذى نواه كما لو ظهر انه من شعبان
على الاصح والا جزم بالتطوع فلا كلام فى عدم كراهته وانما الخلاف فى استحبابه ان لم يوافق
صومه والافضل ان يصوم ولا ياكل ولا ينوى الصوم ما لم يتقرب انتصاف النهار فان تقارب
ولم يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغى
للقضاة والمفتين ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار وكان
محمد بن سلمة وابو نصر يقولان الفطر احوط لانهم اجمعوا انه لا اثم عليه لو افطر واختلفوا فى الصوم
قال بعضهم يكره ويأثم كذا فى الفتاوى الظهيرية وقولهم يصوم القاضى والمفتى المراد انه
يصوم من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع فى النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان
غدا من رمضان ولهذا قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم واما اذا راوغ فان كان فى اصلها كان
ينوى ان يصوم غدا عن رمضان ان كان من رمضان والا فليس بصايم وهذه غير صحيحة فليس
بصايم وفى الفتاوى الظهيرية وعن محمد ينبغى ان يعزم ليلة يوم الشك على انه كان من رمضان
فليس بصايم وهذا مذهب اصحابنا انتهى وان ردد فى وصفها فله صورتان احداهما ما اذا
نوى ان يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والا فعن واجب اخر وهو مكروه لتردده بين
مكروهين فان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه والا كان متطوعا غير مضمون بالافساد ولا
يكون عن الواجب لعدم الجزم به والثانية اذا نوى ان يصوم عن رمضان ان كان منه والا
فتطوع فهو مكروه لنية الفرض من وجه فان ظهر انه منه اجزاه والا فتطوع غير مضمون
لدخول الاسقاط فى عزيمته من وجه ولم يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصحح فى الكافى انه
ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم افضل وكذا ان صام قبله ان نصفه او ثلاثة
من اخره ولم يقيده بكون صوم الثلاثة عادة وصحح فى التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان
بيوم او يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين

الا ان يوافق صوما كان يصومه احدكم وانما كره خوفا من ان يظن انه زيادة على رمضان
اذا اعتاد واذلك قال الحاصل ان من له عادة فلا كراهة فى حقه مطلقا ومن ليس له
عادة فلا كراهة فى التقديم بثلاثة فاكثر ويكره فى اليوم واليومين واما صوم الشك فلا
يكره بنية التطوع **قوله** ومن راى هلال او الفطر ورد قوله صام فان افطر قضى فقط
لقوله تعالى فى هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهده والحديث فى
هلال الفطر صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا فى هذا اليوم
فوجب عليه موافقتهم ولان تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلط وانما لم تجب
الكفارة فيما اذا راى هلال رمضان ولم يصم لان القاضى رد شهادته بدليل شرعى وهو تهمة
الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرى بالشبهات لانها الحقت بالعقوبات باعتبار ان
معنى العقوبة فيها اغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطى بخلاف بقية الكفارات
فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة اغلب كما عرف فى تحرير الاصول قيد
بقوله ورد قوله اى ورد القاضى خبره احترازا عما اذا افطر قبل ان يرد القاضى شهادته
فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ فى وجوب الكفارة وصحح فى المحيط عدم
وجوبها ورجحه فى غاية البيان باعتبار انه يوم مختلف فى وجوب صومه فان الحسن وابن
سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصوم الا مع الامام واحترز عما اذا قبل الامام شهادته وهو
فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة
المشايخ خلافا للفقيه ابى جعفر لانه صوم يوم شهادته وهو متفق كذا فى فتح القدير فافاد
ان التفرد بالرؤية من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا راه الحاكم
وحده ولم يصم فانه لا كفارة عليه كذا فى البزازية وفى فتاوى قاضى خان ومن راى
هلال رمضان فى الرستاق وليس هناك وال ولا قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله
وفى الفطر ان اخبر عدلان برؤية الهلال لا باس بان يفطروا انتهى واشار بوجوب صومه
اذا راى هلال الفطر وحده الى ان المتفرد برؤية هلال رمضان اذا صام واكمل ثلاثين
يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك فى تاخير
الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التى عنده واطلق فى الراى فشمل من
لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا فى الفتاوى الظهيرية واشار الى رد قول الفقيه ابى جعفر
من ان معنى قول الامام ابى حنيفة فيما اذا راى هلال الفطر لا يفطر لا ياكل ولا يشرب
ولكن ينبغى ان يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم عيد عنده والى
رد ما قاله بعض مشايخنا من انه اذا تيقن برؤية هلال الفطر افطر لكن ياكل سرا كذا فى
الفتاوى الظهيرية وفيها ايضا اذا صام اهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم
جاز **قوله** وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا او انثى لرمضان وحرا وحرتين للفطر لان صوم
رمضان امر دينى فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا للشيخ الكمال

الاسلام ولا تشترط الدعوى لكن قال فى الفتاوى الظهيرية انه قولهما اما على قول ابى حنيفة
فينبغى ان يشترط الدعوى اما فى شهادة الفطر والاضحى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط
العدالة فى الكل لان قول الفاسق فى الديانات يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال
ورواية الاخبار ولو تعدد كفاسقين فاكثر كذا فى الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم
حيث يتحرى فى خبر الفاسق كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته وبخلاف الهدايا
والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات حيث يقبل خبره بدون التحرى للزوم الحرج ولا دليل
سواه فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط ادناها
وهو ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة كما عرف تحقيقه فى تحرير الاصول
فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغا واما الحرية والبصر وعدم الحد فى قذف وعدم الولاد والعداوة
مختص بالشهادة وعن ابى حنيفة نفى رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية ابى بكرة
بعد ما تاب وكان قد حد فى قذف واما مجهول الحال وهو المستور ففى ابى حنيفة قبوله
وهو ظاهر الرواية من تثبت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت فى المستور وما ذكره
الطحاوى من عدم اشتراط الطهارة محمول على قبول المستور الذى هو احدى الروايتين وصحح
البزازى فى فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت اما مع تبيين الفسق
فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا فى تاسع عشرين رمضان انهم راوا هلال رمضان
قبل صومهم بيوم ان كانوا فى هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤوا من خارج
قبلت وفى البزازية الفاسق اذا راه وحده يشهد لان القاضى ربما تقبل شهادته لكن القاضى
يرده انتهى واما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقهم فيشترط
فيه ما يشترط فى سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحد فى قذف ولفظ الشهادة
والدعوى على خلاف فيه ان امكن ذلك والا فقد تقدم انهم لو كانوا فى بلدة لا قاضى فيها ولا
وال فان الناس لا يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة واطلقه فشمل ما لو
كان المخبر من مصر او جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلى حيث قال انما
يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رايته خارج البلد فى الصحرا او يقول رايته فى البلد من
بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا تقبل كذا فى الظهيرية واشار الى انه تقبل فى هلال
رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة فى سائر
الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان او رجل وامراتان لما ذكرنا انه من باب
الاخبار لا من باب الشهادة كذا فى البدايع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا فى
البزازية وكذا شهادة المراة على المراة كما فى الظهيرية كما صرح البزازى والى انهم لو صاموا
بشهادة واحد وغم هلال شوال فانهم لا يفطرون فتثبت الرمضانية بشهادته لا الفطر
خلافا لما روى محمد انهم يفطرون وصححه فى غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين
فانهم يفطرون اتفاقا كذا فى البدايع وحكى البزازى فيه خلافا والعلة غيم او غبار

شهادة

ونحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم الموثوق فيه واشار الى ان الجارية المخدرة
اذا رات هلال رمضان وبالسماء علة وجب عليها ان تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مولاها
واعلم ان ما كان من باب الديانات فانه يكتفى فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان
وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيوع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ
الشهادة مع باقي شروطها ومنه الفطر الا ان يكون الملزوم به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد
الاسلام واما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة
وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا
والشركات فلا شرط سوى التمييز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل
الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط
الامام عدالته والعدد كما عرف في تحرير الاصول وفي البزازية وقعت في بخارى
سنة احدى وسبعين وسبعمائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنان وثلاثة يوم الاربعاء
التاسع والعشرين انهم راوا الليلة الثالثة وهذا الاربعاء يوم الثلاثين اتفقت الاجوبة ان
بالسماء علة عيدوا يوم الخميس والا لصاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم راوا هلال الفطر ان
اكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا راوا هلال شعبان قضوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين
لا قضاء عليهم اصلا فان كانوا اتموا شعبان من غير رؤية هلاله ايضا قضوا يومين انتهى
قوله والا فجمع عظيم اى وان لم يكن بالسماء علة فمنهما يشترط ان يكون فيهما الشهود جمعا
كثيرا يقع العلم بخبرهم اى علم غالب الظن الا التعيين لان التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية
مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت
الابصار في الحدة ظاهر في غلطه قياسا على تفرد ناقل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين
له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع ايضا كما هو في
الابصار مع انه لا نسبة في مشاركته في السماع بمشاركته في الراي كثيرا والزيادة المقبولة
ما علم فيه تعدد المجالس او جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره
وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين في زماننا على مذهبنا حيث زعموا ان قبول الاثنين لا دليل
فيه وهو مردود لان القياس لا يمنع احد الادلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود
ركنه وشرايطه ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد والا لافاد قبول الاثنين وهو ممتنع
بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين اضعافهم من الخلايق وهذا هو ظاهر الرواية
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين سواء كان بالسماء
علة او لم يكن كما روى عنه في هلال رمضان كذا في البدايع ولم يحك ارجحية من المشايخ
وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن رؤية الاهلة فانتفى قولهم مع توجههم
طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا سنة
خمس وخمسين وتسعمائة ان اهل مصر افترقوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا

العمل عليها في زماننا

وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهد عند قاضي القضاة الحنفي ولم يكن بالسماء
علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وامروا الناس بالفطر وهكذا في هلال
الفطر حتى ان بعض مشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب اهل البلد وانكر عليه
ذلك لمخالفته الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشيء وروى عن ابي يوسف انه
قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف ابن ايوب خمسمائة ببلخ قليل وقيل ينبغي ان يكون
من كل مسجد جماعة واحدا او اثنان وعن محمد انه يفوض مقدار القلة والكثرة الى راي الامام
كذا في البدايع وفي فتح القدير والحق ما روي عن محمد وابي يوسف ايضا ان العبرة لتواتر
الخبر ومجيئه من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وان كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة
الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره انتهى وظاهره ان ظاهر
الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على الاثنين فكان مرجحا لرواية
الحسن التي اخترناها آنفا ويدل على ذلك ايضا الفتاوى الولوالجية وان كانت السماء مصحية
لا تقبل شهادة الواحد وعن ابي حنيفة انه تقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول
وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا
لانه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من ان يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية
انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه
جائز لعذر كما في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز لعذر من الاعذار
فكان المصير الى ما يجوز بعذر اولى فثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتيج الى زيادة العدد
عن ابي حنيفة تقبل شهادة رجلين او رجل وامراتين وعن ابي يوسف انه لا يقبل ما لم يشهد
على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف ابن ايوب خمسمائة ببلخ قليل وعن
ابي حفص الكبير انه شرط الوفا وعن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا
اذا كان الذي شهد بذلك في المصر اما اذا جاء من مكان اخر خارج المصر فانه تقبل شهادته اذا
كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية في الصحاري ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة
الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر اذا كانت السماء مصحية كهلال رمضان
انتهى فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن
فرق بين من كان بالمصر وخارجه وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية
فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير **قوله** والاضحى كالفطر
اي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين او رجل وامراتين واما حالة الصحو
فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلال الفطر دون رمضان لانه تعلق به
حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر عن ابي حنيفة انه كرمضان لانه تعلق
به امر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية
وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة فاختلف التصحيح

لكن يايد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الاهلة التسعه وذكر الامام الاسبيجابى فى شرح مختصر الطحاوى الكبير واما فى هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الاهلة فانه لا تقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامراتين عدول احرار غير محدودين كما فى ساير الاحكام انتهى ولا عبرة باختلاف المطالع فاذا راه اهل بلدة اخرى وجب عليهم ان يصوموا برويته اولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا فى التبيين والاول ظاهر الرواية وهو احوط كذا فى فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا فى الخلاصة اطلقه فشمل ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطلع اولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد جماعة ان اهل كذا راوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا يترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضى بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال فى ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضى ان يحكم بشهادتهما لان قضا القاضى حجة وقد شهدوا به واما ما استدل به الشارح على اعتبار السبب المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين اخبره انه راى الهلال بالشام وراه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبره وانما اعتبر رؤية اهل المدينة ليلة فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على الحاكم ولئن سلم فلانه لم يلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضا على القاضى والمطالع جمع بكسر اللام موضع الطلوع كذا فى ضيا الحلوم والله اعلم

الفساد والبطلان بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهى عند الفقها انه فاج وجوب القضا بالاتيان بالشرايط والاركان وقد يظن ان الصحة والفساد فى احكام الشرع الوضعيه وقد انكر ذلك وانما كلامنا به عملى على ما عرف فى تحرير الاصول بخلافهما فى المعاملات فان ترتب اثر المعاملة مطلوب للتفاسخ شرعا وهو الفساد وغير مطلوب للتفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر اصلا هو البطلان **قوله** فان اكل الصايم او شرب او جامع ناسيا الى اخره لحديث الجماعة الا النسائى من نسى وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعى لا اللغوى الذى هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعى حيث امكن فى لفظ الشارع واجب خصوصا قد ورد فى صحيح ابن حبان ولا قضا عليك وعند البزار فلا يبطل والحق الجماع به دلالة للاستوا فى الركنيه فاندفع به القياس المقتضى للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشى وقت حاجته قالوا انه وليس عذرا فى حقوق العباد وفى حقوقه تعالى عذر فى سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكر ولا داع اليه كاكل المصلى لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه فى القعدة فانه ساقط لوجود الداعى وان لم يكن مع مذكر ومعه داع كاكل الصايم سقط وان لم يكن معه مذكر ولا داع فاولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخرج ما اذا اكل ناسيا فذكره انسان بالصوم فلم يتذكر واكل فسد صومه فى الصحيح خلافا لبعضهم فى الظهيرية لانه اخبر بان هذا الاكل حرام عليه وخبر الواحد فى الديانات حجة فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال لوجود المذكر والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا لان ما يفعله الصايم ليس بمعصية فالسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرحمة وان كان شابا يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريمية لان الولوالجى قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه اطلقه فشمل الفرض والنفل ولو بدا بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى انزل فعليه القضا ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم ادخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع فى الحال فان حرك نفسه فهو على هذا ونظيره ما قالوا لو اولج ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق او حرة ان نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقد ولا حد كذا فى فتح القدير قيد بالناسى لانه لو كان مخطيا او مكرها فعليه القضا خلافا للشافعى فانه يعتبره بالناسى ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض العاجز عن الادا فى قضا الصلاة حيث يقضى المقيد لا المريض واما الحديث رفع عن امتى الخطا والنسيان فهو من باب الاقتضا وقد اريد الحكم الاخروى فلا حاجة الى ارادة الدنيوى او هو لا عموم له كما عرف فى الاصول وحقيقة الخطا ان يقصد بالفعل غير المحل الذى يقصد به الجناية كالمضمضة تسرى الى الحلق والفرق بين صورة الخطا والنسيان هنا ان المخطى ذاكر للصوم غير قاصد للشرب والناسى عكسه كذا فى غاية البيان وقد يكون المخطى غير ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه فى حكم الناسى هنا كما فى النهاية والمواخذة بالخطا جايزة عندنا خلافا للمعتزلة وتمامه فى تحرير الاصول ومما الحق بالمكره النايم اذا صب فى حلقه ما يفطر وكذا النايمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه وفى الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو ذاكر للصوم يفسد صومه وعن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء فى حلقه لم يفسد انتهى وما عن نصير خلاف المذهب وفتاوى قاضى خان النايم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسى لان النايم او ذاهب العقل اذا ذبح لم توكل ذبيحته وتوكل ذبيحة من نسى التسمية **قوله** او احتلم او انزل لا يفطر اى لا يفطر لحديث السنن لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوالجى فى فتواه بان من جامع فى رمضان قبل الصبح فلما خشى فاخرج بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولوجود

صورة الجماع معنى قالوا الصايم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضا وهو المختار
كذا في التجنيس والولوالجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار ابو بكر
الاسكاف انه لا يفسد وصححه في غاية البيان ضعفه والاصح عندي قول ابي بكر لعدم
الصورة والمعنى وهو مردود لان المباشرة الماخوذة في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة
الغير او لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال سوا كان ما بوشر مما يشتهى عادة او لا ولهذا
افطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة ومما نقل عن ابي بكر
من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه ابو الليث ان هذا القول منه زلة
وهل يحل الاستمنا بالكف خارج رمضان ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد
ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة يرجى ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوالجية وظاهره
انه في رمضان لا يحل مطلقا اطلق في النظر فشمل ما اذا نظر الى فرجها او وجهها كرر النظر
او لا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم
ينزل حيث لا يفسد لعدم المنا في صورة ومعنى وهو محل قوله او قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة
لان الحكم هناك ادير على السبب على ما ياتي ان شا الله تعالى واللمس والمباشرة والمصافحة
والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تفتقر الى كمال الجناية لما بينا ان الغالب فيها العقوبة
ولهذا اندرى بالشبهات ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم
يامن عينه ليس لمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن اعتبر عينه وابيح له وان لم
يامن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة
الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال ويشهد للتفصيل
المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونهيه الشاب وتقبيل الفاحش كالمباشرة
الفاحشة وهو تعرية شفتيها كذا في معراج الدراية وقيد بانه يكون قبلها لانها لو قبلته ووجدت
لذة الانزال ولم تر بللا فسد صومها عند ابي يوسف خلافا لمحمد كذا في وجوب الغسل كذا
في المعراج والمراد باللمس المس بلا حائل فان مسها وراء الثياب فامنى فان وجد حرارة جلدها
فسد والا فلا ولو مست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف له فسد كذا في المعراج
ايضا وفي الذخيرة ولو مس بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية
فان عملت المراتان عمل الرجال من الجماع في رمضان ان انزلتا فعليهما القضا وان لم ينزلا
فلا غسل ولا قضا واشار الى انه لو اصبح جنبا لا يضره كذا في المحيط او ادهن او احتجم او
اكتحل او قبل لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى
والداخل من المسام لا من المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالما البارد وقد وجد برده في كبده
وانما كره ابو حنيفة الدخول في الما والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة
العبادة لا لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال ابو يوسف لا يكره ذلك كذا في
المعراج وكذا الاحتجام غير مناف ايضا ولما روينا من الحديث وهو مكروه للصايم لانه كان

كان يضعفه عن الصوم اما اذا كان لا يخاف فلا باس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال واطلقه
فافاد انه لا فرق بين ان لا يجد طعمه في حلقه او لا وكذا لو بزق فوجد لونه في الاصح لان
الموجود في حلقه اثره لا عينه كما لو ذاق شيا وكذا لو وجد في عينه لبن او دوا مع اللبن فوجد
طعمه او مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي الولوالجية والظهيرية لو
مص الهليلج وجعل يمضغها فدخل البزاق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه فان
فعل هذا بالفانيذ والسكر يلزمه القضا والكفارة في مال الفتاوى لو افطر على الخلال ووجد
طعمها في فيه في الصلاة لا تفسد صومه واما القبلة فقد تقدم الكلام عليها قوله او دخل
حلقه غبار او ذباب وهو ذاكر لصومه يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطاع الامتناع عنه
لدخولهما من الانف اذا طبق الفم قيد بما ذكر لانه لو وصل حلقه دموعه او عرقه او دم رعافه
او مطر او ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحه احيانا مع الاحتراز عن الدخول واعتبار
فشا به الدخان والغبار والوصول الى الحلق في الدعم وهو مذكور في فتاوى قاضي خان
وهو اولى مما في الخزانة من انه يفسد الفساد بوجدان الملوحة في الاكثر من قطرتين ونفي
الفساد في القطرة او القطرتين لان القطرة يجد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر
بما ذكرناه اولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بالامكان ان ياويه خيمة او سقف فانه
يقتضي ان المسافر الذي لا يجد ما ياويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية
واذا نزل الدموع من عينه الى فيه فابتلعها يجب القضا بلا كفارة وفي متفرقات الفقيه ابي
جعفر ان بلغ ذباعتبار الدموع يجب القضا مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي
الولوالجية الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت للبزاق لا يفسد صومه وان
كانت للدم فسد وكذا ان استويا احتياطا ثم قال الصايم اذا دخل المخاط انفه من راسه
ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شي عليه لانه بمنزلة ريقه الا ان يجعله على كفه
فيبلعه فيكون عليه القضا وفي الظهيرية وكذا المخاط والبزاق يخرج من فيه او انفه فاستشمه
واستنشقه لا يفسد صومه وفي فتح القدير ولو ابتلع ريق غيره افطر ولا كفارة عليه وليس
على اطلاقه فنبا في في اخر الكتاب مسايل شتى انه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صديقه والا
لا واقره عليه الشارح الزيلعي او اكل ما بين اسنانه اي لا يفطر لانه قليل لا يمكن الاحتراز
عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيده المصنف بالقلة مع ان الكثير يفسد موجب للقضا دون الكفارة
عند ابي يوسف خلافا لزفر لما ان الكثير لا يبقى بين الاسنان وهو مقدار الحمصة على راي
الصدر الشهيد او ما يمكن ان يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الدبوسي وما دونه قليل
واطلقه فشمل ما اذا ابتلعه او مضغه وسوا قصد ابتلاعه او لا كما في غاية البيان او حبة
حنطة وقيد بالاكل لانه لو اخرجه وابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة من خارج لكن
تكلموا في وجوب الكفارة المختار الوجوب كذا في فتاوى قاضي خان وهو الصحيح كذا في
المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان قدر الحمصة فان صومه يفسد

وفى الكافى السمسمة قال ان مضغها لا يفسد الا ان وجد طعمها فى حلقه قال فى فتح القدير وهذا احسن جدا فليكن الاصل فى كل قليل مضغه وصرح فى المحيط بما فى الكافى وفى الفتاوى الظهيرية روى عن محمد انه خرج على اصحابه يوما وسالهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون فى صايم رمضان اذا ابتلع سمسمة واحدة كما هى لفطره فقالوا لا فقال ارايتم لو اكل كفا من سمسمة واحدة بعد واحدة وابتلع كما هى قالوا نعم وعليه الكفارة قال بالاولى ام بالاخيرة قالوا بل بالاولى قال الحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى قياس هذه الرواية يجب القضا مع الكفارة اذا ابتلعها كما هى انتهى وذكر قبلها واذا ابتلع حبة العنب ان مضغ قضى وكفر وان ابتلعها كما هى ان لم يكن معها ثفروقها فعليه القضا والكفارة وان كان معها ثفروقها وقال عامة العلما عليه القضا مع الكفارة وقال ابو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة واراد بالثفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وتعنب متزود به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد ان عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر الحمصة وفى البزازية اكل بعض لقمة وبقى البعض بين اسنانه فشرع فيها وابتلع الباقى لا تبطل الصلاة ما لم يملا الفم وقدر الحمصة لا يفسد بخلاف الصوم قوله او قا وعاد لم يفطر لحديث السنن من ذرعه القى وهو صايم فليس عليه قضا وان استقاء فليقض وانما ذكر العود ليفيد ان مجرد القى بلا عود لا يفطر بالاولى واطلقه فشمل ما اذا ملا الفم او لا وفيما اذا عاد وملا الفم خلاف ابى يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود الصنع لعدم وجود صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه وان اعاده او استقا او ابتلع حصاة او حديدا قضى فقط او قا عامدا او ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزم القضا ولا كفارة عليه واطلق فى الاعاده فشمل ما اذا ملا الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال ابو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا وهو المختار وذكر المصنف فى كافيه ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما لم يقيد الاستقا بالعمد كما فى الهداية لما قدمناه ان النسيان لا يفطر لانه لا يخلوا اما ان ذرعه او استقا وكل منهما لا يخلوا اما ان يملا الفم او لا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه او اعاده او خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه فالحاصل ان صور المسايل اثنى عشر وان صومه لا يفسد على الاصح فى الجميع الا فى مسئلتين فى الاعاده بشرط ملا الفم وفى ان وضوء ينتقض فيما اذا لم يملا الفم واما فى الصلاة ففى الظهيرية منها لو قا اقل من ملا الفم واطلق فى انواع القى والاستقا فشمل ما اذا استقا بلغما ملا الفم وهو قول ابى يوسف وعند ابى حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بنا على الاختلاف فى انتقاض الطهارة وقول ابى يوسف هنا احسن وقولهما فى عدم النقض به احسن به لان الفطر انما انيط بما يدخل او بالقى عمدا من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة بحيث ان يكون على قياس الصوم عند ابى يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد وان قا فى صلاته ان كان اقل من ملا الفم لا تفسد وان كان ملا الفم تفسد صلاته انتهى فى الخلاصة من فصل الحدث فى الصلاة فلو قا ان كان من غير قصد ينبغى اذا لم يتكلم وان لم يتغنيا وهذا اذا كان ملا الفم فان كان اقل منه لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البنا انتهى واطلق فى انواع القى والاستقا فشمل ما اذا استقا بلغما ملا الفم كذا فى فتح القدير وتعبيرى بالاستقا فى البلغم اولى مما فى الشرح وغيره من التعبير بالقى كما لا يخفى ولو استقا مرارا فى مجلس ملا فيه لزمه القضا وان كان فى مجالس او غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا فى خزانة الاكمل وتعبيرى بالاستقا اولى من التعبير بالقى كما فى الشرح وينبغى ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما فى نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما لعدم معناه وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهى لا تجب الا بكمالها فانتفت وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما يتاتى فيه المضغ وهو لا يتاتى فى الحصاة وكذا اكل ما يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والعجين والملح الا اذا اعتاد اكله وحده وفى النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك وهو مطبوخ ولا فى ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لو مضغها او مضغ اليابسة لا ان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفستق لانها تؤكل كما هى بخلاف الجوزة وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفى ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روى عن محمد وجوب الكفارة ويجب باكل اللحم النى وان كان ميتا الا ان دود فلا تجب واختلف فى الشحم واختار ابو الليث الوجوب وصححه فى الظهيرية فلو كان قديدا وجب بلا خلاف ويجب باكل الحنطة وقضمها لا ان مضغ قمحة للتلاشى ولا تجب باكل الشعير الا اذا كان مقليا كذا فى الظهيرية ويجب بالطين الارمنى وبغيره على من يعتاد اكله كالمسمى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا باكل الدم فى ظاهر الرواية وان اكل ورق الشجر ان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه وورق الكرم اذا عظم فعليه القضا دون الكفارة ولو اكل قشور الرمان بشحمها او ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا اكل مع القشر ولو اكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتقذر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقذر منه فعليه الكفارة وان اكل كافورا او مسكا او زعفرانا فعليه الكفارة واذا اكل لقمة كانت فى فيه وقت السحر وهو ذاكر لصومه لا رواية لها فى الاصول قال ابو حفص الكبير ان كان لقمة غيره لا كفارة عليه وان كانت لقمته فابتلعها من ان يخرج من فيه فعليه الكفارة وهو الصحيح وان اخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقذرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا فى الظهيرية قوله ومن جامع او جومع او اكل او شرب عمدا او غذاء او دواء قضى وكفر ككفارة الظهار اما القضا فلاستدراك المصلحة الفايتة واما الكفارة فلتكامل الجناية اطلقت فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضا الشهوة متحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهى عقوبة محضة فما فيه معنى العبادة اولى وشمل الجماع فى الدبر كالقبل وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره الولوالجى لتكامل الجناية لقضا الشهوة وانما ادعى ابو حنيفة النقصان فى معنى لزنا من عدم فساد الفراش به ولا عبرة به فى ايجاب الكفارة وانما

بقوله اوجومع بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائع امرأة او رجلا
الى ان المحل لابد ان يكون مشتهى على الكمال فلا تجب على الكفارة لو جامع بهيمة او ميتة
او انزل كما في الظهيرية وقيد بالعمد لاخراج المخطئ والمكره فانه وان فسد صومهما لا
يلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعد ما كان ابتداؤه بالاكراه لانها
انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية واشار بقوله اكل او شرب الى انه لابد من وصوله
من المسلك المعتاد اذا وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره واشار بما ساقه من قوله
كاكله عمدا بعد اكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة لا تجب الا بافساد صوم تام قطعا حتى
لو صام يوما من رمضان ونوى قبل الزوال ثم افطر لا يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة
خلافا لهما لان في هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا لو صام يوما من رمضان بمطلق
النية ثم افطر فقال اذا لم اكن صائما اكل حتى اشبع لا يلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا
في الظهيرية ولو اخبر بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقا وبه اخذ
اكثر المشايخ ولو اخبر بطلوعه كان الخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان المخبر واحدا
لا كفارة عدلا كان او غير عدل لان شهادة الفرد في مثل هذا لا تقبل كذا في الظهيرية
واذا افطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب الكفارة كما لو افطر على ظن
انه يوم مرضه او افطر بعد اكراهه على السفر قبل ان يخرج ثم عفي عنه او شرب بعد ما قدم
لقتل ثم عفي عنه ولم يقتل وما يسقطها حيضها او نفاسها بعد افطارها في ذلك اليوم وكذا
مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عمدا خلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عمدا فانها لا تسقط
على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره عمدا كذا في الظهيرية بخلاف ما لو اصبح مقيما صائما ثم
سافر فافطر فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار في اخر النهار على صفة لو كان عليها في
اول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوى قاضي خان ولو جامع مرارا في
يوم من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل
بواحدة فلو جامع فكفر ثم جامع مرة اخرى فعليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية للعلم بان
الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى في ظاهر
الرواية وقال محمد عليه واحدة قال في الاسرار وعليه الاعتماد وكذا في البزازية ولو
افطر في يوم فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الاولى او الثانية لا
شيء عليه لان المتاخر يجزيه ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ
عما تاخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا لو استحقت الاولى
تنزيلا للمستحق منزلة المعدوم ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالث
لان الثانية كفت الاولى والاصل ان الثاني يجزي عما قبله لا عما قبله كذا في فتح القدير
والبدائع وافاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب العتق فان لم فعليه صيام شهرين
متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا للحديث الاعرابي المروي في الكتب الستة فلو

فلو افطر يوما في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء افطر لعذر او لا وكذا
في كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الا لعذر الحيض لانها لا تجد شهرين عادة لا
تحيض فيهما تصلي لكنها اذا طهرت تصلي بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا في
الولوالجية وكذا كفارة اليمين متتابع فهي اربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة
وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق
فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا في النهاية واذا اوجب عليه
قضاء يومين من رمضان واحد ينوي اول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من
رمضانين ينوي قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح
الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوما للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك
كذا ذكره الفقيه ابو الليث وصار كانه نوى القضاء في اليوم الاول وستين يوما عن
الكفارة وكذا في الفتاوى الظهيرية للمحقق وفيه اشكال وعلله في التجنيس بان الغالب
الذي يصوم القضاء والكفارة يبدا بالقضاء مذكور في فتح القدير ولو قضى رمضان والتطوع
كان عن القضاء في قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع بخلاف
الصلوات فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعا في الصلاة اصلا عنده ولو نوى
قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو
قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى البزازية من اكل نهارا في رمضان عيانا
عمدا شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال اسمع اعلم ان هذا الذنب اعني ذنب الافطار عمدا
لا يرتفع بالتوبة بل لابد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبايجاب الاعتاق تكفيرا عرفنا ان
التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وتبعهم في غاية البيان بجناية الردة
والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضي ان المراد بعدم الارتفاع
عدمه ظاهرا اما فيما بينه وبين ربه تعالى فيرتفع بالتوبة بدون التكفير ولان حد الزنا يرتفع
فيما بينه وبين الله تعالى بالتوبة كما صرحوا به واما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل
منه التوبة بل يقيم الحد عليه وصحح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتفاعه
بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر من الصيغة للعموم في قوله من جامع او جومع
ليفيد انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة عليها بالصوم فكان بين الذكر والانثى والحر
والعبد ولهذا صرح في البزازية بالوجوب على الجارية فيما لو اخبرت سيدها بعدم طلوع
الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه كذا ولا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال
في البزازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعة لاحد يفتى
باعتاق الرقبة وقال ابو نصر محمد بن سلام يفتى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار
ويسهل افطار شهر بين واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر **قوله** ولا كفارة بانزال فيما دون
الفرج اي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفساد صومه

لوجوده معنا كما قدمنا فى المباشرة والتقبيل وعمل المراتين كذلك كما قدمناه وفى المغرب الفرج قبل الرجل والمراة باتفاق اهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج معنى فى الحكم انتهى بلفظ معنى لا فى اللغة **قوله** وبافساد صوم غير رمضان اى لا كفارة فى افساد صوم غير اداء رمضان لان الافطار فى رمضان ابلغ فى الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره الا قياسا اذ هو ممتنع لكونه على قياس الخلاف ولا دلالة لان افساد غيره ليس فى معناه ولزوم افساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس الحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص القضاء والاجماع **قوله** وان احتقن او استعط او اقطر فى اذنه او داوى جائفة او امة بدواء ووصل الى جوفه او دماغه افطر لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه ابو يعلى الموصلى فى مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء والفطر فيه باعتبار انه يعود شىء وان قل حتى لا يحس وعلله فى البدايع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف او لم يستقر لا يحس وعلله فى البدايع بانه فيه والرواية بالفتح فى احتقن واستعط اى وضع الحقنة فى دبره وصب السعوط وهو الدواء فى الانف والضم فى اقطر والجائفة اسم الجراحة وصلت الى الجوف والامة والجراحة وصلت الى ام الدماغ اطلق فى الاقطار فى الاذن فشمل الماء والدهن وهو فى الدهن بلا خلاف واما الماء واختار فى الهداية عدم الافطار به سواء دخل بنفسه او ادخله وصحح الولوالجى بانه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد الفطر صورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط كالماء فى الاذن فى المحيط وفى فتاوى قاضى خان انه ان خاض الماء فدخل اذنه لا يفسد ان صب الماء فى اذنه فالصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله فرجحه المحقق فى فتح القدير ولو شد الطعام بخيط وارسله فى حلقه وطرف الخيط فى يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجى ان الصايم اذا استقصى فى الاستنجاء حتى بلغ مبلغ الحقنة فهذا اقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفى الظهيرية ولو ادخل خشبة او نحوها وطرفا منها بيده لم يفسد صومه قال فى البدايع وهذا يدل على ان استقرار الداخل فى الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو ادخل اصبعه فى استه او ادخلت المراة فى فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء او الدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء او الدهن وقيل ان المراة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصايم اذا اصابه سهم وخرج من الجانب الاخر لم يفسد صومه ولو بقى النصل فى جوفه يفسد صومه انتهى وفى شرح الجامع الصغير لقاضى خان وان بقى الرمح فى جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجى واما الوجور فى الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان اكلا معنى لكن لا يلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن ابى يوسف فى السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليلا فخرج نهارا لا يفطر واطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول

للوصول لا لكونه رطبا او يابسا وانما شرطه القدورى لان الرطب هو الذى يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم ان اليابس وصل فسد صومه كذا فى العناية لكن بقى ما اذا لم يعلم يقينا احدهما فكان رطبا وعند ابى حنيفة يفطر للوصول عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا فى فتح القدير وقوله الى جوفه عايد الى الجائفة وقوله الى دماغه عايد الى الامة وفى التحقيق ابن الجوفين منفذا اصليا فما وصل الى جوف الراس يصل الى جوف البطن كذا فى النهاية والبدايع ولهذا لو استعط ليلا ووصل الى الراس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه **قوله** وان اقطر فى احليله لا اى لا يفطر اطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابى يوسف وهو مبنى على انه اهل بين المثانة والجوف منفذا م لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق نقلا ووصول البول الى المدمع من المثانة بالترشح وما يخرج منها لا يعود رشحا كالجرة اذا سد راسها والقى فى الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها وقال نعم قال فى الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة اما ما دام فى قصبة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقا كذا فى الخلاصة وقيد بالاحليل الذى هو مخرج البول من الذكر لان الاقطار فى قبل المراة يفسد الصوم بلا خلاف على الصحيح كذا فى غاية البيان وفى الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلله فى فتح القدير بانه شبيه بالحقنة وفى شرح المجمع لابن فرشتة الاحليل مخرج البول

ومخرج اللبن من الثدى **قوله** وكره ذوق شىء ومضغه بلا عذر لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال فى الخانية فيمن كان زوجها سيئ الخلق او سيدها لا باس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من الردى بل يكره كما فى فتح القدير والمضغ لعذر بان لم تجد المراة من يمضغ لصبيها الطعام من حايض او نفساء او غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا ولا لبنا حليبا لا باس به للضرورة الا ترى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ اولى واطلق فى الصوم فشمل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة فى الفرض اما فى صوم المتطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا فى التجنيس وتبعه فى النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار فى التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضا له عليه يكون له حكمه لان عدم العذر واما على رواية الحسن فلم وسياتى انها شاذة **قوله** ومضغ العلك اى ويكره مضغه ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتهم بالافطار لطلعته فافاد انه لا فرق بين علك وعلك فى انه لا يفطر وانما يكره ظاهر الرواية كذا فى غاية البيان والماخوذ

فيدوم بان يكون ابيض وقد مضغه غيره وكان اسود مطلقا يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره
تتفتت فتجد رشى منه حلقه واذا مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ فاما
الابيض لا يذوب والاطلاق محمد يدل على ان الكل سوا كذا ذكر الولوالجي في فتاواه واختار
المحقق كلام المتاخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض
في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن انتهى وقال
فخر الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصيام ولكن
يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل ان يكون في فمه بخر انتهى واما في حق النسا فالمستحب فعله
لهن لانه سواكهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الا لحاجة لان الدليل اعنى التشبه
يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية عمل عمل الابريسم فدخل الابريسم
في فيه فدخلت خضرة الصبغ او صفرته او حمرته واختلطت بالريق فاخضر الريق او اصفر
او احمر فابتلعه وهو ذاكر لصومه فسد صومه وفي المحيط عن ابي حنيفة انه يكره للصائم المضمضة
والاستنشاق لغير الوضوء ولا باس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الراس والاستنقاع
في الماء والتلفف بالثوب المبلول لانه اظهار الضجر في العبادة وقال ابو يوسف لا يكره وهو الاظهر
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صب على راسه الماء من شدة الحر وهو صايم ولان فيه اظهار
ضعف بنيته وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا لا اظهار الضجر **قوله** لا الكحل ودهن
شارب اي لا يكره ويجوز ان يكون الفا منهما مفتوحا فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا
ودهن راسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز ان يكون مضموما ويكون معناه ولا باس باستعمال
الكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال اما انه لم يكره
لانه نوع ارتفاق وليس من محظورات الصوم وقد ندب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم
عاشورا والى الصوم فيه ولا باس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة
ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل
اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة كذا في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته
فيقطع ما زاد على الكف رواه ابو داوود في سننه وما في الصحيح عن ابن عمر انه عليه
الصلاة والسلام احفوا الشارب واعفوا اللحى محمول على اعفايها من ان ياخذ غالبها او كلها
كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات واما الاخذ منها
وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه احد كذا في فتح القدير
وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه واعلم وجوب قطع ما زاد على القبضة ومقتضاه الاثم بتركه
انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار
واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس وشهامتها والثاني اثر ضعفها وقالوا بالخضاب
وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن
قصد مطلوب لضمن مقصود فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا

ولهذا قال الولوالجي في فتاواه لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر
حرام وتفسيره ان يكون معها كما قبلها انتهى **قوله** وسواك وقيل انما هو اي لا يكره دهنا
وقد تقدم حكم القبلة واما السواك فلا باس به للصايم ثم اطلقه فشمل الرطب واليابس والمبلول
وغيره وقبل الزوال وبعده العموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتناوله الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم احكامه
في سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنية السواك للصايم ولا شك فيه كغير الصايم
صرح به في النهاية **قوله** فصل اعلم ان لفساد الصوم احكاما بعضها يعم الصيامات كلها
وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل الاثم اذا افسد بغير عذر لانه ابطل
عمله من غير عذر وابطال عمله من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم على ما ياتي
في صوم التطوع وان كان بعذر لا ياثم ولذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار
المسقطة للاثم والمواخذة فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في البدايع لانها جمع عارض
والعوارض جمع عارض وهو في اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب
الذي يستقبلك والعارض الناب ايضا والعارضان شقا الفم والعارض الخد يقال اخذ من عارضيه
من الشعر وعرض له عارض اي افة من كبر او مرض وكذا في ضيا الحلوم مختصر شمس العلوم
وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن كذا في
البدايع **قوله** لمن خاف زيادة المرض الفطر لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر فانه اباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع
الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض او ابطا البرء او فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد
المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او باخبار طبيب مسلم
غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط ولو برا من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض
سئل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشي كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح
الذي يخشى ان يمرض بالصوم فهو كالمريض ومراده بالخوف غلبة الظن كذا اراد المصنف
بالخوف اياها واطلق الخوف ابن الملك في شرح المجمع واراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض
لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر
وكذا الذي ذهب بتوكيل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشي
الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا ان يقاتل العدو في شهر
رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما وفي الفتاوى
الظهيرية والولوالجية للامة ان تمتنع من امتثال امر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرايض
لانها مبقاة على اصل الحرية في الفرايض اطلق في المرض فشمل ما اذا مرض قبل الصوم وبعده
بعد ما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر في اليوم الذي انشا السفر فيه ولا يحل
له الافطار وهو عذر في ساير الايام كذا في الظهيرية واشار باللام الى انه مخير بين الصوم

والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان افضل الا اذا خاف الهلاك فالافطار
واجب كذا في البدايع وفي الظهيرية رجل لو صام في شهر رمضان لا يمكنه ان يصلي قايما
واذا افطر يمكنه ان يصلي قايما فانه يصوم ويصلي قاعدا جمعا بين العبادتين وفي
الخلاصة لو كان له نوبة حمى فان كان قبل ان يظهر الحمى في يوم النوبة لا باس فان لم يحم
فيه كان عليه الكفارة كما لو افطرت على ظن يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود
الافطار في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا افطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما
لو لم ينو كان عليه القضا دون الكفارة في فتاوى قاضي خان وفي الظهيرية مرضع مبطون
يخاف موته من هذا الدا وزعم الاطبا ان الظير اذا شربت دوا كذا يبرى الصغير وتماثل
ويحتاج الظير الى ان يشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطبا
الحذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدوا قالوا ان كان ذلك ينفعه
فلا باس به اطلق في الكتاب الاطبا الحذاق قال رضي الله عنه وعندي هذا محمول على
الطبيب المسلم دون الكافر كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعده كافر اعطا الما فانه لا يقطع
الصلاة لان غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم انتهى وفيه اشارة الى ان المريض
يجوز له ان يستطب بالكافر فيما اذا ابطال العبادة لما انه علل قبول قوله باحتمال ان يكون
غرضه افساد العبادة لا باس استعماله في الطب لا يجوز وفي البغية لا يجوز للخباز ان يخبز
خبزا يوصله الى ضعف مبيح للفطر بل يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قيل له لا يكفيه
اجرته او ربحه فقال هو كاذب وهو باطل ما قصر ايام الشتا **قوله** وللمسافر وصومه
احب ان لم يضره اي جاز للمسافر الفطر لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف
المرض لانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج وانما كان الصوم افضل ان لم يضره
لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان افضل الوقتين فكان فيه الادا اولى ولا يرد
علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى ياثم بالاتمام لان القصر هو العزيمة وتسميتهم له
رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب البيان ان القصر افضل تسامح قيد بقوله ان لم يضره
لان الصوم ان ضره بان شق عليه فالفطر افضل لقوله عليه السلام ليس من البر الصيام
في السفر قاله لرجل صايم يصب عليه الما وفي المحيط ولو اراد المسافر ان يقيم في مصر او
يدخل مصره كره ان يفطر لانه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فرجحنا
المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكراهة الصوم ان اجهده واطلق الضرر ولم يبين بضرر
بدنه لانه لو لم يضر بدنه الصوم لكن كان رفقاوه او عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم
فالافطار افضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر المال كضرر البدن واشار الى
ان انشا السفر في شهر رمضان جايز لاطلاق النص خلافا لعلي وابن عباس كذا في المحيط
وفي الولوالجية والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لان كلا منهما ثبت رخصة
واطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف واراد بالضرر الذي ليس فيه خوف

خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لا انه
افضل كذا في البدايع ومنه ما اذا اكره المريض والمسافر فان الافطار ولا واجب ولا معه
الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل ياثم كالاكراه على اكل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحا
مقيما فاكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم افضل حتى لو امتنع من الافطار
حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه واثر الرخصة بالاكراه في سقوط الاثم
بالترك لا في سقوط الواجب كالاكراه على الكفر كذا في البدايع وقيدنا بكونه اكره بقتل نفسه
لانه لو قيل له لتفطرن او لاقتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر او لاقتلن ولدك
فصار كتهديده بالحبس كذا في النهاية وفي فتاوى قاضي خان المسافر اذا تذكر شيا قد نسيه
في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياسا لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره
بالعود الى منزله والقياس وبه ناخذ انتهى **قوله** ولا قضا ان ماتا عليهما اي ولا قضا على
المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهما لم يدركا عدة من ايام اخر فلم يوجد شرط
وجوب الادا فلم يلزم القضا قيد به لانه لو صح المريض او اقام المسافر ولم يقض حتى مات
لزمه الايصا بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر
الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضا الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية وقال
والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف في النذر بان يقول المريض لله علي صوم
هذا الشهر فصح يوما ثم مات يلزمه قضا جميع الشهر عندهما وعند محمد قضا ما صح فيه والفرق
لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسالة السبب ادراك العدة فيتقدر
بقدر ما ادرك فيه وانما لم يقل لزمه القضا قبل الصحة ليظهر في الايصا لانه معلق بالصحة
وان لم تذكر ادوات التعليق تصريحا لتعرف المكلف ما امكن ترك عند الصحة واجاب عنه في
غاية البيان بان الجماعة الذين انكروا الخلاف نشاوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان باعتبار
ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يصير حجة على غيره وقد ذكره
بعد ما ثبت عنده وهو ممن لا يتهم لاوصافه الجميلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر
ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شي عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي ثانيا فقال
ثم مات يلزمه الايصا بما بقي من الشهر واما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه
شي بلا خلاف وان مات بعد ما صح يوما لزمه الايصا بالجميع ان لم يصم اليوم الذي صح فيه
وان صام لا يلزمه شي كالمريض في رمضان اذا صح يوما فقضاه ثم مات لا يلزمه شي لانه بالصوم
تعين انه لا يصلح فيه قضا يوم اخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث يلزمه الكل كما قدمناه على قول
الطحاوي لان ما قدر فيه صالح لقضا اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضا
البعض فكانه قدر على قضا الكل اليه اشارة البدايع وغاية البيان والولوالجية ولو وجب
على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه ادا الاصل فلا يجب
ادا البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة ايام ثم مات اطعم

عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى قوله ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية اى
يطعم بوصية ولي المريض والمسافر عنهما عن كل يوم ادركاه كصدقة الفطر اذا اوصيا به
لانهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهما التحقا بالشيخ الفاني دلالة لا قياسا فوجب
عليهما الايصاء بقدر ما ادركا فيه عدة من ايام اخر كما في الهداية ولو قال ويطعم ولي من
مات وعليه قضاء رمضان لكان اشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر بل كل من افطر
لعذر بل اراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيه واراد بتشبيهه
بالفطرة كالكفارات من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر او زبيب
او صاعا من تمر او شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا اعبر بالاطعام دون
الايتاء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التمليك ولا يكفي الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم
يامر لا يلزم الورثة شيء كالزكاة لانه من حقوق الله تعالى ولا بد فيها من الايصاء ليتحقق
الاختيار الا اذا مات قبل ان يودي العشر فانه يوخذ من تركته من غير ايصاء لتعلق
العشر بالعين كذا في البدايع من كتاب الزكاة في مسئلة اذا باع صاحب المال ماله قبل
اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة اجزاه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل
اذا تبرع الوارث بالاطعام والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاء
للميت بغير رضاه واشار بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به قاضي خان في فتاواه
والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من حقوقه تعالى بل اولى لكونها اهم ويودي عن كل
وتر نصف صاع لانه فرض عنده للاثار كذا في غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم
على الصحيح والى ان ساير حقوقه تعالى كذلك ماليا كان او بدنيا عبادة محضة او فيه معنى
المؤنة كصدقة الفطر او عكسه كالعشر او مؤنة محضة كالنفقات او فيه معنى العقوبة كالكفارات
والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لحديث النسائي لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد
عن احد وقيد بكونهما ادركا عدة من ايام اخر لانهما لو ماتا قبله لا يجب عليهما الايصاء لما
قدمناه لكن لو اوصيا به صحت وصيتهما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذا في البدايع
واشار ايضا انه لو وجب على نفسه الاعتكاف ثم مات اطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة
لانه وقع الياس عن ادائه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم والصلاة كذا ذكره الولوالجي في
فتاواه فالحاصل انما كان عبادة بدنية فان الوصي يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة
الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا
منهما كالحج فانه يحج عنه رجل من مال الميت قوله وقضيا ما قدرا بلا شرط ولاء اى لا يشترط
التتابع في القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة من ايام اخر والذي في قراءة ابي فعدة من ايام
اخر متتابعة غير مشهور فلا يزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة
فيزاد كذا في الكافي والنهاية لكن المستحب التتابع واشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخي
لان الامر فيه مطلق وهو على التراخي كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعين الزمن

الزمن الاول للفعل ففي اى وقت شرع فيه كان ممتثلا ولا اثم عليه بالتاخير ويتضيق
عليه في اخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته ولهذا قال اصحابنا انه لا يكره
لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم تطوعا ولو كان الوجوب على الفور لكره له التطوع
قبل القضاء لانه يكون تاخيرا للواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا اخر قضاء رمضان حتى
دخل اخر فلا فدية عليه لكنها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء
ولهذا قال فان جاء رمضان اخر قدم الاداء على القضاء لانه في وقته وهو لا يقبل غيره
ويصوم القضاء بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التاخير الا
لعذر ذكره الولوالجي قوله وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد او النفس اى لهما الفطر
دفعا للحرج ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة
وعن الحامل والمرضع الصوم وقيد بالخوف بمعنى غلبة الظن بتجربة او اخبار طبيب حاذق
مسلم كما في الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرخص لها الفطر وانما لا يجوز
افطارها بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر في الاكراه جاء من قبل من ليس له
الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهنا فرق اخر مذكور في النهاية
واطلق المرضع ولم يقيدها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع واجب
عليها بالعقد واما الام فلوجوب الارضاع عليها ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا
او كان الولد لا يرضع من غيرها وبهذا اندفع ما في الذخيرة من ان المراد بالمرضع الظئر
لا الام فان الاب يستاجرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كما قال القدوري اذا خافتا
على انفسهما او ولدهما لانه لا يشمل المستاجرة اذ لا ولد لها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من
الرضاع لان المفرد المضاف يعم سواء كان مضافا لمفرد او غيره كما صرحوا به فيشمل الولد
الذي ارضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدا مجازا لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى
او لان هذا الحكم ثابت لكل واحدة على الانفراد وكذا في النهاية والحامل هي التي في بطنها
ولد والمرضع التي هي اللبن ولا يجوز ادخال التاء في احدهما كما في حايض وطالق لان ذلك
من الصفات الثابتة للحادثة الا اذا اريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء بان يقال
حايضة الان وغدا كذا في غاية البيان ولم ار من صرح بان الحامل والمرضع اذا ماتا قبل
ان يزول خوفهما على الولد او على النفس انه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح
في البدايع بان للقضاء شرايط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامل والمرضع فعلى
هذا اذا زال الخوف انما لزمهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من افطر لعذر ومات
قبل زواله لا يلزمه شيء فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة قوله وللشيخ الفاني وهو
يفدي فقط اى له الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل
والمرضع لعدم ورود نص فيهم وروده في الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص
الى ان يموت وسمي به اما لانه قرب من الفناء او لانه فنيت قوته وانما لزمته باعتبار شهوده

للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما ابيح له الفطر لاجل الحرج وعذره ليس
بعرض الزوال حتى يصار الى القضا فوجبت الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او زبيب
او صاعا من تمر او شعير كصدقة الفطر لكن يجوز هنا طعام الاباحة اكلتان مشبعتان بخلاف
صدقة كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى قاضي خان وفي معراج الدراية ولا تجوز
في الفدية الاباحة لانها تنبئ عن تمليك ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفدا لان شرط الخليفة
استمرار العجز في الصوم وانما قيدنا به ليخرج المتيمم اذا قدر على الما لا تبطل الصلوات المؤدا
بالتيمم لان خلفية التيمم مشروطة بعجز العجز عن الما لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن
الاقراء في الاعتداد مشروطة بانقطاع الدم مع سن الاياس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة
الماضية بعود الدم على ما قدمناه في الحيض وفي الكافي وشرط الخليفة استمرار العجز كما في اليمين
وفي صوم دم المتعة وغيرها قد تخلف لقيام الدليل انتهى واشار المصنف فيما سبق من ان
المسافر اذا لم يدرك عدة لا شي عليه اذا مات لان الشيخ الفاني لو كان مسافرا فمات قبل
الاقامة لا يجب عليه الايصا بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ لكن ذكر
الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به لاستفادته مما ذكرناه ولعلها
ليست صريحة في كلام اهل المذهب فلم يجزم بها ولان الفدية لا تجوز الا عن صوم هو
اصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والمنذور حتى لو نذر صوم
الابد فضعف عن الصوم باشتغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن ان لا يقدر على
قضائه وان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له
ان يفطر ويقضيه في الشتا اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا
جازت له الفدية ولو وجبت عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير
عاجز عن الصوم او لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل
عن غيره وكذا لا تجوز المصير الا عند العجز عما يكفر به من المال كذا في فتح القدير وفتاوى
قاضي خان وغاية البيان وكذا لو حلق راسه وهو محرم عن اذى ولم يجد نسكا يذبحه
ولا ثلاثة اصوع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع الصيام فاطعم عن الصيام
لم يجز لانه بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الفدية يجزيه وفي
فتاوى ابي حفص الكبير ان شا اعطى الفدية في اول رمضان بمرة وان شا اعطاها في اخره
بمرة وعن ابي يوسف لو اعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه
ناخذ وان اعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن ابي يوسف روايتان وعند ابي حنيفة لا يجزيه
كالاطعام في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهد لكون البدل لا بدل له وذكر
في الصدر الشهيد اذا كان جميع راسه مجروحا فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة
لان المسح بدل عن الغسل والبدل لا بدل له وقال غيره يجب عليه ان يمسح لان المسح هنا
اصل منصوص عليه لا بدل عن غيره انتهى قوله وللمتطوع بغير عذر في رواية ويقضي اي

اي له الفطر بغير عذر ويجب اذا افطر قضى ان كان نفلا قصديا وهذه الرواية عن ابي
يوسف وظاهر الرواية ان ليس له الفطر الا من عذر وصححه في المحيط وانما اقتصر على
هذه الرواية لانها ارجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال ان
الادلة تظافرت عليها وهي اوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر
ولا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق
لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل
ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان لم ياكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك
يفطر كذا في فتح القدير ولم يصحح شيا كما ترى وفي الفتاوى الظهيرية قالوا الصحيح من
المذهب انه ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى
بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الايمة الحلواني احسن ما قيل في هذا الباب انه ان
كان يثق من نفسه القضا يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم وان كان لا يثق لا يفطر وان
كان في ترك الافطار اذى اخيه المسلم وفي مسئلة اليمين يجب ان يكون الجواب على هذا
التفصيل انتهى وفي موضع اخر منها وان كان صايما عن قضا رمضان يكره له ان يفطر لان
له حكم رمضان انتهى ولهذا لا يفطر لو حلف رجل عليه بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي
النهاية الاظهر ان الضيافة عذر وفي البزازية لو حلف بطلاق امراته ان لم يفطر ان نفلا
افطر وان قضا لا والاعتماد على انه يفطر فيهما ولا يحنث واذا قلنا بان الضيافة عذر
في التطوع يكون عذرا في حق المضيف والضيف كذا في شرح الوقاية واطلق في قضا
التطوع فشمل ما اذا كان فطره عن قصد او لا بان عرض الحيض للصايمة المتطوعة في اصح
الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصديا لانه لو شرع على ظن انه عليه ثم علم
ان لا شي عليه كان متطوعا والاحسن ان يتمه فان افطر لا قضا عليه كذا في المحيط وغيره
وقيد صاحب الهداية في التجنيس بانه لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر ان لا شي عليه فان
مضى ساعة ثم افطر فعليه القضا لانه لما مضى عليه ساعة صار كانه نوى مضيه عليه في
هذه الساعة فان كان قبل الزوال صار شارعا في الصوم التطوع فيجب عليه ثم اذا نوى
الصوم للقضا بعد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضا يصير صايما وان افطر يلزمه القضا
كما اذا نوى التطوع ابتدا وهذه ترد اشكالا على مسئلة المظنون انتهى وقد تقدم الكلام عليه
عند قوله وما بقي لم يجز الا بنية معينة وفي البدايع اذا شرع في صوم الكفارة ثم ايسر في خلاله
لا قضاء عليه وفي الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد والاجير والمراة ان يتطوع بالصوم الا
باذن من له حق فيه ومن له الحق له ان يفطره وفي الولوالجية وابنة الرجل وقرابته يتطوع بدون
اذنه لانه لا يفوت حقه وقيد في المحيط والولوالجية كراهة صوم المراة بان يضر بالزوج اما
اذا كان لا يضره بان كان صايما او مريضا فلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال
حقه بخلاف العبد والمدبر وام الولد والامة فانه ليس لهم بغير اذن المولى وان لم يضر به

لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المراة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع
وتقضى المراة اذا اذن لها الزوج وبانت منه ويقضى العبد اذا اذن المولى او عتق وقيد
كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم يضر بالمستاجر فى الخدمة فان كان لا يضر فله ان
يصوم بغير اذنه انتهى وفى البزازية قالوا يباح الفطر لاجل المراة اى لا يمنع صوم النفل
صحة الخلوة وفى النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول انا صايم لئلا يقف على سره
احد وفى فتاوى قاضى خان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غايبا ولا
ضرر له فى ذلك انتهى وهو خلاف ما فى المحيط وان احرمت المراة تطوعا بغير اذن الزوج
قالوا له ان يحللها والاجير اذا كان يضر بالخدمة وكذلك فى الصلوات كذا فى فتاوى قاضى
خان فالحاصل ان الصوم والحج والصلاة سواء والاظهر من هذا كله ان اطلاق ما فى الظهيرية
فى المراة والعبد لان الصوم يضر ببدن المراة ويهزلها وان لم يكن الزوج الان يطاها
والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له التطوع مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غايبا فانه
لا يبقى على اصل الحرية فى العبادات الا فى الفرايض واما فى النوافل فلا وفى القنية وللزوج
ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان
من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظاهر من امراته لا يمنع من كفارة الظهار
بالصوم لتعلق حق المراة به ثم اعلم ان فساد الصوم او الصلاة بعد الشروع فيهما مكروه نص
عليه فى غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعى الدلالة كما اوضحه فى فتح القدير
ولو بلغ صبى او اسلم كافر امسك يومه ولم يقض شيا فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبيه
وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه واطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه
والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من امره عليه الصلاة والسلام بالامساك
لمن اكل فى يوم عاشوراء حين كان واجبا واطلق فى عدم القضاء فشمل ما اذا افطر فى ذلك
اليوم او صامه وسواء كان قبل الزوال او بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى اداء
واهلية الوجوب منعدمة فى اوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ او اسلم فى اثناء وقت
الصلاة او فى اخره وجبت عليه اتفاقا وهو قياس زفر وفرق ائمتنا بين الصوم والصلاة
بان السبب فى الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفى الصوم الجزء الاول
بين السبب والاهلية معدومة عنده قال فى فتح القدير وعلى هذا فقولهم فى الاصول
الواجب الموقت قد يكون الوقت سببا للمودى وظرفا له كوقت الصلاة او سببا ومعيارا وهو
ما يقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضى ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان
خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك فى نفس الجزء الاول من
اليوم لانه هو السبب للوجوب والا لزم سبق الوجوب على ما ذكروه فى وقت الصلوات من ان
السبب ابتداء الجزء الاول فان لم يؤد عقيبه انتقلت الى ما يلى ابتداء الشروع فان لم يشرع
الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده مكلف مستغنى عنه اذ لا

اذ لا داعى لجعله ما يليه دون ما يقع فيه انتهى وقد يقال فى قوله ان قولهم يقتضى ان السبب
تمام الوقت مسلم او سكتوا وهم قد صرحوا بانه لا يمكن جعل كل الوقت سببا فى الصلاة
وذكروا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وفى قوله ثم على ما بان الى اخره بحث اما على
اختيار شمس الائمة السرخسى من ان السببية لليالى والايام فقد وجد السبب بالليل فالامساك
انما وجب فى الجزء الاول باعتبار سبق السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره
من ان السببية خاصة بالايام وان الليالى لا دخل فيها فى السببية فلان لزوم تقدم السبب
انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه وقته معيار له مقدر به لا يزيد
بزيادته ولا ينقص بنقصانه فلا يمكن ان يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا
متقدما ولا يمكن ان يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للمسبب
وقد صرح بان السبب فى الصوم مقارن للمسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الائمة
البزدوى بخلاف وقت الصلوات فانه ظرف فامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن
بان شرع فى الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة ولا يمكن جعل
ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتاخرين من الاصوليين ان السبب فى الصوم الاول الكامل
لا الجزء منه ولا شك فى المقارنة على هذا واشار المصنف باسلوبين الى اصل وهو ان كل من
صار فى اخر النهار بصفة لو كان فى اول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض
والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم بعد الزوال
او الاكل والذى افطر عمدا او خطا او مكرها او اكل يوم الشك او استبان انه من رمضان
او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت او تسحر بعد الفجر ولم يعلم ولم يكن على تلك الصفة
لم يجب الامساك كما فى حالة الحيض والنفاس ثم قيل الحائض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل
سرا وجهرا وللمريض والمسافر الاكل جهرا كذا فى النهاية وعبر فى فتح القدير بهذا الاصل
فقال كل من تحقق بصفة فى اثناء النهار او قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث
لو كانت قبل واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبيها قال ولو قلنا كل
من تحقق ولو تقدم من صار بصفة الى اخره يعنى كما فى النهاية ليشمل من اكل عمدا فى نهار رمضان
لان الصيرورة للتحول ولو لا امتناع ما يليه المفاد بها فيه انتهى والحاصل ان من اكل عمدا فى
نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم تتجدد حالة بعد فطره لم يكن عليها
قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى اخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه
لانه وان غير صار الى تحقق اتى بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه ان الصفة لم تكن موجودة اول
اليوم فلا يشمل كلامه من اكل عمدا فليتامل فظهر من هذا ان من كان اهلا للصوم فى اوله كمن
اكل عمدا لا يدخل تحت الضابط اصلا على كل منهما وانما ادرجوه فى هذا الاصل وان لم يدخل
تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وفى الفتاوى
الظهيرية صبى بلغ قبل الزوال او النصرانى اسلم ونويا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومهما

عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه
وعن ابي يوسف ان الصبي يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك البدائع
في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا المجنون اذا افاق في نهار رمضان قبل الزوال
ولم يكن اكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لان الجنون اذا لم يستوعب كان بمنزلة
المرض والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لانها منافية للصوم
انتهى قوله ولو نوى المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح ان نوى قبل
انتصاف النهار لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ولا صحة الشروع الى الصوم فيعمل
الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث افاد صحة صوم الفرض لزم عليه صوم
ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما في اول اليوم ثم
سافر لا يباح له الفطر ترجيحا لجانب الاقامة فهذا اولى الا انه اذا افطر في المسألتين لا كفارة
عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته
قبل الفجر ثم اصبح صائما لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو افطر لا كفارة عليه واشار الى انه
لو لم ينو الافطار وانما قدم قبل الزوال فالحكم كذلك في الاولى لان الحكم اذا كان الصحيح مع
نية المنافي فمع عدمها اولى ولان نية الافطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر
لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كما في الظهيرية قوله
ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذرا
في التاخير لا في الاسقاط وانما لا يقضي اليوم الاول لوجود الصوم فيه والامساك المقرون
بالنية اذ الظاهر وجودها منه ويقضي ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين ان يحدث الاغماء
في الليل او في النهار في انه لا يقضي اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم
حكم ما اذا حدث في اليوم الاول لوجود الامساك وهو ليس بخفي عليه واشار الى ان الاغماء
لو كان في شعبان قضاه كله لعدم النية والى انه لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان او مسافرا
قضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية قوله ومجنون غير ممتد اي يقضيه اذا فاته بجنون
غير ممتد وهو ان لا يستوعب الشهر والممتد هو ان يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه
لان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهي صيرورته مطلوبا
على وجه لا حرج في ادائه بخلاف المستوعب فانه يحرج في ادائه فلا فائدة فيه والاغماء لا يستوعب
الشهر عادة فلا يحرج والا كان لا يعيش فانه لا يأكل ولا يشرب اطلقه فشمل الجنون الاصلي
والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي
فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا اختاره بعض المتاخرين ومحل غير الممتد
ما اذا افاق اخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال او بعده فانه يلزمه قضاء جميع الشهر
خلافا لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير انه اذا افاق بعد الزوال في اخر يوم من
رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم ان

الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا يمتد
جعل كالنوم لان الجنون لا ينفي اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار ادميته حتى
ورث وملك وكان اهلا للثواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكا كله
صح فلا يقضي لو افاق بعده وصح اسلامه تبعا واذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد
المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستا وهو
اقيس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله
ونهاره وفي الزكاة باستغراق الحول وابو يوسف جعل اكثره ككله واما الصغير فقبل ان يعقل
كالجنون الممتد فاذا عقل تاهل للاداء دون الوجوب الا الايمان واما النائم فلكون النوم
موجبا للعجز لزم تاخير خطاب الاداء لا اصل الوجوب ولذا وجب القضاء لما زاد بعد الوقت
ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به شيء من العبادات لعدم الحرج والاغماء فوقه فان امتد
في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا مسقطا لها دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل
عذرا في الصوم لان امتداده شهرا نادر فلم يكن في ايجابه حرج وبهذا ظهر ان الاعذار
اربعة صبي وجنون واغماء ونوم وقد علم احكامها والله الموفق قوله وبامساك بلا نية
صوم وفطر اي يوجب القضاء لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية واما
هبة النصاب من الفقير فانما تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية القربة وفي غاية
البيان وقد مر ان المغمى عليه لا يقضي اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهرا
فلا بد من التاويل لهذه المسألة وتاويلها ان يكون مريضا او مسافرا لا ينوي شيئا او متهتكا
اعتاد الاكل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم انتهى وكذا في النهاية ورده في
فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند النية ابتداء لا بامر يوجب النسيان ولا شك
انه ادرى بحاله بخلاف من اغمي عليه فان الاغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه قبل الافاقة
فيبقى الامر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية واشار بوجوب القضاء فقط الى عدم
وجوب الكفارة لو اكل لانه غير صائم وهذا عند ابي حنيفة وعندهما كذلك ان اكل قبل
الزوال وان اكل بعد الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب
قوله ولو قدم مسافر وطهرت حائض او تسحر ظنه ليلا والفجر طالع او افطر كذلك والشمس
حية امسك يومه وقضى ولم يكفر كاكله عمدا بعد اكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطيا لما قدمنا
ان الكل صار اهلا للزوم المسافر والحائض لما تقدم ان اصل الوجوب ثابت عليهما وانما التاخير
وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم فانه وان اوجب عليهما الامساك ايضا
لم يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما اول الجزء من اليوم كما بيناه وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء
الليل فبان خلافه وجب الامساك قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة ووجوب القضاء
ايضا لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة في قوله ايضا لان الجناية
قاصرة وهي جناية عدم التثبت الا ان يتيقن لا جناية الافطار لانه لم يقصد ولهذا صرحوا

بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطا لا اثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير واراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد في بقا الليل وعدمه سوا ترجح عنده شي او لا فيدخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم وجوب الكفارة والافضل له ان لا يتسحر مع الشك واراد بقوله والفجر طالع تيقن الطلوع لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة او متغيمة في طلوع الفجر يدع الاكل والشرب لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه اكل بعد طلوع الفجر لا قضا عليه ما لم يخبره رجل عدل في اشهر الروايات وذكر البقالي في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه احدث فلا وضو عليه وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن او شك فتسحر ثم لم يتبين له شي لم يفسد صومه لان الاصل بقا الليل لا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع واكل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضا ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه ليلا او نهارا لكان اولى وليس له ان ياكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان اكل ولم يتبين له شي قيل يقضيه احتياطا وصححه في غاية البيان نقلا عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضا عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل في الاصل ثابت بيقين وللمحقق في فتح القدير فيه بحث حسن حاصله ان المتيقن دخول الليل في الوجود واما الحكم ببقائه فهو ظني لانه القول بالاستصحاب الحال التي ثبتت يوجب عدم ظن بقا الليل دليل ظني فيتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيتهاتران فيعمل بالاصل وهو الليل وتمامه فيه واراد بالظن في قوله او افطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا لا تجب الكفارة في المستصفى ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شي فعليه القضا وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه اكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فعليه القضا والكفارة اذا لم يتبين له شي او تبين انه اكل قبل الغروب وان تبين انه اكل بالليل فلا شي عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه فان كان غالب رايه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضا عليه واختلف المشايخ في وجوب الكفارة فقال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فالحاصل انه اما ان يظن او يشك فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيح او قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا يتبين له شي او يتبين صحة ظنه او خلافه وكل من الثلاثة اما ان تكون في ابتدا الصوم او انتهائه فهي ستة او شك فهي ستة ايضا فهي اثنا عشر في المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي اربعة وعشرون وقد علم احكامها من المتن منطوقا ومفهوما فليتامل واشار الى ان التسحر ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واقتصر على الاول في الظهيرية والثاني في البدائع مقتصرا كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الا ابا داود

داود تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يوكل بنا على ما ضبط بضم السين جمع سحر واما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للماكول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضا منه وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماكول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا تيقن بقا الليل او غلب على ظنه اما اذا شك فالافضل ان لا يتسحر تحرزا عن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع اثم وقضى انتهى وهو باطلاقه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاوه فليتسحر ثم تبين خلافه فانه ياثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن ابي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول ابي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدبادب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتاخر انتهى والسنة في السحور التاخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وكذا تعجيل الفطر كذا في البدائع والتعجيل المستحب
٢ التعجيل قبل النجوم ذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولم ار صريحا في كلامهم ان الما وحده يكون محصلا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيده وهو ما رواه احمد عن ابي سعيد مرفوعا السحور اكله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع احدكم جرعة ما فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين البيان وفي البزازية ويستحب تعجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان اذن المؤذن انتهى وذكر قبله شهدا انها غربت واخران بانها لم تغرب وافطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى وكفر وقالا لان البيان للاثبات لا للنفي حتى قبل النهاره المثبت لا النافي ولو واحد على طلوعه واخران على عدمه لا كفارة عليه دخلوا وهو يتسحر فقالوا انه طالع فقصد فهم فقال اذا انا مفطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انهما كانا طالعا في اول الاكل وطالعا في وقت الاكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان المخبر واحدا عليه الكفارة لان الخبر الواحد عدلا اولى في مثل هذا لا يقبل انتهى وانما لم تجب الكفارة بافطاره عمدا بعد اكله او شربه او جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظير وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا او عامدا فاورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلما فان مالكا يقول بفساد صوم من اكل ناسيا واطلقه فشمل ما اذا علم انه لا يفطر بان بلغه الحديث او الفتوى اولى وهو قول ابي حنيفة وهو الصحيح لان العلما اختلفوا في قبول الحديث فان فقها المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذرعه القي فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظير فان القي والاستقا متشابهان لان مخرجهما من الفم وكذا لو احتلم للتشابه في قضا الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم او اغتاب فظن انه يفطره ثم اكل ان لم يستفت

فيها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان
استفتى فقيها فافتاه لا كفارة عليه فان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على
فتواه لكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطيا فيما افتى وان لم يستفت ولكن بلغه
الخبر وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصايم
ولم يعرف النسخ ولا تاويله فلا كفارة عليه عندهما خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي
العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امراة او قبلها بشهوة او اكتحل فظن ان ذلك
يفطره ثم افطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فافتاه بالفطر او بلغه خبر ولو نوى
الصوم قبل الزوال ثم افطر لم يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد
علم من هذا ان مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح
القدير الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وفي البدايع ولو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل
عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها او تاول حديثا لان هذا لا يشتبه وكذا لو اغتاب
انتهى وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح
ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد
على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره واما النايمة والمجنونة اذا
اكلتا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالمخطي ولا كفارة
لعدم الجناية فالاكل بعده لم يلاق اداء صوم وصورتها في النايمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت
الصوم ثم جنت بالنهار فجامعها انسان فان المجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه اعني
النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت فاذا جومعت فقضته
لمطرو العنه على صوم صحيح وبهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة اي المكرهة
فصحفها الكاتب الى المجنونة لامكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى اعلم قوله عقد
لبيان ما يوجبه العبد على نفسه بعد ما ذكر ما اوجبه الله تعالى عليه ومن نذر صوم يوم
النحر افطر وقضى لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى
فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام
فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزم اشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم
الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء وان اعتكف فيه بالصوم
صح كما في الولوالجية واراد بقوله افطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية وقوله في النهاية
الافضل الفطر اطلق فشمل ما اذا قال لله علي صوم غد فوافق يوم النحر او صرح فقال لله
علي صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين ان يصرح بذكر المنهي عنه او لا كذا في
الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه
من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر وبالثاني نحو عيادة
المريض وبالثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر
نذر وسجدة التلاوة ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء مع
تصريحهم هنا بصحة النذر بيوم النحر ولزومه فعلم انهم ارادوا باشتراط كونه ليس بمعصية
كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد
للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو اضاف النذر الى ساير المعاصي كقوله لله علي ان
اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف
بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت واثم بخلاف ما اذا نذر ذكر طاعة
كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا يلزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن ابي حنيفة
وبه يفتى وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على
خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث
ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في ثاني الحال فكذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها
من المفروضات لانعدام الشرط الثالث انتهى فعلى هذا الشرايط اربعة الا ان يقال ان
النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور
غير الواجب من جنسه وههنا عينه لكن لا بد من رابع وهو ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر
صوم امس واعتكاف شهر مضى لم يصح نذره وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه
لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف والاعتاق في
الرقبة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتكاف من غير مباشرة
سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان الحج ماشيا من جنسه واجب فان اهل
مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما
صرح به في التبيين على احرام الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو
القعود الاخير في الصلوات واما الاعتكاف فلا شك من ان جنسه واجبا وهو الاعتاق في
الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد قوله وان نوى يمينا كفر ايضا اي مع القضاء
يجب كفارة اليمين اذا افطر وهذه المسألة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا او نوى النذر لا غير
او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغة كيف وقد قررته بعزيمته
وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى
غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون نذرا ولو نوى
اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز
حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما
ترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه
لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة
بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة اخرى وهو ان
الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بتركه الكفارة والوجوب الذي هو موجب

النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافى اللوازم اقل ما يقتضي التغاير فلا يراد ان
لا يراد بلفظ واحد واختار شمس الائمة السرخسي في الجواب انه اريد بلفظ اليمين لله
واريد النظر فعلي ان اصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر النذر
اي كانه قال لله لاصومن وعلي ان اصوم وعلى هذا الايراد نحو علي ان اصوم وتمام
في تحرير الاصول وذكر المصنف في كافيه بانها لما اشتركا في نفس الايجاب فاذا نوى
اليمين يراد بهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جمعا بين الحقيقة والمجاز وذكر الولوالجي
في فتاواه لو قال لله علي ان اصوم كل خميس فافطر خميسا كفر يمينه اذا اراد يمينا ثم ان افطر
خميسا اخر لم يكفر لان اليمين واحدة فاذا حنث فيها مرة لم يحنث مرة اخرى انتهى قوله
ولو نذر صوم هذه السنة افطر ايام منهيه وهي يوما العيد وايام التشريق وقضاها
لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنهية صحيح
مع الحرمة عندنا فكان قوله افطر للايجاب كما قدمناه ورتب قضاها على افطاره
فيها ليفيد انه لو صامها لا قضا عليه لانه اداه كما التزمه كما قدمه واشار الى ان المراة لو
نذرت صوم هذه السنة كانها تقضي مع هذه الايام ايام حيضها لان السنة قد تخلو عن
الحيض فيصح الايجاب والى انها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو
قالت لله علي صوم يوم حيض لا قضا لعدم صحته لاضافته الى غير محله بخلاف ما اذا
قال لله علي صوم يوم النحر فانه يقضيه اذا افطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق
ان الحيض وصف للمراة لا وصف لليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما
علقت النذر بصفة لا تبقى معها اهلا للاداء لم يصح الا من الاهل كقوله لله علي صوم يوم
كذا الاكل كذا في الكشف الكبير واشار الى انه لا يلزمه قضا رمضان الذي صامه لانه
لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة اخرى والى انه لو لم يعين هذه
السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضي الايام الخمسة دون شهر رمضان لان السنة
لا تعترى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصلة تحقيقا للتتابع بقدر الامكان واطلق لزوم
قضا الايام المنهية فشمل ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال لله علي صوم
هذه السنة لا يلزمه قضا يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضا يومي
العيد وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة انتهى ويدل على هذا الحمل قوله
افطر ايام منهيه اذ لا يتصور الفطر بعد المضي لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع
من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت
النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون نذرا بها ورده المحقق في
فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسألة كما هي في الغاية منقولة في
الخلاصة وفتاوى قاضي خان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة عبارة
عن مدة معينة لها مبتدا ومختتم خاصان عند العرب مبداها المحرم واخرها ذو الحجة

الحجة فاذا قال هذه فانما يفيد الاشارة الى التي هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة
المستقبلة الى اخره كالحجة والمدة الماضية التي مبداوها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حقه
كالمغو في قوله لله علي صوم امس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله علي صوم امس اذا اليوم
امس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم او هذا اليوم غدا لزمه صوم اول الوقتين
تفوه به ولو قال شهر لزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر
الشهر معرفا فينصرف الى المعهود بالحضور فان نوى شهرا فهو على ما نوى لانه ذكر كلامه ذكره
في التجنيس وفيه تاييد لما في الغاية ايضا انتهى ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية ايضا
ولو قال لله علي ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وما في فتاوى الولوالجي
لو قال لله علي ان اصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا
لينصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله انتهى ويمكن حمل ما في الغاية
على ما اذا لم ينو وحمل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا ولهذا اظهر
ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله علي صوم اليوم لا يصح
ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في فتاوى الظهيرية ولو نذر صوم
غد ونوى كل ما دار غد لا تصح نيته لان النية انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم
ونوى كل ما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس انتهى وفي موضع اخر منها ولو نذر بصوم
شهر قد مضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي
في الافادة بان القضا لا يحتمل هذه وقيد بكون السنة معينة لانها لو كانت منكرة فان شرط التتابع
فكالمعينة والا فلا كما قدمناه والا فتدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه
قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضا خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص
فلا يجزيه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضا بقدره وينبغي ان يصل ذلك
بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط انه يخرج
كذا في فتاوى الولوالجي واطلقه فشمل ما اذا قصد ما تلفظ به او لا ولهذا ذكر الولوالجي
في فتاواه رجل اراد ان يقول لله علي صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم
شهر وكذا اذا اراد شيئا فجرى على لسانه الطلاق او العتاق او النذر لزمه ذلك لقوله
عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى
الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل النسخ بعد وقوعه انتهى وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر
صوم الاثنين والخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوي الابد ولو اوجب صوم هذا اليوم
شهرا صام ما تكرر منه في ثلاثين يوما فيبين ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس
حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم اربعة ايام او خمسة ايام ولو قال لله علي ان اصوم
يوم الاثنين سنة ولو قال لله علي يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا ان ينوي الابد كما اذا قال
لامراته انت طالق يوما ويوما ولو قال لله علي ان اصوم كذا كذا يوما يلزمه احد عشر يوما

وهذا اشكل وكان ينبغي ان يلزمه احد عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان
على كذا درهما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف العطف واقله اثنا عشر
ولو قال كذا وكذا يلزمه احد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي احبا
هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله علي ان اصوم جمعة ان اراد ايام الجمعة او لم يكن له نية
يلزمه صوم سبعة ايام وان اراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو حلف
ان لا يكلم فلانا يوما واراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال لجميع هذا الشهر فعليه ان يصوم
كل يوم جمعة يمر في هذا الشهر قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم ايام
الجمعة فعليه صوم سبعة ايام ولو قال لله علي ان اصوم السبت ثمانية ايام لزمه صوم سبتين
ولو قال لله علي صوم السبت سبعة ايام لزمه صوم سبعة اسبات لان السبت في سبعة ايام لا يتكرر
فحمل كلامه على عدد الاسباب بخلاف الثمانية لان السبت فيها مكرر ولو اوجب على نفسه صوما
متتابعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله علي ان اصوم الذي يقدم فيه فلان
فقدم فلان بعد ما اكل او كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شيء في قول محمد وعلى قياس
قول ابي يوسف يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن
غيره ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى واراد به اليمين
فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر
وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل ان نوى صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي
به عن رمضان يبر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر واجزاه عن رمضان كما
لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاؤه ولو قال لله علي صوم مثل شهر رمضان
فان اراد مثله في الوجوب فله ان يفرق وان اراد به في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن
له نية فله ان يصوم متفرقا لانه محتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله علي ان اصوم عشرة ايام
متتابعات فصام خمسة عشر يوما وافطر يوما لا يدري ان يوم الافطار من الخمسة او من العشرة
فانه يصوم خمسة ايام اخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله علي صوم نصف يوم
لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين
من يوم قدوم فلان فقدم شعبان بعد رمضان كما في الحيض ولو قال ان عوفيت صمت كذا
لم يجب عليه حتى يقول لله علي وهذا قياس وفي الاستحسان يجب فان لم يكن تعليق لا يجب
عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما اذا قال انا احج فلا شيء عليه ولو قال ان فعلت كذا فانا احج
ففعل ذلك يلزمه ذلك ولو قال لله علي صوم يوم من اول الشهر واول يوم من اخر الشهر
لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرية والولوالجية والخانية وزاد الولوالجي
فروعا وبعضها في الخانية ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان ابدا فقدم
فلان ليلا لم يجب عليه شيء لان اليوم اذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار
واذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي اوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل

قبل الزوال ولم يأكل صامه وان قدم قبل الزوال واكل فيه او بعد الزوال ولم يأكل فيه صام
ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لان المضاف الى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل
ولو ارسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب وصلاة فيه جاز عنه قبله في قول ابي
يوسف لانه اضاف فخلافا لمحمد وان كان معلقا بالشرط بان قال اذا جاء شهر رجب فعلي اصوم
لا يجوز قبله لان المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تعجيل الصدقة المضافة الى وقت
كالزكاة ولو قال لله علي صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه
الى ان يموت لان الشهر لا يتصور ان يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصار
كما لو قال لله علي ان اصوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله علي صيام الايام ولا نية له
كان عليه صيام عشرة ايام عند ابي حنيفة وعندهما سبعة ايام ولو قال لله علي صيام ايام لزمه
صيام ثلاثة ايام لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهور فعشرة وقالا صيام اثنا عشر شهرا ولو
قال لله علي صيام السنين لزمه صيام عشرة وقالا لزمه صيام الدهر الا ان ينوي ثلاثا فيكون
ما نوى ولو قال لله علي صيام الزمن والحين ولا نية له كان عليه صيام ستة اشهر والزمن مثل
الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر اذا نذر وقالا على ستة اشهر الكل من الولوالجية
وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمان ومكان ودرهم وفقير انتهى وقد قدمنا ان النذر
لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر واما
النذر الذي ينذره اكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب او مريض او له حاجة
ضرورية فيأتي الصلحاء فيجعل سترة على رأسه ويقول يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي
او قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا او من الفضة كذا او من الطعام كذا او من الماء كذا
او من الشمع كذا او من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر لمخلوق والنذر
للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك
ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت
لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب السيدة
نفيسة او الفقراء الذين بباب الامام الشافعي او الامام الليث او اشتري حصرا لمساجدهم او زيتا
لوقودها او دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل
وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه او مسجده او جامعه فيجوز
بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغني غير
محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لذي النسب لاجل
نسبه ما لم يكن فقيرا ولا لذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف
للاغنياء للاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به وانه حرام بل سحت ولا
يجوز لخادم الشيخ اخذه ولا اكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا ان يكون فقيرا وله عيال
فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذه على سبيل الصدقة المبتدأة واخذه

شرح الدرر

ايضا مكروه ما لم يتصدق به الناذر المتقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقرا ويقطع النظر
عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فما يوخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى
ضرايح الاوليا تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصد ويصرفها الفقرا الاحيا قولا
واحدا انتهى قوله ولا قضا ان شرع فيها فافطر اى ان شرع فى صوم الايام المنهية ثم افسد
فلا قضا عليه وعن ابى يوسف ومحمد فى النوادر ان عليه القضا لان الشروع يلزم كالنذر
وصار كالشروع فى الصلوات فى الوقت المكروه والفرق لابى حنيفة وهو ظاهر الرواية ان
بنفس الشروع فى الصوم يسمى صايما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهى فيجب
ابطاله ولا يجب صيانته ووجوب القضا ينبنى عليه ولا يصير مرتكبا للنهى بنفس النذر وهو
الموجب ولا بنفس الشروع فى الصلاة حتى تتم ركعة وبهذا لا يحنث به الحالف على الصلوات فيجب
صيانة المودى فيكون مضمونا بالقضا وعن ابى حنيفة انه لا يجب القضا فى فصل الصلوات ايضا
والاظهر هو الاول كذا فى الهداية وتعقب فى فتح القدير والتحرير بانه يقتضى انه لو قطع بعد
السجدة لا يجب قضاوها والجواب مطلق فى الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفا
فايدته من الادا والقضا ولا مخلص الا بحمل الكراهة تنزيهية انتهى ولنا مخلص مع جعلها تحريمية
كما هو المذهب بان يقال لما شرع فى الصلاة لم يكن مرتكبا للنهى عنه فوجب عليه المضى وحرم
القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض المحرمان
ومع احدهما وجوب فتقدم حرمة القطع **باب الاعتكاف** ذكره بعد الصوم
لما انه من شرطه كما ياتى والشرط مقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من
باب طلب وعكفه حبسه ومنه والهدى معكوفا وسمى به هذا النوع من العبادة لانه اقامة
فى المسجد مع شرايط كذا فى المغرب وفى الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفى النهاية انه
متعد فمصدره العكف ولازم فمصدره العكوف فالمتعدى بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى
والهدى معكوفا ومنه الاعتكاف فى المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشى بطريق
المواظبة ومنه قوله تعالى يعكفون على اصنام لهم وشرعا اللبث فى المسجد مع نيته فالركن هو
اللبث والكون فى المسجد والنية شرطان للصحة واما الصوم فسياتى ومنها الاسلام والعقل
والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس واما البلوغ فليس بشرط حتى يعتكف الصبى ويصح
اعتكافه العاقل كالصوم وكذا الذكورية والحرية فيصح من المراة والعبد باذن الزوج والمولى
ولو نذر فان له الاذن المنع ويقضيانه منذ زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق واما المكاتب
فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو اذن لها به لم يكن له رجوع لكونه ملكها منافع الاستمتاع
بها وهى اهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من اهله وقد اعاره منافعه وللمعير الرجوع
لكنه يكره لخلف الوعد كذا فى البدايع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح بالاسلام والعقل
لما انهما علما من اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهلها واما الطهارة من الجنابة
فشرط الجواز بمعنى الحل كالصوم لا للصحة كما صرح به واما صفته فالسنية كما ذكره على كلام

كلام فيه ياتى واما سنية فالنذر ان كان واجبا والثانى فقط ان كان نفلا وسياتى ما يفسده
ويكره فيه ويحرم ويندب وما سنه كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن امور الدنيا وتسليم النفس
الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم ملازمه حتى
قضى مآربه فهو يلازم بيت ربه ليغفر له كذا فى الكافى وفى الاختيار وهو من اشرف الاعمال
اذا كان عن اخلاص قوله سن لبث فى مسجد بصوم ونيته اى ونية اللبث الذى هو الاعتكاف
وقد اشار المصنف الى صفته وركنه وشرايطه اما الاول فهو السنية وهكذا فى كثير من الكتب
وفى القدورى الاعتكاف مستحب وصحح فى الهداية انه سنة موكدة وذكر الشارح انه الحق انتهى
الى ثلاثة اقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو فى العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو
فى غيره من الازمنة وتبعه المحقق فى فتح القدير والاصل انه سنة فى الاصل كما اقتصر عليه
فى المتن تبعا لما صرح به فى البدايع وهى موكدة وغير موكدة واطلق عليها الاستحباب لانها نفل
واما الواجب فهو بعارض النذر وفى البدايع انه يجب بالشروع ايضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف
وهو اشتراط زمن للتطوع واما على المذهب من ان اقل النفل ساعة فلا والدليل على تاكده فى
العشر الاخير مواظبته عليه السلام عليه فيه كما فى الصحيحين ولهذا قال الزهرى عجبا للناس
كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشى ويتركه ولم يترك
الاعتكاف منذ دخل المدينة الى ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت
بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت تكون دليل الوجوب كذا
فى فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت بالترك وهو ما يفيده الحديث من انه اعتكف
العشر الاخير من رمضان فراى خياما وقببا مضروبة فقال لمن هذا فقال لعايشة وهذا
لحفصة وهذا لسودة فغضب وقال اتقولون البر بهذا فامر بان تنزع قبته فنزعت ولم يعتكف
فيه ثم قضى فى شوال وقد يقال ان الترك لعذر كما صرح به فى الفتاوى الظهيرية وقد قدمنا
فى المواظبة كلاما حسنا فى الوضوء فارجع اليه ولا فرق فى المنذور بين المنجز والمعلق واشار
باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرايطه لكن ذكر الصوم معها لا ينبغى لانه لا يمكن
حمله على المنذور لتصريحه بالسنية ولا على غيره لتصريحه بعد بان اقله نفلا ساعة فلزم ان الصوم
ليس من شرطه فان قلت يمكن حمله على الاعتكاف المسنون سنة موكدة وهو العشر الاخير
من رمضان فان الصوم من شرطه حتى لو اعتكف من غير صوم لمرض او سفر ينبغى ان لا يصح
قلت لا يمكن لتصريحهم بان الصوم انما هو شرط فى المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه
لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بمحل ولو نوى اليوم معها لم يصح
كما فى الظهيرية وعن ابى يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمها ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال
لله على ان اعتكف ليلا او نهارا او لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط
للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد اكل فيه لم يصح ولم يلزمه شى لانه لا يصح بدون
الصوم وسياتى بقية مسايل النذر ومن تفريعاته هنا انه لو اصبح صايما متطوعا او غير ذلك

والصوم ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتمامه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله علي ان اعتكف شهرا بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا ايجاده للمشروط له قصدا فلو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه واجزاه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضا شهرا بصوم مقصود ويعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان اخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر قوله واقله نفلا ساعة لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعدا او راكبا مع قدرته على القيام والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سوا كان يريد اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يتقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقديره شرطه تقديره انتهى ولا يخفى ان ما ادعاه امر عقلي مسلم ولهذا لا يدفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضي خان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدايع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له وظاهره انه مستند ظاهر الرواية ما ظهر في الكتاب ولا يمتنع ان يكون مستنده صريحا اخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدايع واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم او غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدار انتهى وهي تفيد ظاهر الرواية مروي لا مستنبط واشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضا في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكروا في الحيض ان الساعة قطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله اهل الميقات فكذا هنا واطلق المسجد فافاد ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في البيان لاطلاق قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد وصحح قاضي خان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له اذان واقامة واختاره في

في الهداية انه لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن ابي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روي عن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي اراد به ابو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها وموافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة اما الافضل فالكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التي كثر اهلها كذا في البدايع وشرح الطحاوي وظاهره ان الجوامع كلها ليس بمكروه والمروي عن ابي حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا باس به بل هو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الا ان يقال ان مداومة الاعتكاف فيه في ايام الموسم فلا يدل على المسئلة قوله والمراة تعتكف في مسجد بيتها يريد به الموضع المعد للصلاة لانه استر لها قيد به لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سوا كان لها موضع معد او لا لا يصح اعتكافها واشار بقوله معتكف دون قوله يجب عليها الى ان اعتكافها في مسجد بيتها افضل فافاد ان اعتكافها في مسجد الجماعة جايز وهو مكروه ذكره القاضي خان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدايع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح بلا خلاف بين اصحابنا والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز وانما نجعله كالمسجد الى انها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها تثاب في الثاني دون الاول وهكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المراة اعتكاف شهر فحاضت تقضي ايام حيضها متصلا بالشهر والا استقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو اذن لها في الاعتكاف شهرا فارادت ان تعتكف متتابعا فللزوج ان يامرها بالتفريق لانه لم ياذن لها في الاعتكاف متتابعا لا نصا ولا صريحا ولا دلالة ولو اذن لها في اعتكاف شهر او صوم شهر بعينه فاعتكفته او صامت فيه متتابعا ليس له منعها لانه اذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا قوله ولا يخرج فيه الا لحاجة شرعية كالجمعة او طبيعية كالبول والغايط اي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة لحديث عايشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فانها من اهم حوايجه وهي معلوم وقوعها ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها وصلاة اربع قبلها وركعتان تحية المسجد يحكم في ذلك رايه ان يجتهد في خروجه على ادراك سماع الخطبة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم انه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها في تحقيقها وكذا

لا اصل لصلوة آخر ظهر في المذهب

السنة فالقول هنا أن صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة أربعا على قوله وستا على قولهما ولو قام في الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لأنه موضع الاعتكاف إلا أنه يكره لأنه التزم أداءه في مسجد واحد فلا يتم في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكرناه هنا أن الأربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها آخر ظهر عليه لا أصل لها في المذهب لأنهم نصوا هنا على أن المعتكف لا يصلي إلا السنة البعدية فقط ولأن من اختارها من المتأخرين فإنما اختارها في الشك لأنه جمعة سابقة أو لا بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الإمام شمس الأئمة السرخسي على أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر قال وبه نأخذ وفي فتح القدير وهو الأصح فلا ينبغي الإفتاء بها في زماننا لما أنهم تطرقوا بها إلى التكاسل على الجمعة بل ربما وقع عندهم أن الجمعة ليست فرضا وأن الظهر كاف ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذا انتهيت عليها مرارا وقيدنا بكون الاعتكاف واجبا لأنه لو كان نفلا فله الخروج لأنه منه له لا مبطل كما قدمنا ومراده بمنع الخروج الحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالحرمة صاحب المحيط وأفاد أنه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم يمضي في إحرامه لأنه أمكنه إقامة الأمرين فإن خاف فوت الحج يدع الاعتكاف و يحج ثم يستقبل الاعتكاف لأن الحج أهم من الاعتكاف لأنه يفوت بمضي يوم عرفة وإدراكه في سنة أخرى موهوم وإنما يستقبله لأن هذا الخروج وإن وجب شرعا فإنما وجب بعقده وإيجابه وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف وأشار إلى أنه لو خرج لحاجة الإنسان ثم ذهب لعيادة المريض أو لصلاة الجنازة من غير أن يكون لذلك قصد فإنه جائز بخلاف ما إذا خرج لحاجة الإنسان ومكث بعد فراغه أنه ينتقض اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو كثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في البدائع

قوله فإن خرج ساعة بلا عذر فسد لوجود المنافي إطلاقه فشمل القليل والكثير وهذا عند أبي حنيفة وقالا لا يفسد إلا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لأن في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو ينبغي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لأن الضرورة التي يناط بها التخفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها وإلا بل أريد به مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس بل هو مفسد كما صرحوا به وبما قررناه ظهر القول بفساده فيما إذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضي خان خلافا للشارح الزيلعي وخرج لجنازة وإن تعينت عليه أو لنفير عام أو لأداء شهادة أو لعذر المرض أو لإنقاذ غريق أو حريق ففرق الشارح والظهيرية هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعا لصاحب البدائع مما لا يخفى نعم الكل عذر مسقط للإثم بل قد يجب

عليه الإفساد إذا تعينت عليه صلاة الجنازة أو أداء الشهادة بأن كان ينوي حقه إن لم يشهد أو لإنجاء غريق ونحوه والدليل على ما ذكرناه القاضي ما ذكره الحاكم في كافيه في قوله فأما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة انتهى فكان مصرحا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضي خان ولو انهدم وصعود المئذنة إن كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وإن كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لأن خروجه للأذان يكون مستثنى عن الإيجاب أما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح أن هذا قول الكل في حق الكل لأنه خرج لإقامة سنة الصلاة انتهى وسننها تقام في موضعها فلا يعتبر خارجا انتهى وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها أن ترجع إلى بيتها وتبني على اعتكافها وينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لأنه لا يغلب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدميه احترازا عما إذا أخرج رأسه إلى داره فإنه لا يفسد اعتكافه لأنه ليس بخروج ألا ترى أنه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت أن الفساد لا يتصور إلا في الواجب وإذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبرا لما فاته إلا في الردة خاصة غير أن المنذور به إن كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور كشهر بعينه إذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وإن كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لأنه لزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والأكل والشرب في النهار إلا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما إذا مرض فاحتاج إلى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والإغماء الطويل والقياس في الجنون الطويل أن يسقط القضاء كما في صوم رمضان إلا أن في الاستحسان يقضي لأنه لا حرج في قضاء الاعتكاف

قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه يعني يفعل المعتكف هذه الأشياء في المسجد فإن خرج لأجلها لأنه لا ضرورة إلى الخروج حيث جازت فيه وأراد بالمبايعة البيع والشراء وهو الإيجاب والقبول وأشار بالمبايعة في كل عقد احتاج إليه فله أن يتزوج ويراجع كما في البدائع وأطلق المبايعة فشملت ما إذا كانت للتجارة وقيده في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام أما إذا أراد أن يتخذ ذلك متجرا فإنه مكروه وإن لم يحضر السلعة واختاره قاضي خان في فتاواه ورجحه الشارح لأنه منقطع إلى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأمور الدنيا وقيد بالمعتكف لأن غيره يكره له البيع مطلقا لنهيه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا يكره فيه التعليم والكتابة والخياطة بأجر وكل شيء يكره فيه يكره في سطحه واستثنى البزازي من كراهة التعليم بأجر فيه أن يكون لضرورة الحر ويكره لغيره النوم فيه وقيل إذا كان غريبا فلا بأس أن ينام فيه كذا في فتح القدير والأكل والشرب كالنوم وفي البدائع وإن غسل المعتكف رأسه في المسجد لا بأس به إذا لم يلوث بالماء المستعمل فإن كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لأن تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في إناء فهو على هذا التفصيل انتهى بخلاف

غير المعتكف فانه يكره له التوضي في المسجد ولو في اناء الا ان يكون موضعا اتخذ لذلك ولا يصلي
فيه وفي فتح القدير خصال لا ينبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه
بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجة
في سننه عليه السلام قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير اما الاول فلان المسجد
محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان
الكراهة تحريمية لانها محمل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودليله
فعليهم ان المبيع لو كان لا يشغل قوله لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة او كتاب
ونحوه وافاد اطلاقه ان احضار الطعام المبيع الذي يشتريه كله مكروه وينبغي عدم كراهته
كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد
ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله وخصه الامام حميد الدين
الضرير بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره للحديث من صمت نجا واما
الثالث وهو لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي احسن وهو بعمومه
يقتضي ان يتكلم خارج المسجد الا بخير فالمسجد اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما
التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فما ظنك للمعتكف انتهى وظاهره ان المراد بالخير
هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه الثواب يعني انه
يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه يأكل
الحسنات كما تأكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجابي
ولا بأس ان يتحدث ما لا اثم فيه وقال في الهداية لكن يتجانب ما يكون مأثما والظاهر
ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلازم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى
الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة امور الدين قوله ويحرم الوطء
ودواعيه لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على
الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماعا او غيره لانه في سياق النهي
فيفيد العموم والمراد به داعية المس والقبلة وهو كالحج والاستبراء والظاهر لما حرم الوطء
ودواعيه لان حرمة الوطء تثبت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله
تعالى فلا رفث واما في الاستبراء وفي الحديث لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرئن
بحيضة واما الظهار فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي
فيهما لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج وهو
مدفوع لان النص في الحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي
ويبطل بوطئه لانه محظور بالنص فكان مفسدا له اطلقه فشمل ما اذا كان عامدا او ناسيا
نهارا او ليلا انزل او لا حله فالصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة
الاحرام والصلاة وحالة الصيام غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيما دون الفرج او

او التقبيل او المس لا يفسد اذا انزل وان امنى بالفكر او النظر لا يفسد اعتكافه وان نهارا
فان عامدا افسد لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من المحظورات
الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل
كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد
والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع قوله ولزمه الليالي بنذر الاعتكاف ايام
كقوله بلسانه لله علي ان اعتكف ثلاثة ايام او ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول
ما بإزائها من الليالي فقال لما رأيت منذ ايام والمراد بلياليها واشار الى انه لا يلزمه الايام في نذر
اعتكاف الليالي لان ذكر احد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بإزائه ورد الاخير لقصة زكريا عليه
السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا وفي الآية الاخرى قال
آيتك الا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد او بالرأس ولغيرهما
وهذا عند عدم النية اما لو نوى في الايام النهر خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف
ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم يعمل بنيته ولزمه الليالي والنهر لانه نوى ما يحتمل كلامه
كذا في البدائع كما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة او الليل لا تصح نيته لان الشهر
اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل ما دونه الا ان يصرح ويقول شهرا بالنهار
لزمه كما قال او يستثني ويقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فكانه قال ليس
نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شيء لان الليالي
ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر ان يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شيء
لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير وقيدنا كونه
نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزم بها شيء قوله وليلتان بنذر يومين يعني لزمه اعتكاف
ليلتين مع يوميهما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثنى كالجمع فحاصله انه اما ان يأتي بلفظ المفرد
او المثنى او المجموع وكل منها اما ان يكون اليوم او الليل فهي ستة وكل منها اما ان ينوي الحقيقة
او المجاز او ينويهما او لم تكن له نية فهي اربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثنى باقسامها
بقي حكم المفرد فان قال لله علي اعتكاف يوم لزمه فقط سواء نواه فقط ولا يدخل ليلته ويدخل
المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليلة معه لزماه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح
فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضي خان لو نذر اعتكاف
ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شيء ولا معارضة لما في الكتابين لان ما
في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهنا نوى بالليلة اليوم فليتأمل وفي الكافي متى دخل
في اعتكاف الليل والنهار فابتداؤه سواء نواها فقط او لم يكن له نية من الليل لان الاصل ان
كل ليلة تتبع اليوم التي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في اول ليلة من رمضان ولا يفعل
ذلك في اول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجي من كتاب الاضحية الليلة في كل وقت تبع
لنهار يأتي وفي ايام الاضحى تبع لنهار ماضي رفقا بالناس انتهى وفي المحيط من كتاب الحج والليالي

كلها تابعة للايام المستقبلة لا للايام الماضية الا فى الحج فانها فى حكم الايام الماضية فليلة عرفة
تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة انتهى فتحصل انها تبع لما ياتى الا فى ثلاثة مواضع
واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره ان سلطان الليل
وهو القمر ليس يسبق الشمس وهى سلطان النهار وقيل تقديره الليل لا يدخل وقت النهار وتمام
الكلام فى بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى او الجموع يدخل المسجد قبل
الغروب ويخرج بعد الغروب من اخر يوم نذره كما صرح به قاضى خان وفى فتاواه وصرح بانه
اذا قال اياما يدخل النهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر انتهى فعلى هذا لا يدخل الليل فى
نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل فى اعتكافه الليل
والنهار فانه يلزمه متتابعا ولا يجزيه لو فرق ومتى لم يدخل الليل جاز له التفريق كالسابع
فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه الايام والليل متتابعا فى ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم
شهرا لا يلزمه التتابع كذا فى البدائع وفتاوى قاضى خان وفى الخلاصة من الايمان من الجنس
الثالث فى النذر ولو قال لله على صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب لزمه التتابع ولو افطر
يوما لزمه الاستقبال كما فى رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله على صوم شهر او لم يعين ان
قال متتابعا لزمه متتابعا وان اطلق لا يلزمه التتابع وفى الاعتكاف يلزمه نصف التتابع
فى المعين وغير المعين ثم فى الصوم والاعتكاف ان افسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال
وان كان غير معين لزمه انتهى يعنى لزمه الاستقبال فى الصوم ان ذكر التتابع وفى الاعتكاف
مطلقا وعلله فى المبسوط بان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجب الله متتابعا اذا
افطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل والاطلاق فى الاعتكاف كالتصريح بالتتابع
بخلاف الاطلاق فى نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل
الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد
ليلا فكان متفرقا وما كان متفرقا فى نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتنصيص انتهى واطلق فى
النذر فشمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه فى وقت اخر
لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن يمينه ان اراد يمينا لفوات البر
وان اعتكف فيه اجزاه وقد اساء كما فى الصوم كذا فى فتاوى الولوالجى وغيرها وقد علم
مما قدمناه فى الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم او شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التعجيل
بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكر والدنه خلافا وينبغى ان لا يكون فيه خلاف
لما ذكرنا وكذا الغوا تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف فى غيره
فانه يجوز وفى الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة ايام ثم مات اطعم عنه
من جميع الشهر وفى الكافى وليلة القدر فى رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتاخر وعندهما تكون
فى رمضان ولا تتقدم ولا تتاخر حتى لو قال لعبده انت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول
رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعد مضى ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من

العام القابل عنده لجواز انها كانت فى الشهر الماضى فى الليلة الاولى وفى الشهر الثانى
فى الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه فى العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتاخر
عندهما وفى المحيط الفتوى على قول ابى حنيفة لكن فيما اذا كان الحالف فقيها يعرف الاختلاف
واما ان كان عاميا فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها فى النصف الاخير
من رمضان فخالف ما فى الكافى وذكر فى فتاوى قاضى خان ان المشهور عن ابى حنيفة انها تكون
فى السنة وقد تكون فى رمضان وقد تكون فى غيره وفى فتح القدير واجاب ابو حنيفة عن
الادلة المفيدة لكونها فى العشر الاواخر بان المراد فى ذلك الرمضان الذى كان عليه الصلاة
والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تامل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذى
تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها طلقة لا حارة
ولا باردة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما اخفيت ليجتهد فى طلبها
فينال بذلك اجر المجتهدين فى العبادات كما اخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها
بغتة والله سبحانه وتعالى اعلم **كتاب الحج** لما كان مركبا من المال
والبدن وكان واجبا فى العمر مرة اخرى ولمراعات ترتيب حديث الصحيحين بنى الاسلام
على خمس وختم بالحج وفى رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخارى فى تقديم الحج على الصوم
وهو فى اللغة بفتح الحاء وكسرها وبهما القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله
كالتيمم وفى الفقه ما ذكره بقوله هو زيارة مكان مخصوص فى زمان مخصوص بفعل مخصوص
والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى
بعرفات والمراد بالزمان المخصوص فى الطواف من طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقدير ظهر
ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف فى وقتهما محرما بنية الحج سابقا
كما سياتى ان الاحرام شرط واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه فى الشريعة
جعل القصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة
وهى فعل لا قصد بدليل ما فى جموع الفتاوى اذا حلف ليزورن فلانا غدا فذهب ولم يؤذن
له لا يحنث ولو لم يستاذن ورجع يحنث انتهى فلا بد من الذهاب مع الاستيذان وسلم من
بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه ولنوافق
لتعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هى القيام والركوع والسجود والصوم
اسم للامساك الخاص والزكاة للايتاء المخصوص فيكون الحج اسم لافعال مخصوصة ولا يراد
بالزيارة زيارة البيت فقط فانه حينئذ يصير الحج اسم للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه
شيئان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المامور بالحج
اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون مجزيا بخلاف ما اذا رجع قبله
فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجدا فينبغى ان لا يجزى الامر سواء مات المامور او
رجع وسببه البيت لانه مضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب

وشرايط وجوب اداء وشرايط صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انهما شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور يتحقق في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية او لم يعلم ولا فرق في ذلك بين ان يكون نشا على الاسلام فيها او لا فيكون ذلك علما حكميا ولمن في دار الحرب باخبار رجلين او رجل وامراتين ولو مستورين او واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره من الجملة كما عرف اصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن والموانع الحسية عن الذهاب الى الحج وامن الطريق وعدم قيام العدة في حق المراة وخروج الزوج او المحرم معها والثالثة اعني شرايط الصحة اربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية وهذا اولى لاستلزام النية وغيرها وواجباته اعني التي يلزم بتركه واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق او التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة اشواط وكونه بعد طواف معتد به ورمي الجمار وبداءة الطواف من الحجر الاسود والتيامن فيه والمشي فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الاحداث الاصغر والاكبر وستر العورة واقل الاشواط السبعة وهي ثلثة وبداءة السعي بين الصفا والمروة من الصفا والمشي فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن او المتمتع وصلاة ركعتين لكل اسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان والزمان وفعل طواف الافاضة في ايام النحر وما عدا هذه المذكورات مما سيأتي في بيانه مفصلا سنن او ادب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الراس والوجه ولبس المخيط وما يفعله في غيره وهو حلق راس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده كما لا يخفى كما في النهاية فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عد من محظوراته ولا يبعد ان يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولمن اراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى اهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على تفريطه في ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوي الخصومات والمعاملات وتحصيل رضاء من يكره السفر لغير رضاه وفي الخلاصة معزيا الى العيون اذا اراد الابن ان يخرج الى الحج وابوه كان كذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا باس به وان كان محتاجا يكره وكذا الام وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا باس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا باس به مطلقا وفي النوازل ان كان الابن امرد صبيح الوجه فللاب ان يمنعه عن الخروج حتى يلتحي وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان

وان لم يكن امرد انتهى وفي فتح القدير والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له مال يقضي به الا ان ياذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده انتهى وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين اولى مطلقا كما صرح به في الملتقط ويتأنى ذا راى في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير وكذلك يستخير الله تعالى في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد بالحديث مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب اولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويري المكاري ما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعي وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة ليحملها الى انسان فامتنع من حملها بدون اذن المكاري بكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا الاحتراز من تحميلها فوق ما يطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو مملوكة له وفي اجارة الخلاصة حمل البعير مائتان واربعون منا وحمل الحمار مائة وخمسون منا ولا بأس بالاشتراك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام احدهم اجمل وينبغي ان يستثني ما اذا علمت المسامحة بينهما فله المشاركة ولو شارك فالاستحلال من الشركاء مخلص وتجريد السفر عن التجارة احسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي اذا اتجر كما ذكر الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا وباطنا ففرض وخلط التجارة بهذا الصنف مما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في المحمل فكرهه بعضهم حوفا مما ذكرنا ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك في التحقيق لا اختلاف وركوب الجمل افضل ويكره الحج على الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل افضلية ما قابله والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت داعية الى ظهوره ليراه الناس وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا يماكس في شراء الادوات والزاد ويستحب ان يجعل خروجه يوم الخميس ويوم الاثنين ويفعل ما يفعله العلماء من اداب السفر **قوله** فرض مرة على الفور اي فرض الحج في العمر مرة واحدة في اول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر غليانها وفعل ذلك من فوره اي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان يسكن قال الله تعالى من فورهم هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا لانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان مسائله خلفية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآن ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرر وجوب الزكاة مع عدم تعدد المال فلان السبب هو النامي تقديرا وتقديره بالحول ايراد ما يدور الحول اذا كان المال معدا للاستنماء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقديره ثانيا في حول اخر

فالمال مع هذا الثاني غير المجموع منه ومن الثاني الاخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد
النصاب ولرواية احمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول ابي
يوسف واصح الروايتين عن ابي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتعجيل افضل كذا في
الخلاصة وحقيقته ان الامر انما هو طلب المامور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي
فاخذ به محمد وقواه لانه عليه السلام حج سنة عشر وفريضة الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر حج
بالناس فيها ولم يحج هو لك القابل واما ابو حنيفة وابو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين اول سني
الامكان لان الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن في
وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز ولهذا احصل الجواب عن تاخيره عليه السلام اذ لا يتحقق
في حقه تعريض الفوات ولا يجوز وبهذا احصل الجواب وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه
يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا التقرير علم ان الفور به ظنية لان دليل
الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا اخره واداه بعد ذلك وقع اداء ويأثم بالتاخير لترك
الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اخره فعلى الصحيح يأثم ويصير فاسقا مردود الشهادة
وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا اول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد ان يأتي
عليه سنون لان التاخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريما ولا يصير فاسقا بارتكابها مرة
بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في اخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا كما قال الشارح ولو مات ولم يحج اثم
بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل يأثم مطلقا وقيل لا يأثم مطلقا
وقيل ان خاف الفوات بان ظهر له مخايل الموت في قلبه فاخر حتى مات اثم وان فجاءه الموت لا يأثم
وينبغي اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثاني لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان
فائدتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا او موسعا اللهم الا ان يقال فائدتها على هذا القول
وجوب الايصاء عليه به قبيل موته فاذا لم يوص يأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من هذا
القول فرض مرة ان ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج
لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان
يحج البيت كل عام ولم اره لائمتنا بل صرحوا بالنفلية فقالوا الحج النفل افضل من الصدقة ولا يخفى
انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا ايضا ومن فروعه ما في الخلاصة رجل قال لله علي مائة حجة
لزمته كلها ولو قال انا احج لا حج عليه ولو قال ان دخلت الدار فانا احج يلزمه عند الشرط
ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلي حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل علي
حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برا وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام
صحت نيته انتهى وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نية وينبغي ان ينصرف الى غير حجة
الاسلام بغير نية الا ان ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الاضحية لكن علل المحقق
ابن الهمام لما في الخلاصة فان الغالب ان يريد به المريض الذي فرط في الفرض حتى مرض
وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمة اذا كان المال حراما ويمكن ان يقال انه يكون واجبا وهو

وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احرام فانهم قالوا يجب عليه احد النسكين اما الحج او العمرة فاذا
اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن ابويه
بشرطه او بغير اذن صاحب الدين فتحرر من هذا انه يكون فرضا وواجبا ونفلا وحراما
ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحة لانه عبادة وضعا قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل
وصحة وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وعما لا بد منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله فلا
حج على عبد ولو مدبرا وام ولد او مكاتبا او مبعضا او ماذونا له في الحج ولو كان بمكة لعدم
ملكه بخلاف الصلاة والصوم لان الحج لا يتاتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولفوت حق المولى في مدة
طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان اذنه فقد اعاره منافعه والحج لا يجب بقدرة
ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه خلاف في الاصول فذهب المصنف تبعا لفخر الاسلام الى انه
يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التقويم
الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب اداء الحج على مقعد ولا
زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحلة
ولا الاعمى والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم
ولا الاحجاج عنهم ان قدروا على ذلك هذا ظاهر المذهب عن ابي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر
الرواية عنهما انه يجب عليهم الاحجاج فان احجوا اجزاهم ما دام العجز مستمرا بهم فان زال فعليهم
الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاسبيجابي وقواه المحقق
في فتح القدير وبنى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء فالحاصل انها من شرائط الوجوب عنده
ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في وجوب الاحجاج كما ذكرنا وفي وجوب
الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما اذا قدر عليه وهو صحيح ثم زالت
الصحة قبل ان يخرج الى الحج فانه يتقرر دينا في ذمته فيجب عليه الاحجاج اتفاقا اما ان خرج
الى الحج فمات في الطريق فانه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب كذا في التجنيس
ولا فرق في الاعمى بين ان يجد قائدا او لا وهو المشهور عن ابي حنيفة لان القادر بقدرة غيره
ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء
لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما
القدرة على الزاد والراحلة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب اصلا يتعلق بالفقير
لاشتراط الاستطاعة في اية الحج وفرقت بهما والذي عليه اهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح
تبعا لفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب لا مانع
للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك الا
ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول وقد ظهر
للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة في جعله شرط
وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتاتى فيه

ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط اصل الوجوب ولم ار من نبه على هذا وقول المحقق
في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا نعلم عن احد خلافه
مراده عن احد من الفقهاء والا فقد علمت ان الاصوليين على خلافهم وعلى ما ذكره الاصوليون
فلا يتاتى بحثه المذكور في الفقير كما لا يخفى واطلق في الزاد فافاد انه يعتبر في حق كل انسان
ما يصلح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكرا كان او انثى
وهي فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل او حمار فانه
لا يجب عليه ولم اره صريحا وانما صرحوا بالكراهة ويعتبر في كل انسان ما يليق به فمن قدر على راحلة
زاملة وهي المسمى في عرفنا راكب مقتب وامكنه السفر عليه وجب والا بان كان مترفها فلا
بد ان يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة او موهية وان امكنه ان يكتري عقبة فقط
لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي
اولا والعقبة ان يكتري اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وشق
المحمل جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه وقد رايت في كتب الشافعية ان
من الشرائط ان يجد له من يركب في الجانب الاخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الحج
عليه ولم اره لائمتنا ولعلهم انما لم يذكروه لانه ليس بشرط لامكان ان يضع زاده وقربته وامتعته
في الجانب الاخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم اجد معادلا لا يصلح لي ففعلت
ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله اعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على
الزاد لا يثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحلة لا تثبت الا بالملك او الاجارة لا بالعارية والاباحة
فلو بذل الابن لابيه الطاعة وبذل له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال
ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط اصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم
اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل احد حتى اهل مكة واما القدرة على الراحلة فشرط في
حق غير المكي واما هو فلا ومن حولها كاهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبه السعي الى الجمعة اما اذا
كان لا يستطيع المشي اصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله ولا بد منه اشارة الى ان المسكن
لا بد ان يكون محتاجا اليه للسكنى فلا يثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها
ومتاع يحتاج اليه ويثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه ان يبيعه ويحج
بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج
بالبعض فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا
بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده
مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول
بالحاجة الاصلية اليه اشار في الخلاصة واشار بقوله ما لا بد منه الى انه لا بد ان يفضل له مال
بقدر راس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع اما المحترف فلا كذا في
الخلاصة وراس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح و

ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار الوسط في
نفقة الزوجة مخالف للمفتى به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما فالوسط انما يعتبر اذا كان احدهما
غنيا والاخر فقيرا كما سياتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى واشار بقوله نفقة ذهابه وايابه
الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل
لا بد من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول عن ابي حنيفة والثاني عن ابي يوسف ودخل
تحت نفقة عياله سكناهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا
ان من الشرائط الوقت اعني ان يكون مالكا لما ذكر في اشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها
كان في سعة من صرفها الى غيره وافاد هذا ايضا انه صيره دينا اذ هو ان يكون مالكا
في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا وقت خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل
اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر دينا
وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير قوله وامن طريق اي وبشرط
امن طريق يعني وقت خروج اهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة امن الطريق ان يكون
الغالب فيه السلامة كما اختاره الفقيه ابو الليث وعليه الاعتماد وما افتى به ابو بكر الرازي
من سقوط الحج عن اهل بغداد وقول ابي بكر الاسكاف لا اقول الحج في زماننا قال سنة ست وعشرين
وثلثمائة وقول الثلجي ليس على اهل خراسان حج من كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في
الطريق فلا يتعارض ما ذكرنا ولا يعارض ما ذكرناه وما قاله الصفار من اني لا ارى الحج فرضا
من حين خرجت القرامطة وما علل له به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا
بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون الطاعة سببا للمعصية مردود بان هذا لم يكن من شانهم لانهم
طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين واخذ اموالهم وكانوا يغلبون على اماكن ويترصدون
للحج وعلى تقدير اخذهم الرشوة فالاثم في مثله على الاخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة
في كتاب القضاء ولا يترك الفرض لمعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر ان يعتبر مع غلبة
السلامة عدم غلبة الخوف حتى لو غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة
منهم مرارا وسمعوا ان طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب
واختلف في سقوطه اذا لم يكن بد من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني
ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون
وجيحون والفرات والنيل انهار لا بحار كما في الحديث سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من
انهار الجنة ومحرم او زوج لامراة في سفر اي وبشرط محرم الى اخره لما في الصحيحين لا تسافر
امراة ثلاثا ومعها محرم فزاد مسلم في رواية او زوج وروى البزار لا تحج امراة الا ومعها محرم
فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في غزوة كذا وامراتي حاجة قال ارجع فحج معها فافاد هذا
كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياسا على المهاجرة والماسورة لانه قياس على النص ومع وجود
الفارق فان الموجود في المهاجرة والماسورة ليس سفرا لانها لا تقصد مكانا معينا بل النجاة خوفا

من الفسقة حتى لو وجدت ما منا كعسكر المسلمين وجب ان تقر ولانها يخاف عليها الفتنة
وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها من النسا
والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بقرابة او رضاع او صهارة اطلقه فشمل المسلم والذمي
والحر والعبد ولا يرد عليه المجوسي الذي يعتقد نكاحها والمسلم القريب اذا لم يكن مومنا
والصبي الذي لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود
في هولا الاربعة ولهذا زدت شرطا في الزوج شروط المحرم وينبغي ان لا فرق لان الزوج اذا لم
يكن ماموما او كان صبيا او مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة المجمع اولى
وهي ويشترط في حج المراة من سفر زوج او محرم بالغ عاقل غير مجوسي ولا فاسق مع النفقة
عليه واطلق المراة فشمل الشابة والعجوز لاطلاق النصوص والمراة هي البالغة لان الكلام
فيمن يجب عليه الحج فكذا قالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغها
فلا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر الا به فان لم يكن لها ولي فلا تستصحب
في السفر لان المراد انه يحرم عليها لانها غير مكلفة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه
وقيد بالسفر وهو ثلاثة ايام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم
واشار بعدم اشتراط رضى الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان
حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور واشار المصنف الى ان امن الطريق والمحرم
من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو احد القولين وقيل شرط وجود الاداء
وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلته اذا ابى ان
يحج معها الا بها وفي وجوب التزوج عليها ليحج لها ان لم تجد محرما فمن قال هو شرط الوجوب
قال لا يجب عليها شي من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله وبهذا لو ملك المال كان
له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا الوصية له ومن قال انه شرط وجوب الاداء
اوجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب الاداء بان هذه
العبادة يجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة
لتوسطها بينهما والوجوب دائر مع فائدته فيثبت مع قدرة المال ليظهر اثره في الاحجاج قال
واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول
الامن فالاتفاق على الوجوب واجاب باشتراط المحرم الى الزوج الى ان عدم العدة في حقها
شرط ايضا بجامع حرمة السفر عليها اي مدة كانت والعبرة لوجوبها وقت خروج اهل بلدها
وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من النجف مكان لا يعلق المسطيل فان لزمتها
العدة في السفر فسياتي في محله ان شا الله تعالى **قوله** فلو احرم صبي او عبد فبلغ او عتق
فمضى لم يجز عن فرضه لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا
لكنه شبيه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما كان فيه احتياطا
وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان

كان لا يعقل فاحرم عنه ابوه صار محرما فينبغي ان يجرده قبله ويلبسه ازارا ورداء ولما كان
الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولهذا لو احصر وتحلل لا دم عليه ولا جزاء ولا قضا
ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض اجزاه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم
بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو جدده بعد عتقه لم يصح والكافر والمجنون كالصبي
فلو حج كافر او مجنون فافاق واسلم جدد الاحرام اجزاهما قيل وهذا دليل ان الكافر اذا
حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول
كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه احرم عنه يحتاج الى
نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا الكافر اذا حج لا يحكم
باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط لانه لو وقف بعرفة لم يكن
موضوع المسالة ولم يكن للتجديد فائدة فالحاصل انه لا يكون مسلما الا بالاحرام والوقوف وشهود
المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة عن النوادر البالغ اذا جن بعد
الاحرام ثم ارتكب شيا من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فرقا بينه وبين الصبي **قوله**
ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لاهلها ولمن مر بها اي الامكنة
التي لا يتجاوزها الا فاقي الا محرما خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين
والمراد الثاني وسياتي الاول وذو الحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر
مراحل او تسع وبينه وبين المدينة ستة اميال كما ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره القاضي
عياض ميقات اهل المدينة وبهذا المكان ابار تسميه العوام ابار علي قيل لان علي بن ابي طالب
رضي الله عنه قاتل الجن في بعض تلك الابار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه
وذات عرق بكسر العين وسكون الراء الجيم اهل العراق وهي بين المشرق والمغرب من مكة وقيل
بينها وبين مكة مرحلتان والجحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الاصل مهيعة نزل بها
سيل جحف اي استاصلها فسميت جحفة قال النووي بينها وبين مكة ثلاث مراحل وهي قريبة
بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبدل وهي طريق اهل الشام ونواحيها اليوم وهي
ميقات اهل مصر والمغرب وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه
وبين مكة مرحلتين وفي الصحاح انه بفتح الراء وان اويسا القرني منسوب اليه ورد بانه بسكون
الراء وان اويسا منسوب الى قبيلة يقال لها سواقرن بطن من مراد وهو ميقات اهل نجد واما
يلملم فهو ميقات اهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين
من مكة بهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة في الصحيحين
وذات عرق في صحيح مسلم وسنن ابي داود وقوله ولمن مر بها يعني من غير اهلها وقد
افاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرما فيجب على المدني ان يحرم من ميقاته وان كان هو الا
فضل وانما يجب عليه ان يحرم من اخرها عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر بذي الحليفة
في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الجحفة كالمصري

لكن قيل ان الجحفة قد ذهبت اعلامها ولم يبق بها الا الرسوم خفية لا يكاد يعرفها الا
بعض سكان تلك البوادي فلذا والله اعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى
برابغ وبعضهم يجعله بالعنين احتياطا لانه قبل الجحفة بنصف مرحلة او قريب من ذلك
وقد قالوا ومن كان في بحر او بر لا يمر بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه ان يحرم اذا
حاذى اخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه ان يجتهد فان لم يكن بحيث يحاذي فعلى المرحلتين
الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات والا فاخر المواقيت باعتبار المحاذاة
قرن المنازل ذكره بعض اهل العلم الشافعية المقيمين بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف
ان المحاذاة حاصلة في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية ان لا يلزم الاحرام من رابغ
بل من خليص القرية المعروفة فانه حينئذ محاذ لاخر المواقيت وهو قرن واجبه نحو ابان الاول
ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الجحفة وان لم تكن معروفة واحرام
قبلها احتياط والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت الثاني ان مرادهم المحاذاة
القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله اعلم بحقيقة الحال
اطلق في الاحرام فشمل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما في حق الافاقي وشمل ما اذا
كان قاصدا مع المجاورة الحج والعمرة او التجارة او القتال او غير ذلك بعد ان يكون قد قصد
دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل واما دخوله صلى
الله عليه وسلم بلا احرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم
في ذلك اليوم حرام لم يحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني
يعني الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه السلام للقتال وقيدنا
بقصد مكة لان الافاقي اذا قصد موضعا من الحل كخليص يجوز له ان يتجاوز الميقات غير محرم
واذا وصل اليه التحق باهله ومن كان داخل المواقيت فله ان يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد
الحج او العمرة وهي الحيلة لمن اراد ان يدخل مكة بغير احرام وينبغي ان لا تجوز هذه الحيلة للمامور
بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره للحج ولانه مامور بحجة افاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت
حجته مكية فكان مخالفا وهذه المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر المالح وهو مامور بالحج
ويكون ذلك في وسط السنة فهل ان يقصد البندر المعروف بجدة ليعرف ليدخل مكة
بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو احرم بالحج فان المامور بالحج ليس له ان يحرم بالعمرة
وصح تقديمه عليها لا عكسه اي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تاخيره
عنها اما الاول فلقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام بان يحرم بهما من
دويرة اهله من الاماكن القاصية وقال عليه السلام من اهل من المسجد الاقصى بحجة او
عمرة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الامام احمد ولم يتكلم المصنف على فضلية التقديم وعدمها
لما ان فيه تفصيلا ذكره في الكافي وهو ان التقديم افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في
محظور لان المشقة فيه اكثر فكان اكثر ثوابا لان الاجر بقدر التعب ولهذا فالتقديم على الاشهر

الا شهر اجمعوا على انه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور او لا كما اطلقه في
المجمع ومن فصل كصاحب الظهيرية قياسا على الميقات المكاني فقد اخطا وانما كره مطلقا
قبل الميقات الزماني للشبهة بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو
كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان شبيها به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم
الصحة ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضي به من قابل واما الثاني فلقوله
عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما وفائدة التاقيت بالمواقيت المنع من التاخير
قوله ولداخلها الحل اي الحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين
المواقيت والحرم ولا فرق بين ان يكون في نفس الميقات او بعدها كما نص عليه محمد في كتبه وقول
المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة ان يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها
من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل
ميقاته لانه خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في ميقاته كالافاقي فلا يدخل الحرم
عند قصد النسك الا محرما واما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والعرفية
كالمكي اذا دخل من الحرم لحاجة له ان يدخل مكة بغير احرام بشرط ان لا يكون جاوز الميقات
للافاقي فله يدخل الحرم عند قصد فان جاوزه فليس له ان يدخل مكة من غير احرام لانه صار
افاقيا قوله وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة اي ميقات المكي اذا اراد الحج الحرم فان احرم له من
الحل لزمه دم واذا اراد العمرة الحل فاذا احرم لها من الحرم لزمه دم لانه ترك ميقاته فيهما وهو
مجمع عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة او لا وسواء كان من اهلها او لا وبه يعلم
ان المراد بداخل المواقيت من كان ساكنا في الحل والله اعلم
احرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها واحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره
من الصيد والنساء ونحو ذلك واحرم الرجل اذا دخل في الحرام او دخل في الشهر الحرام واحرمه
لغة في حرمه العطية اي منعه كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك
من حج او عمرة مع الذكر او الخصوصية على ما سياتي وهو شرط صحة النسك كتكبيرة الافتتاح في
الصلاة فالصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج اقوى من غيره من
وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج او للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي احرم به وان
افسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي الثاني انه لا بد من قضائه مطلقا
وان كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب المضي فيه والقضاء ان ابطله
بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو افسده قوله واذا اردت ان تحرم فتوضا والغسل
افضل قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض والنفساء لما
روي ان ابا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان اسماء قد نفست فقال
مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند العجز على ما قال الشارح بخلاف
الجمعة والعيدين ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا اشرع لهما عند العجز وفيه نظر

لان التيمم لم يشرع لهما عند العجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه ملوث ولغير
جعل طهارة ضرورة اذ الصلاة لا ضرورة فيها ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام
وبين الجمعة والعيدين واشار المصنف الى انه يستحب لمن اراده كمال التنظيف من قص
الاظفار والشارب وحلق الابطين والعانة والراس لمن اعتاده من الرجال وارادة ولا يتزين
وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب
عند ارادته جماع زوجته او جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة **قوله**
ولبس ازارا ورداء جديدين او غسيلين لانه عليه السلام لبسهما هو واصحابه كما رواه مسلم
ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك مما عيناه والازار
من السرة الى ما تحت الركبة يذكر ويؤنث كما في ضياء الحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر
ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا باس به ولو خلله بخلال او مسله او شطه
على نفسه بحبل اساء ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والا فساتر العورة كاف كما في
المجمع واشار بتقديم الجديد الى افضليته وكونه ابيض افضل من غيره كالتكفين وفي عدم
غسل الثوب العتيق ترك للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل **قوله** وتطيب اي يسن
له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام اطلقه فشمل ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية
وما لا تبقى لحديث عائشة في الصحيحين كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه
قبل ان يحرم وفي لفظ لمسلم كاني انظر الى وبيص المسك والمان وكره محمد ما تبقى عينه
والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذ لا يجوز التطيب في الثوب مما تبقى عينه على قول الكل
على احدى الروايتين عنهما فانه فاخذ والفرق بينهما انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل
بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا والمقصود من استنانه حصول الارتفاق به حالة المنع
منه كالسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاغنى عن تجويزه في الثوب اذا لم يقصد
كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن
محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كمذهبهما **قوله** وصلى ركعتين اي على وجه السنة
بعد اللبس والتنظيف لانه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المكروه
وتجزيه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقا لجنانه
اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لانه يحتاج في اداء اركانه الى تحمل المشقة فيطلب
التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قال ربنا تقبل منا انك انت
السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في
العسير لا في اليسير واداؤها يسير عادة في الكافي وقد قدمنا ما فيه من الخلاف في بحث
نية الصلاة ولب دبر الصلاة ينوي بها الحج اي لب عقبها ناويا بالتلبية بالحج
والدبر بضم الباء وسكونها اخر الشيء كذا في الصحاح وانما يلبي لما صح عنه عليه السلام من
تلبيته بعد الصلاة وفي قوله ينوي بها اشارة الى ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني

اريد الحج الى اخره ليس اصلا في النية ولهذا قال في فتح القدير ولم يعلم ان احدا من
الرواة لنسكه روى انه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا
ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انه لا يحسن
الا لمن اجتمعت عزيمته والا فلا فالحاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقا في جميع
العبادات وفي بعض النسخ وقال اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله ينوي
الحج بيان للاكمل والا فيصح الحج بمطلق النية واذا ابهم الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه
التعيين قبل ان يشرع في الافعال والاصل فيه حديث علي رضي الله عنه حين قدم من
اليمن فقال اهللت بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه فان لم يعين وطاف
شوطا كان للعمرة وكذا اذا احصر قبل الافعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها
ولا قضاء حجة وكذا اذا جامع فاسد وجب عليه المضي في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في
الكتاب ان حجة الاسلام تتادى بنية التطوع انتهى والمنقول في الاصول انها لا تتادى بنية
النفل وتتادى بمطلق الوقت نظرا الى ان الوقت له فيه شبهة المعيار وشبهة الظرفية فالاول
للثاني والثاني للاول **قوله** وهي لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك
والملك لا شريك لك هكذا روى اصحاب الكتب الستة بتلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها
مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير وهو لزوم النصب والاضافة والناصب له من غير لفظه
تقديره اجيب اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكانه من الب بالمكان اذا اقام
فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومعنى لبيك لب واختلف في الداعي فقيل
هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر
وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزة ان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر
والفتح فاختار في الهداية ان الاوجه الكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال
الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية اي لبيك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان
تعليق الاجابة التي لا نهاية لها بالذات اولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استئناف
الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستانفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافع
قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وهذا مقرر في مسالك اهله من علم الاصول
لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول الاولوية والاكثرية بخلاف الفتح ليس فيه سوى
انه تعليل **قوله** وزد فيها ولا تنقص اي التلبية ولا تنقص منها والزيادة مثل لبيك والخير بيديك
والرغباء اليك والعمل لبيك اله الخلق غفار الذنوب لبيك ذا النعماء والفضل الحسن لبيك
عدد التراب لبيك ان العيش عيش الاخرة كما ورد عن ذلك عن عدة من الصحابة وصرح
المصنف في الكافي ان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابه عندنا
واما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا قال الكمال
انها كراهة تنزيه لما ان التلبية انما هي سنة انما الشرط انما هو ذكر الله تعالى فارسيا كان

او عربيا هو المشهور عن اصحابنا وخصوص التلبية سنة فاذا تركها اصلا ارتكب كراهة التنزيه فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وفي لت قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصد به التعظيم لا خصوصها فيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول فليست مشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي مشروعة لانه محل الذكر والثنا قوله فاذا لبيت ناويا فقد احرمت افاد انه لا يكون محرما الا بهما فاذا اتى بهما فقد دخل في حرمات مخصوصة فهما تعين الاحرام شرعا وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن ابي يوسف ان النية تكفي قياسا على الصوم بجامع انها عبادة كف عن المحظورات وقياسنا اولى لانه التزام افعال كالصلاة لا مجرد كف بل التزام الكف شرط مكان بالصلاة اشبه والمراد بالتلبية شيء من خصوصيات النسك سواء كان تلبية او ذكرا يقصد به التعظيم او سوق الهدي او تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى وذكر الاسبيجابي انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو وستاتي تفاصيل ان شا الله تعالى ثم اذا احرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالماثور فهو حسن قوله فاتق الرفث والفسوق والجدال للاية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهي بصيغة النفي وهو اكد ما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رفث ولا فسوق ولا جدال وهذا لانه لو بقي اخبارا لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها حقيقة بان لا يكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النسا حتى روي انه كان ينشد في احرامه وهو يمشي بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا فقيل له اترفث وانت محرم فقال انما الرفث بحضرة النسا والضمير في هو للابل والهميس صوت نقل اخفافها وقيل المشي الخفي ولميس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما نريد ان يصدق الفال والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام اشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآن والجدال الخصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين وما ذكره الشارحون ان المراد به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتاخيره او التفاخر بذكر ابائهم حتى افضى ذلك الى القتال فانما يناسب تفسير الجدال في الاية لا الجدال في كلام الفقها فلهذا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رفث يفسق حجه واذا فسق او جادل لا لان الجماع من محظورات الاحرام انتهى ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والا فلا فساد في الكل قوله وقتل الصيد

الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه اي فاتق اذا احرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى لو اريد بالصيد هاهنا المصيد اذ لو اريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الاشارة والدلالة ان الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقبا والخفين الا ان لا يجد النعلين فاقطعهما اسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس او زعفران او عصفر الا ان يكون غسيلا لا ينفض كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل اعجمية والجمع سراويلات معرفة في حد استعماليه يذكر ويؤنث والقبا بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ اصفر يؤتى به من اليمن واختلفوا في قولهم لا ينفض فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر الا ترى انه لو كان له ثوب مصبوغ له رائحة طيبة ولا يتناثر عليه منه شيء فان المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القبا هو الذي يدخل منكبيه ويديه في كميه لانه لو لم يدخل يديه في كميه فانه يجوز عندنا خلافا لزفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما وجب روى هشام عن محمد رحمه الله بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتي اي المرتفع ولم يعين في الحديث احدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني حمل عليه احتياطا كذا في فتح القدير اي حمل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان الاكثر كشفا وهو فيما قلنا فالحاصل انه يجوز كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سرموزة كان او مداسا او غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردية والبرنس وخرج باللبس الارتدا ويدخل في الخفين الجوربان ولم ار من صرح بما اذا كان قادرا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين اسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة بالقميص ونحوه لانه لبس ملبوس وذكر الحلبي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن او بعضه بحيث يحيط به بخياطة او تلزيق بعضه ببعض او غيرهما ويتمسك عليه بنفس لبس مثله الا المكعب قوله وستر الراس والوجه اي واجتنب تغطيتهما لحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا واعلم ان ائمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه والراس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة واجاب في غاية البيان عن ائمتنا بانهم انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض لحديث اذا مات ابن ادم عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع ليغطي العضوان ولهذا لا يلبي المامور بالحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقا احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المراة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة ولان لا يغطي وجهه للاحرام اولى والمراد بستر الراس تغطيتها بما يغطى به عادة كالثوب احترازا عن شيء لا يغطى به عادة كالعدل والطبق والا جانه ولا فرق بين ستر الكل والبعض كالعصابة ولهذا ذكر القاضي خان في فتاواه انه لا يغطي

فاه ولا دقنه ولا عارضه ولا باس بان يضع يده على انفه قوله وغسلهما بالخطمى اى
اى وليجتنب غسل راسه ولحيته بالخطمى والتحيد لما كانت فى الوجه اعاد الضمير عليهما
وان لم يتقدم لها ذكر ووجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده
لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف
راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف فى الغنا به والافطار بالاقطار فى الاحليل
والخطمى بكسر الخاء نبت يغسل به الراس قيد بالخطمى لانه لو غسل راسه بالحرض والصابون
لا شى عليه باتفاقهم قوله ومن الطيب اى واجتنبه مطلقا فى الثوب والبدن لقوله عليه
السلام الحاج الشعث التفل وهو بكسر العين لغير الراس والتفل بكسر الراء تارك الطيب وهو فى
اللغة يقتضى الخبيث وفى الشريعة ههنا جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين
والغالية والورد والورس والعصفر والحنا ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما فى الوافى اما
لانه اصل الطيب فدخل تحته كما سياتى واما للاختلاف كما سياتى فى باب الجنايات
وحلق راسه وقص شعره وظفره اى واجتنب هذه الاشيا لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
والقص فى معناه فثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيف ما كان حلقا او نتفا وقصا وتنورا
واحراقا من كل مكان كان من الراس او البدن مباشرة او تمكينا لكن قال الحلبى فى مناسكه
ويستثنى منه قلع الشعر النابت فى العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شى فيه عندنا قوله
لا الاغتسال ودخول الحمام اى لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل
وهو محرم والاستظلال بالبيت والمحمل اى لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر
الثانية او عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب راسه ولا وجهه فلو اصاب احدهما يكره كما لو حمل
ثيابا على راسه فانه يلزمه الجزا بخلاف ما اذا حمل نحو الطبق او الاجانة والعدل المشغول
وشد الهميان فى وسطه اى لا يجتنبه وهى بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحقو
اطلقه فشمل ما اذا كان فيه نفقته او نفقة غيره لانه ليس بلبس مخيط ولا فى معناه واشار
انه لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم ومما لا يكره له ايضا الاكتحال بغير
الطيب وان يختتن ويفتصد ويقلع ضرسه ويجبر الكسير ويحتجم وان يحك راسه وبدنه
غير انه ان خاف سقوط شى من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان يحك بذلك فلا باس
بالحك الشديد قوله واكثر من التلبية متى صليت او علوت شرفا او هبطت واديا
او لقيت ركبا وبالاسحار رافعا صوتك اى اكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف
الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال اطلق الصلاة فشمل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر
الرواية وخصها الطحاوى بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاسبيجابى علوت
شرفا اى صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع راكب كتجر جمع
تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح فى المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة
سنة حتى تلزم الاساءة بتركها قال فى فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومندوب

ومندوب ويستحب ان يكررها كلما اخذ فيها ثلاث مرات ويأتى بها على الولا ولا يقطعها
بكلام ولو رد السلام فى خلالها جاز لكن يكره لغيره السلام عليه فى حالة التلبية واذا
راى شيا يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الاخرة وتقدم انه صلى الله عليه وسلم عقب
تلبيته سال الله الجنة وتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد
نفسه كما تفعله العوام قوله وابدا بالمسجد بدخول مكة الباء الاولى للتعدية وهو
ايصال معنى متعلقها بمدخولها والثانية للسببية وعبارة اصله اولى وهى واذا
دخل مكة بدا بالمسجد الحرام لانه اول شى فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا
فى كتاب الطهارة ان من الاغتسال المسنون الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب
للحائض والنفسا ولم يتقيد دخول مكة بزمن خاص فافاد انه لا يضره ليلا دخلها او نهارا لانه
عليه السلام دخلها نهارا فى حجته وليلا فى عمرته فهما سوا فى عدم الكراهة وما روى
عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من
السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما فى الخانية ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا
ليكون مستقبلا فى دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج فمن السفلى ولا يخفى ان تقديم
الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب ان يكون ملبيا فى دخوله حتى ياتى باب
بنى شيبة فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى باب السلام
متواضعا خاشعا ملبيا ملاحظا جلالة البقعة مع التلطف بالمزاحم قوله وكبر وهلل
تلقاء البيت اى مواجها له لحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده
لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شى قدير فالمراد من التكبير الله اكبر اى من هذه
الكعبة المعظمة كذا فى غاية البيان والاولى اى من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله
ولم يذكر المصنف الدعا عند مشاهدة البيت وهكذا فى المتون وهى غفلة عما لا يغفل عنه
فان الدعا عندها مستجاب ومحمد رحمه الله لم يعين فى الاصل لمشاهدة الحج شيا من
الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا فى الهداية وفى
الولوالجية من فصل القراءة للمصلى ينبغى ان يدعو فى الصلوات بدعا محفوظ لا بما يحضره
لانه يخاف ان يجرى على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما فى غير الصلاة
فينبغى ان يحضر بما يحضره ولا يستظهر الدعا لان حفظ الدعا يبعده عن الرقة انتهى وقد
ذكر فى المناقب ان ابا حنيفة اوصى رجلا يريد السفر الى مكة ان يدعو الله عند مشاهدة
البيت باستجابة دعائه فاذا استجيبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفى فتح القدير
ومن اهم الادعية طلب الجنة بلا عذاب والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم هنا من
اهم الاذكار كما ذكره الحلبى فى مناسكه قوله ثم استقبل الحجر مكبرا مهللا مستلما
بلا ايذا لفعله عليه السلام كذلك ولنهى عمر عن المزاحمة ولان الاستلام سنة والكف عن
الايذا واجب فالاتيان بالواجب متعين والاستلام ان يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله

لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضعهما وقبلهما او احدهما فان لم
يقدر امس الحجر شيئا كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للزحمة رفع
يديه حذاء اذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان امكنه
ان يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكى الاولى ان يسجد
عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره
الحلبي في مناسكه وقد اشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان
حلالا فيطوف طواف التحية وان كان محرما بالحج فطواف القدوم وهو ايضا تحية الا انه خص
بهذا الاسم وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض
تغني عن تحية المسجد او بالعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى
علماؤنا من ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف او كان عليه فائتة مكتوبة
او خاف خروج الوقت للمكتوبة او الوتر او سنة راتبة او فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم
الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله الحجر دون ان يصفه بالسواد
اشارة الى انه حين اخرج من الجنة كان ابيض من اللبن وانما اسود بمس المشركين والعصاة
كذا في المحيط قوله وطف مضطبعا وراء الحطيم اخذا عن يمينك مما يلي الباب سبعة
اشواط لفعله عليه السلام كذلك كما رواه ابو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى
ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتأبط به وقولهم اضطبع رداءه سهو
وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وهو سنة مأخوذ من الضبع وهو العضد لانه يبقى
مكشوفا ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه تثبت بنص الكتاب
فلا يتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم
ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته
على الحطيم ما دام بمكة ولو لم يعد لزمه دم وله ثلاثة اسامي حطيم وحظيرة وحجر وهو
اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة وسمي به لانه حطم من
البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى مقتول او لان من دعى على من ظلمه فيه
حطمه الله كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل
مقدار ستة اذرع من البيت لرواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبر هاجر
واسماعيل عليهما السلام واما اخذه عن يمينه مما يلي الباب فهو واجب ايضا حتى لو طاف
منكوسا صح واثم لترك الواجب ويجب اعادته ما دام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم
والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام
يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في اول
طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها واشار بقوله مما يلي الباب الى ان الافتتاح من الحجر
الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرطه حتى لو افتتح من غيره لا يجزيه

الحجر اخرج من الجنة

القلب في الجانب الايسر

لا يجزيه لان الامر بالطواف في الاية في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانا له كذا في
فتح القدير وفي باب الجنايات ذكر ان ظاهر الرواية انه سنة وذكر في المحيط انه سنة عند
عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذكر محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك
القدر وعليه الاعادة واليه اشار في الاصل فقد جعل البداية منه فرضا انتهى والاوجه
الوجوب للمواظبة ولا افتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد
ولعل صاحب المحيط اراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريمية
ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني
قريبا من الحجر الاسود متعينا ليكون مارا بجميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام
يبتدئون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة اشواط بيان
للواجب لا للفرض في الطواف فانا قدمنا ان اقل الاشواط السبعة واجبة تجبر بالدم
فالركن اكثر الاشواط واختلف فيه فقيل اربعة اشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط
وذكر الجرجاني انها ثلاثة اشواط وثلثا شوط وخالف المحقق ابن الهمام اهل المذهب وجزم
بان السبعة ركن وانه لا تجزى اقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل
واطال الكلام فيه في الجنايات وهذا التقدير على السبعة مانع للنقصان اتفاقا واختلفوا
في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام
الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه
الاتمام لانه شرع فيه مسقطا لا ملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان
الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه الاتمام بخلاف بقية العبادات والاشواط
جمع اشوط وهو جرى مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من الحجر الى الحجر شوط واعلم
ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم ومن وراء السواري
جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت
فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة
واحدة فاذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت لان حيطان المسجد تحول بينه
وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدثين
واجب وكذا ستر العورة فاذا طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لزمه دم
كذا في الظهيرية واما الطهارة في الخبث فمن السنة لا يلزم بتركها شيء كما صرح به في المحيط
وغيره واطلق فافاد انه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة
حقيقة ولهذا ابيح الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان
يفتي في الطواف ويشرب ويفعل ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير
حاجة والبيع واما قراءة القرآن فيه فمباحة في نفسه ولا يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف
في الطواف انما هو مجرد ذكر الله روى ابن ماجة عن ابي هريرة انه سمع النبي صلى الله

اراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب فتكون الكراهة تحريمية

عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولم يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر
درجات وفي المحيط لو خرج من طوافه الى جنازة او مكتوبة او تجديد وضوء ثم عاد بنى قوله
ترمل في الثلاث الاول فقط بيان للسنة اى في الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فافاد
انه من الحجر الى الحجر لحديث ابن عمر وابن عباس في حجة الوداع المروى في الصحيحين ردا على
من قال انه ينتهى الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان
الحكم ملزوم لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال ان العلة
الرمل في الطواف زالت وبقى الحكم ممنوع فان النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة
الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد امر الله بذكر نعمة في مواضع
من كتابه وما امرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة
المشركين كانت علة الرمل ايهام المشركين قوة المومنين وعند زوال ذلك تكون علته
تذكير نعمته الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار علته
حكم الشرع برقه وان اسلم وكالخراج فانه يثبت في الابتدا بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدا به
على المسلم ثم صار علته حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج
ذكره المحقق اكمل الدين في شرح البزدوى من بحث العذر الميسر وقد ورد المحقق ابن
الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم معلولا وما لوجود العلة في العلل الشرعية امارة على
الحكم لا موثرات فيجوز بقا الحكم بعد زوال علته وانما ذلك في العلل العقلية واشار بقوله بعد
ذلك ثم اخرج الى الصفا ثم انه لا يرمل الا في الطواف بعده سعى فلو اراد تاخير السعى الى طواف
الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا لم يرمل في
طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة واشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في الشوط
الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وبناسبه في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقى لان ترك الرمل
في الاربعة سنة فلو رمل فيها لكان تاركا لسنتين وكان ترك احداهما اسهل فان زاحمه الناس
وقف فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام
الحجر لان الاستقبال بدل له وفي الولوالجية ولو رمل في الكل لا يلزمه شئ انتهى وينبغى ان يكره
تنزيها لمخالفة السنة والرمل كما في الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين
وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهو في اللغة كما في ضيا الحلوم
بفتح الفا والعين الهرولة وفي فتح القدير وهو بقرب البيت افضل فان لم يقدر فهو في البعد
من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه قوله واستلم الحجر كلما مررت به
ان استطعت اى من غير ايذا لحديث البخارى انه عليه السلام طاف على بعير كلما اتى الى الركن
واشار بشئ في يده وكبر وفي المغرب استلم الحجر تناوله بيده او بالقبلة او مسحه بالكف من السلمة
بفتح السين وكسر اللام وهى الحجر الا ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية

البيان وذكر في المحيط والولوالجى في فتاواه ان الاستلام في الابتدا سنة وفيما بين
ذلك ادب ولم يذكر المصنف استلام غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقى والشامى واما
اليمانى فيستحب ان يستلمه ولا يقبله وعند محمد هو سنة ويقبله مثل الحجر الاسود والدلايل
تشهد له فان ابن عمر قال لم ار النبى صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين كما في
الصحيحين وعن ابن عباس انه عليه السلام كان يقبل الركن اليمانى ويضع يده عليه رواه
الدارقطنى وعنه عليه السلام اذا استلم الركن اليمانى قبله رواه البخارى في تاريخه وعن ابن
عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليمانى والحجر الاسود منذ رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه مسلم وابو داود وقد علمت ان الاستلام يعم التقبيل
فقد دل على سنية استلامه واظهر منه ما رواه احمد وابو داود عن ابن عمر كان عليه السلام
لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليمانى في كل طوافه فانه صريح في المواظبة الدالة على السنية
واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل فانه ليس
فيه ما يدل على التحريم وانما هو مكروه كراهة تنزيه والحكمة في عدم استلامهما انهما ليسا من
اركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت فيكون الركنان اذا وسط البيت وان
الاصل في النسبة الى اليمن والشام يمنى وشامى ثم حذفوا احدى يائى النسبة وعوضوا منها
الالف فقالوا اليمانى والشامى بالتخفيف وبعضهم يشدد كما في الصحاح قوله واختم الطواف به
وبركعتين في المقام او حيث تيسر من المسجد اما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه
السلام لذلك في حجة الوداع واما صلاة ركعتى الطواف بعد كل اسبوع فواجبة على الصحيح
لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام
واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فيه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امتثالا
لهذا الامر والامر الاستفاد ذلك من التنبيه وهى ظنى فكان الثابت الوجوب ويلزمه
هكذا بمواظبته عليه السلام من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل
الاسابيع عند ابى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف وهى كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب
ويتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف اخر ان كان قبل
اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصبى لا يصلى بركعتى الطواف عنه كذا في
فتح القدير وقيد بعضهم قول ابى يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم
وهى حجارة تقوم عليها لنزوله وركوبه من الابل حتى ياتى الى زيارة هاجر وولدها اسماعيل
كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضى في تفسيره ان الحجر الذى فيه اثر قدمه
والموضع الذى كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله
وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والا فحيث اراد ولو بعد الرجوع الى اهله لانها
على التراخى ما لم يرد ان يطوف اسبوعا اخر فتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل
الاسابيع وقد تقدم في الاوقات المكروهة انه لا يصليها فيها فحمل قولهم يكره وصل الاسابيع

المراد بالمقام مقام
ابراهيم وهى الحجارة

انما هو فى وقت لا يكره التطوع فيه ولعل رنقلا فيما اذا وصل الاسابيع فى وقت الكراهة
ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل اسبوع ركعتين وينبغى ان يكون مكروها
لما ان الاسابيع فى هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفى الفتاوى الظهيرية يقرأ فى
الركعة الاولى بقل يا ايها الكافرون وفى الثانية بقل هو الله احد تبركا بفعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات
قوله للقدوم وهو سنة لغير المكى اى طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف
سنة للآفاقى دون المكى لانه كتحية المسجد لابن المجالس فيه هكذا ذكروا وليس هذا
كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض او السنة تغنى عن تحية المسجد بخلاف طواف
القدوم لما سيأتى من القارن يطوف للعمرة اولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول
ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من افعال
الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعى والكل مستحب
لكن الاخير مشروط بارادة السعى حتى لو لم يرده لم يعد الى الحجر بعد ركعتى الطواف كما فى
الولوالجية قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبى
صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك لما ثبت فى حديث جابر الطويل وقد قدمنا
ان هذا السعى واجب وليس بركن لحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعى قال عليه السلام
حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظنى وبمثله لا يثبت الركن لانه انما يثبت عندنا
بدليل مقطوع كما فى الهداية من تأويله بمعنى كتب استحبابا لا فاف لمطلوبه لانه الوجوب وجميع
سبعة اشواط واجب لا الاكثر فقط فانهم قالوا فى باب الجنايات لو ترك اكثر الاشواط لزمه
دم وان ترك الاقل لزمه صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه فى
الاقل شئ اشار بثم الى تراخى السعى عن الطواف فلو سعى ثم طاف اعاده لان السعى تبع ولا يجوز
تقدم التبع على الاصل كذا ذكره الولوالجى وصرح فى المحيط بان تقديم الطواف شرط لصحة السعى
وبهذا علم ان تأخير السعى عن الطواف واجب والى ان السعى لا يجب بعد الطواف فورا بل لو اتى
به بعد زمان ولو طويل لا شئ عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعى الحائض والجنب
وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما فى المحيط وقد قدمنا ان
المشى فيه واجب حتى لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ولم يذكر اى باب يخرج منه الى الصفا
لانه مخير لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بنى مخزوم المسمى الان بباب
الصفا لانه اقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قصدا فلم يكن سنة ولم يذكر رفع اليدين فى هذا
الدعاء وهو مندوب حذو منكبيه جاعلا باطنهما الى السماء ثم اعلم ان اصل الصفا فى اللغة الحجر
الاملس وقف عليه فسمى به ووقفت حواء على المروة فسميت باسم المرأة فانت لذكر كذا ذكره القرطبى
فى تفسيره وفى التحفة الافضل للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان السعى واجب لا يليق ان
يكون تبعا للسنة بل يؤخره الى طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب ان يكون تبعا للفرض ثم

ثم اهبط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا اى على
المروة من الصعود والتكبير والتهليل والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة
بين الميلين لا شئ عليه وهما شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام
الا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة فى ممر بطن الوادى بين الصفا والمروة
كذا فى المغرب قوله وطف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة كما صح فى حديث
جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد بالاول وهو الصحيح
لمخالفة الامر وهو قوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله به واشارة الى ان الذهاب الى المروة
شوط والعود منها الى الصفا شوط اخر وهو الصحيح لما صح من حديث جابر انه قال فلما
كان اخر طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان اخر طوافه على الصفا ونقل
الشارح عن الطحاوى ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا
على الطواف فانه من الحجر الى الحجر شوط وفى الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف
بين اصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما
الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط اخر قال الطحاوى لا يعتبر الرجوع من المروة
الى الصفا شوطا اخر والصحيح انه شوط اخر انتهى وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين
بالفرق لغتين طاف بين كذا وكذا سبعا الصادق بالتردد من كل من الغايتين الى الاخرى
سبعا وبين طاف به فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشئ فاذا قال طاف
به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم
فى شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك انتهى
ولم يذكر صلاة ركعتين بعد السعى ختما له وهى مستحبة لفعله عليه السلام كذلك على ما رواه احمد
قوله ثم اقم بمكة حراما لانك محرم بالحج فلا يجوز له التحلل حتى يأتى بافعاله فافاد ان
فسخ الحج الى العمرة لا يجوز وما فى الصحيحين من انه عليه السلام امر بذلك اصحابه الا من ساق
منهم الهدى فهو مخصوص بهم لما فى صحيح مسلم عن ابى ذر ان المتعة كانت لاصحاب محمد خاصة
وفى بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح او معارض بما فى
الصحيحين ايضا ان من اهل بالحج او بالحج والعمرة لم يحلوا الى يوم النحر قوله فطف بالبيت
كلما بدا لك اى ظهر لك لحديث الطحاوى وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد
احل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى لكونه لا يتكرر لا وجوبا ولا
نفلا وكذا الرمل لكل اسبوع ركعتين كما قدمناه والطواف التطوع افضل للغرباء من صلاة
التطوع ولاهل مكة الصلاة افضل منه هكذا اطلقه كثير وينبغى للمرأة ان يكون فى حاشية
الطواف ويكون طوافه وراء الشاذروان كيلا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه
منه وقال الكرمانى الشاذروان ليس عندنا وعند الشافعى منه حتى لا يجوز الطواف عليه
وهو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بقى منه حائين عمره

قوليق وضيعته وفى التجنيس لذكر افضل القراة فى الطواف وفى فتح القدير معزيا للكافى
للحاكم يكره ان يرفع صوته بالقراة فيه ولا باس ان يقراته فى نفسه ولم يذكر المصنف
دخول البيت وهو مستحب اذا لم يوذ احدا كذا فالوا يعنى لا نفسه ولا غيره وقيل ان
يوجد هذا الشرط فى زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب ان يصلى فيه اقتدابه عليه السلام
وينبغى ان يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضى الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه
ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذى قبل وجهه قريب من ثلثة اذرع
ثم يصلى ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار
يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم ياتى الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسال الله تعالى
ما شا قوله ثم احطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك يعنى فى اليوم السابع من
ذى الحجه بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو اليوم الثامن
سمى به لان الناس يروون ابلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام
راى فى تلك الليلة فى منامه ان يذبح ولده بامر ربه فلما اصبح تروى فى النهار كله
اى تفكر ان ما رواه من الله تعالى فيا تمره اولا فلا وظاهر كلام المغرب تعينه فانه قال
والاصل الهمز واخذها من الرواية خطأ ومن الروى منظور فيه والمراد بالمناسك الخروج
الى منا والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه اول الخطب الثلاث التى
فى الحج ويبدا فى الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما يبتدا به فى خطبة العيدين ويبدا
بالتحميد فى ثلاث خطب وهى خطبة الجمعة والاستسقا والنكاح كذا فى المسحى قوله
ثم روح يوم التروية الى منا وهى قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهى من
الحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد تكتب بالالف كذا فى المغرب اطلقه فافاد
انه يجوز التوجه اليها فى اى وقت شا من اليوم واختلف فى المستحب على ثلثة اقوال
اصحها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك فى حديث
جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمنى فالبيتوتة بها سنة والاقامة
بها مندوبة كذا فى المحيط ولو لم يخرج من مكة الا فى يوم عرفة اجزاه ايضا ولكنه اسا لترك
السنة وافاد انه لا فرق ان يوم التروية يوم الجمعة اولا فله الخروج اليها يوم الجمعة
قبل الزوال واما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة من مصره
وينبغى ان لا يترك التلبية فى الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه
الى حال كونه فى الطواف ويلبى عند الخروج الى منا ويدعو بما شا ويستحب ان ينزل
بالقرب من مسجد الخيف قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الظهر يوم عرفة وهى علم للموقف
وهى منونة لا غير ويقال لها عرفة ايضا ويوم عرفة التاسع من ذى الحجة وسمى به لان
ابراهيم عليه السلام عرف ان الحلم من الله فيه اولان جبريل عرفه المناسك فيه اولان
لان ادم وحوى تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل

رؤيا ابراهيم عليه السلام

قبل طلوع الفجر اليها جاز كما نفعله الحجاج فى زماننا فان اكثرهم لا يبيت بمنى لنوم الغرم
من السراق ويستحب ان يسير على طريق ضب ويعود على طريق المازمين اقتدا بالنبى
صلى الله عليه وسلم كما فى العيدين وينزل مع الناس حيث شا وبقرب الجبل افضل والبعد
عن الناس فى هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة واضرار بنفسه ومتاعه وتضييق
على المار ان كان بالطريق والسنة ان يترك الامام بنمرة ونزول النبى صلى الله عليه وسلم
بها لا نزاع فيه كذا فى فتح القدير قوله ثم احطب يعنى خطبتين بعد الزوال والاذان
قبل الصلاة يجلس بينهما كما فى الجمعة اتباعا وانما اطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال
واكتفى بما ذكره فى الاولى من تعليم المناسك عن ان يقول ويعلم الناس فيها المناسك التى
هى الى الخطبة الثالثة وهى الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منهما ورمى جمرة العقبة يوم
النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصروفا الى المعهود دل انه اذا صعد
الامام المنبر وجلس اذن المؤذنون وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه
عليه السلام قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام
والاحرام لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم
للعصر لانها تؤدى قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام بذكر العصر بعد الظهر
الا انه لا يصلى سنة الظهر البعدية وهو الصحيح كما فى التصحيح فاولى انه لا يتنفل فلو فعل
كره واعاد الاذان للعصر لانقطاع فور فصار لاشتغال بينهما بفعل اخر وفى اقتصاره فى
بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس لفزع
بعد ما فات فضل الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا فى الوجيز وفى
البدايع ولا يلزم عليه ما اذا سبق الامام الحدث فى صلاة الظهر فاستخلف رجلا وذهب
الامام ليتوضا فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جا الامام انه لا يجوز له ان يصلى العصر
فى وقتها لان عدم الجواز هنالك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون
اماما وصار كواحد من المؤتمين اويقال الجماعة شرط الجمع عند ابى حنيفة لكن فى حق غير
الامام لا فى حق الامام انتهى فما فى النقاية والجوهرة والمجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو
احدث بعد الخطبة قبل ان يشرع فى الصلاة فاستخلف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع
بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعينهما فالمراد
بالامام الامام الاعظم ونائبه مقيما كان او مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات
الامام وهو الخليفة جمع نائبه او صاحب شرطته لان النواب لا ينعزلون بموت الخليفة والا صلى
كل واحد منهما فى وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمرة فصلى العصر فى
وقته عنده وبهذا ان الشرطان لابد منهما فى كل من الصلاتين له فى العصر وحدها حتى
لو كان محرما بالعمرة فى الظهر محرما بالحج فى العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما
فى الظهر واطلق فى الاحرام فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما قبل الزوال او بعده

وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند ادا الصلاتين ولا يشترط الامام لجمع ادا الظهر
حتى لو ادرك جزا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما
لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية بجواز للمنفرد الجمع وفي قوله صلى الظهر
اشارة الى الصحيحة فلو صلاهما ثم تبين فساد الظهر اعادهما جميعا لان الفاسد عدم
شرعا وذكر في معراج الدراية انه يوخر هذا الجمع الى اخر وقت الظهر وفي المحيط لا
يجهر بالقراة فيهما قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل اي ثم راح والمراد بالجبل جبل
الرحمة قوله وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لحديث البخاري عرفة كلها موقف
وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة
كلها منحر وفي المغرب عرفة واد بحذا عرفات وبتصغيرها سميت عرينة ينسب اليها العرنيون
وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الرا وضمها بغربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلما
ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكى الباجي عن ابن
حبيب ان عرفة في الحل وعرنة بالحرم قوله حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا داعيا
اي وقف حامدا الى اخره لحديث مالك وغيره افضل الدعا دعا يوم عرفة وافضل
ما قلته انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي
ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شي قدير وكان عليه السلام يجتهد في
الدعا في هذا الموقف حتى روي عنه عليه السلام دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة
فاستجيب له الا في الدما والمظالم ثم اعاد الدعا بالمزدلفة فاجيب حتى الدما والمظالم
خرجه ابن ماجة وهو ضعيف بابن العباس بن مرداس فانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج
كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة منها ما رواه احمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال
كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النسا
وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا اليوم من ملك فيه
سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعا من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع من
ذنوبه كيوم ولدته امه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان
قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في
الموطا مرفوعا ما روي الشيطان يوما هو اصغر ولا ادحر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما
ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما اري يوم
بدر فانه راى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغاير والكباير ولو كانت من
حقوق العباد لكن ذكر الاكمل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود
ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق
الله تعالى وحقوق العباد بالنسبة الى الحربي حتى لو اسلم لا يطالب بشي منها حتى لو قتل
واخذ المال واحرزه بدار الحرب ثم اسلم لم يواخذ بشي من ذلك وعلى هذا كان الاسلام

اهل السنة اجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة

الاسلام كافيا في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج لا يكفران المظالم
ولا يقطع فيهما بمحو الكباير وانما يكفران الصغاير ويجوز ان يقال والكباير التي ليست من حقوق
العباد ايضا كالاسلام من اهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرها كان للتاكيد انتهى وهكذا
ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامامان
النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان اهل السنة اجمعوا على ان الكباير
لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسالة ظنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكباير من حقوق
الله فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير للكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان
الدين يسقط عنه وكذا قضا الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل احد بذلك وانما
المراد ان اثم مطل الدين وتاخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطل صار اثما الان وكذا
اثم تاخير الصلاة عن اوقاتها ثم يرتفع بالحج لا القضا ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضا
فان لم يفعل كان اثما على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل
احد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى واشار بقوله ملبيا الى الرد على من قال
بقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من اركان الحج كما قدمناه وهو اعظم اركانه للحديث
الصحيح الحج عرفة وشرطه شيان احدهما كونه في ارض عرفات الثاني ان يكون في وقته كما
سياتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف لغة
الكينونة فيه وكذا النية ليست من شرطه وواجبه ان يمتد الى الغروب واما سننه فالاغتسال
للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتعجيل الوقوف عقيبهما وان يكون مفطرا لكونه
اعون على الدعا وان يكون متوضيا لكونه اكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة
وان يكون ورا الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب فارغا عن الامور الشاغلة عن
الدعا فينبغي ان يجتنب في طريقه طريق القوافل وغيرهم لئلا ينزعج بهم وان يقف عند
الصخرات السود موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه فالقرب منه
بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتنا بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط
عرفات وترجيحهم له على غيره فخطا ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر احد ممن يعتمد
به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم ساير اراضي عرفات غير موقف
رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الا الطبري والماوردي في الحاوي فانهما
قالا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعا وهو موقف الانبيا وما قالاه
لا اصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن
السنة ان يكثر من الدعا والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراة القران والصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم وليحذر كل الحذر من التقصير في شي من هذا فان هذا
اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلفظ بالتوبة من جميع المخالفات مع الندم بالقلب وان
يكثر البكا مع الذكر فههنا تسكب العبرات وتستقال العثرات وترتجى الطلبات وانه لجمع

عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين واوليائه المخلصين وهو اعظم
مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لاهل كل الموقف وانه افضل
من سبعين حجة فى غير يوم جمعة كما ورد فى الحديث وليحذر كل الحذر من المخاصمة
والمشاتمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح ايضا فى مثل هذا اليوم **قوله** ثم الى
مزدلفة بعد غروب الشمس اى ثم راح كما ثبت فى صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا
بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حد عرفة لزمه دم واشار الى ان الامام
لو ابطا بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة لمخالفة السنة ولو مكث
بعد الغروب وبعد دفع الامام فان كان قليلا لخوف الزحام فلا باس به وان كان كثيرا
كان مسيئا لمخالفة السنة والافضل ان يمشى على هينته فاذا وجد فرجة اوسع سرع
ويستحب ان يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبى ساعة فساعة **قوله**
وانزل بقرب جبل قزح يعنى المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح
الشئ ارتفع فقال انه كان موقف ادم عليه السلام وهو موقف الامام كما رواه ابو داود ولا
ينبغى النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه او يساره ويستحب ان
يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة **قوله** وصل بالناس العشائين باذان واقامة اى المغرب
والعشاء جمع تاخير فى رواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام اذن للمغرب بجمع فاقام ثم
صلى العشاء بالاقامة الاولى واشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة موكدة على الصحيح
ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل اخر وفى الهداية وكان ينبغى ان يعاد
الاذان كما فى الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روى ان النبى صلى الله عليه
وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر
لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع
لا يشترط فيه الامام كما شرط فى الجمع المتقدم لان العشاء تقع اداء فى وقتها والمغرب قضاء
والافضل ان يصليهما مع الامام بجماعة وينبغى ان يصلى الفرض قبل حط رحله بل ينيخ
جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغى ان يجتهد فى احيائها بالصلاة
والتلاوة والذكر والتضرع **قوله** ولم تجز المغرب فى الطريق اى لم تحل صلاة المغرب
قبل الوصول الى مزدلفة لحديث الصلاة امامك قال حين قيل له الصلاة يا رسول الله
وهو فى طريق مزدلفة اى وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وان
كان بعد دخول وقتها لان صاحبة الوقت وهى المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها اولى
ولما كان وقت هاتين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز ان يصليهما
فى الطريق لانه لو لم يصليهما لصارتا قضاء واذا لم يحل له اداؤهما بالطريق فاذا صلاهما
او احداهما فقد ارتكب كراهة التحريم وكل صلاة اديت معها وجب اعادتها فيجب اعادتها
مالم يطلع الفجر فان طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما فى وقت العشاء وقد

كل صلوة اديت مع كراهة وجب اعادتها

وقد خرج وفى الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسئلة لا بد من معرفتها وهو انه لو قدم العشاء
على المغرب بمزدلفة فيصلى المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انفجر الصبح عاد
العشاء الى الجواز وهذا كما قال ابو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو
ذاكر للمتروكة لم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا فى كتبهم
بعدم الجواز وهل يوهم عدم الصحة وليس بمراد بل عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو
كانت باطلة فكان اداء ان كان انه ظنى يفيد تاخير وقت المغرب فى خصوص هذه الليلة
ليتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه مالم يلزم تقديمه على الدليل القاطع وهو الدليل
الموجب للمحافظة على الوقت قبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعى وبعده انتفى امكان
تدارك هذا الواجب وتقرر الماثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقة عدم الصحة فيما هو
موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وفى فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه
اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بالجمع فاذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص
بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص وكلمتهم على ان العبرة فى المنصوص
عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو اجريناه على اطلاقه ادى الى تقديم الظنى
على القطعى لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالاجزاء نوجب اعادة ما وقع
مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع فى ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم
حيث يحكم باجزائها وتجب اعادتها مطلقا انتهى وفى المحيط لو صلاهما بعد ما جاوز المزدلفة
جاز انتهى **قوله** ثم صل الفجر بغلس لرواية ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم
صلاها يومئذ بغلس وهو فى اللغة اخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر تعليل للحاجة
الى الوقوف بمزدلفة **قوله** ثم قف مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبى صلى الله عليه وسلم
داعيا بحاجتك وقف على جبل قزح ان امكنك والا فبقرب منه بيان للسنة فلو وقف
قبل الصلاة اجزاه ووقته من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقدمنا انه واجب وصرح فى الهداية
بسقوطه للعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت امراة تخاف الزحام لا شئ عليه وسياتى
فى الجنايات ان هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب اذا تركه للعذر لا شئ عليه ولم يقيده
فى المحيط بخوف الزحام بالمراة بل اطلقه فشمل الرجل ولو مر قبل الوقت لخوف فلا شئ عليه
ولو مر بها من غير ان يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو مر فى جزء من اجزاء المزدلفة جاز كذا
فى المعراج واختلف فى جبل قزح قيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيتوتة
بمزدلفة وهى سنة لا شئ عليه لو تركها كما لو وقف بعد ما افاض الامام قبل الشمس لان البيتوتة
شرعت للتاهب للوقوف ولم تشرع نسكا **قوله** وهى موقف الا بطن محسر اى المزدلفة كلها
موقف الا وادى محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة المشددة وبالراء سمى بذلك لانه فيل
اصحاب الرسول حسر فيه اى عيى وكل وادى محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس
من واحد منهما قال الازرقى ان وادى محسر خمس مائة ذراع وخمس واربعون ذراعا واما

مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من التزلف والازدلاف وهو التقرب لان الحجاج
يتقربون منها وحدها ما بين وادي محسر ومازمي ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال
الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره ان بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن
عرنة في عرفات فلو وقف فيهما فقط لا يجوز كما لو وقف في منى سواء قلنا ان عرنة ومحسرا
من عرفة ومن مزدلفة اولا ووقع في البدايع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من اجزاء
مزدلفة الا انه لا ينبغي له ان ينزل في وادي محسر ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر
مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدايع غير مشهور من كلام الاصحاب مثل
الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لانهما ليسا من مسمى المكانين
والاستثناء منقطع قوله ثم الى منى من بعد ما اسفر جدا اي في ثم رح وقت الاسفار بان يبقى
بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط والظهيرية وينبغي ان
يكثر من الذكر والصلاة على النبي عليه السلام والدعا وهو ذاهب فاذا بلغ بطن محسر اسرع ان
كان ماشيا وحرك دابته ان كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك قوله
فارم جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصيات الخذف اي المكان المسمى بذلك
والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينهما
من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصا من تجمر القوم اذا تجمعوا وجمر شعره جمعه على قفاه
والخذف بالخا والذال المعجمتين ان ترمي بحصاة او نواة او نحوها تاخذها بين سبابتيك وقيل
ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي
القول الثاني لانه اكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلو رمى كيف اراد جاز ولو رمى
من فوق العقبة اجزاه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لانه لو وضعها لم يجز لترك الواجب
والطرح رمي الى قدميه فيكون مجزيا الا انه مخالف للسنة ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي
وموضع السقوط خمسة اذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب ان يكون بينهما هذا المقدار
فلو وقعت قريبا من الجمرة يكفيه ولو وقعت بعيدا لم يجز لانه لم يعرف قربه الا في مكان مخصوص
والقريب عفو ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل او على محمل وثبت عليه كان عليه اعادتها
واذا سقطت عن المحمل او عن ظهر الرجل في سننها ذلك اجزاه واشار بقوله كحصى الخذف
الى انه لو رمى بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق
الافعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فانه لو رماها باكثر من السبع لم يضره
والتقييد بالحصى لبيان الافضل والا فيجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر
وما يجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب
والفضة اما انها ليست من جنس الارض او لانها نثار وليست برمي او لانه اعزاز لا اهانة
وكذا التقييد بحصى الخذف لبيان الافضل فانه لو رماها باكبر منه جاز لحصول المقصود غير
انه لا يرمي بالكبار من الحجارة كيلا يتاذى به غيره ولو رمى صح وكره فانه لو رماها باكثر منه

منه ولم يبين الموضع الماخوذ منه الحصا لانه يجوز اخذه من اي موضع شاء ياخذها من مزدلفة
او من قارعة الطريق ويكره عند الجمرة تنزيها لانه حصى من لم يقبل حجه فان من قبل حجه
رفع حصاه كما ورد في الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل
غسلها وفي مناسك جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة
وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة قال وليس
مذهبنا انتهى كذا في معراج الدراية وفتح القدير ويكره ان يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين
حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله اوقات اربعة وقت الجواز ووقت
الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداؤه من طلوع الفجر يوم النحر وانتهاؤه
اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو اخر حتى طلع الفجر في اليوم الثاني لزمه دم عند ابي حنيفة
خلافا لهما ولو رمى قبل طلوع فجر النحر لم يصح اتفاقا والثاني من طلوع الشمس الى الزوال
والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس وبعد الغروب كذا في المحيط وغيره
وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده والاكثر على الاول قوله
وكبر بكل حصاة اي مع كل حصاة من السبع بيان للافضل فلو لم يذكر الله اصلا او هلل او سبح
اجزاه ولم يذكر الدعا اخر لانه السنة ان لا يقف عندها كما سيشير اليه في رمي الجمار الثلاث
وضابطه ان كل جمرة بعدها جمرة فانه يقف عندها كذا في الظهيرية وهو مشكل فان الدعا
بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلاة والصوم اذا خرج منهما فالاولى الاستدلال بفعله
عليه السلام لذلك وان لم يظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في الطريق
فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك الى ضرر
عظيم بخلاف في باقي الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل معزول عنه قوله واقطع التلبية
باولها اي مع اول حصاة ترميها للحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبي حتى رمى جمرة
العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن قيد بالمحرم بالحج لان المعتمر يقطع التلبية اذا
استلم الحجر لان الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيه وقيد بكونه مدركا
للحج بادراك الوقوف بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين ياخذ في الطواف
لان العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن
اذا كان فائت الحج يقطع حين ياخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده واشار بالرمي الى انه
يقطعها اذا فعل واحدا من الامور الاربعة التي تفعل يوم النحر يقطعها ان حلق قبل الرمي او
طاف للزيارة قبل الرمي والذبح والحلق او ذبح قبل الرمي دم التمتع او القران ومضى وقت
الرمي المستحب كفعله فيقطعها اذا لم يرم جمرة العقبة حتى زالت الشمس كذا في المحيط قوله
ثم اذبح اي على وجه الافضلية لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب
على القارن والمتمتع واما الاضحية فان كان مسافرا فلا اضحية عليه والا فعليه كالمكود فقد
ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح بيده ثلاثا وستين بدنة وامر عليا فنحر

ما بقي واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة بضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة **قوله** ثم احلق او قصر والحلق احب بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة الشعر ربع الراس ان امكن والا بان كان اقرع فيجري الموسى على راسه ان امكن واجب على المختار والا بان كان على راسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل كمن حلقها والاحسن ان يؤخر الاحلال الى اخر الوقت من ايام النحر ولو امكنه لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الا الاحلال لان اصابة الآلة مرجو في كل ساعة ولا كذلك برء القروح وانه ما لها والازالة لا تختص بالموسى بل باي آلة كانت ولو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير ان ياخذ الرجل والمراة من روس شعر ربع الراس مقدار الانملة كذا ذكر الشارح ومراده انه ياخذ من كل شعرة مقدار الانملة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر الانملة من كل شعرة براسه لان اطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والانملة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راويها فقد اخطأ واحدى الانامل ثم التخيير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير او التقصير تعين الحلق كان لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة مرتين اوثلاثا وفي الثالثة او الرابعة للمقصرين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يختص بالحلق في الحج لانه اصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنية البداءة بيمين الحالق او المحلوق قيد بنفسه الايسر ويقتضي البداءة بيمين الراس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلاق خذ واشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا باس به وكره القاؤه في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى الملامي **قوله** ويستحب له ان يقص اظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا ياخذ من لحيته شيئا لانه مثلة ولو فعل لا يلزمه **قوله** وحل له غير النساء اي بالحلق حل الطيب لحديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لحرمه حين احرم ولحله حين احل قبل ان يطوف بالبيت واحرم الدواعي كالوطء فاذا انه ليس قبل الحلق تحليل شيء مما كان حراما بالاحرام ويدل عليه ما في المبسوط فالحاصل ان في الحج احلالين احدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من ان الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا ويخالفه ما في فتاوى قاضي خان ولفظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن ابي يوسف

يوسف يحل له الطيب ايضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثر انتهى وينبغي ان يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا ولما في المحيط ولفظه ولو ابيح له التحلل فغسل راسه بالخطمي وقلم ظفره قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق فقد جنى عليه وذكر الطحاوي لا دم عليه عند ابي يوسف ومحمد لانه جعل له التحلل فيقع به التحلل انتهى فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريجه على قول الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى **قوله** ثم الى مكة يوم النحر او غدا او بعده فطف للركن سبعة اشواط بلا رمل وسعي ان قدمتهما والا فعلا اي ثم رح في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن اكثرها وهو اربعة اشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب يجبر بالدم واول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس لها وقت اخر يفوت الصحة بفوته بل وقته العمر واما الواجب فهو فعله يوم من الايام الثلاثة عند ابي حنيفة حتى لو اخره عنها مع الامكان لزمه دم وافضلها اولها كالاضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وافاد انه مخير في تقديم الرمي والسعي اذا طاف للقدوم وفي تاخيرهما الى طواف الركن ليصيرا تبعا للفرض دون السنة **قوله** وحل له النساء يعني بالحلق السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه اخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي اخر عمله الى انقضاء العدة لحاجته الى الاسترداد فاذا انقطعت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق كذا ذكره الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير بانه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فافاد انه لو ترك الحلق اصلا وقلم ظفره او غطى راسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جناية موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي الاربعة فقط **قوله** وكره تاخيره عن ايام النحر اي تاخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو اداؤه فيها اشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من انه اخره الى اخر ايام التشريق ولو قال وكره تاخيرهما عن ايام النحر لكان اولى ليفيد حكم الحلق كالطواف ومحل الكراهة ولزوم الدم بالتاخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من الحائض اذا طهرت في اخر ايام النحر فان امكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتاخير وان لم يمكنها طواف اربعة اشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعد ما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصرة بتفريطها وفي الظهيرية ولياليها ايام النحر منها **قوله** ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت اي ثم رح الى منى وارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمنى ايام النحر للرمي لانها ليست واجبة لان

المقصود الرمي لكن هو سنة حتى قال الاسبيجابي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره ان
يبيت في غير ايام منى واشار بقوله بعد الزوال الى اول وقته في ثاني النحر وثالثه
حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر اخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلو
رمى ليلا صح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقت الصحة ووقت الكراهة وفي
الرمي في اليوم الاول فان له اربعة اوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من ان اليوم
الثاني من ايام التشريق كاليوم الاول ولو اراد ان ينفر في هذا اليوم له ان يرمي قبل
الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر
الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو اخر رمي الجمار
كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان ايام التشريق كلها وقت للرمي فيقتضي مرتبا
كالمسنون وعليه دم واحد عند ابي حنيفة لان الجنايات اجتمعت من جنس واحد فتعلق
بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت الشمس في اخر ايام التشريق يسقط الرمي لانقضاء
وقته وعليه دم واحد اتفاقا انتهى فظهر بهذا ان للرمي وقت اداء ووقت قضاء وافاد
بقوله بادئا الى اخره الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين
انه واجب او سنة وفيه اختلاف ففي الظهيرية فان غير هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني
بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد الخيف بمنى وهو بعد في يوم اعاد
الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليأتي بها مرتبا مسنونا وعلل في المحيط بان الترتيب مسنون
قال وان لم يعد اجزاه لان رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها وليس تابعا للبعض فلا يتعلق
جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتدا به واذا كان مسنونا
فان رمى كل جمرة بثلاث اتم الاولى باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمى من
الاولى اقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكانه اتى بهما قبل الاولى اصلا فيعيدهما
فان رمى كل واحدة باربع اتم كل واحدة بثلاث لانه اتى بالاكثر من الاولى وللاكثر حكم الكل
فكانه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها كان افضل ليكون اتيانا له
على الوجه المسنون وعن محمد لو رمى الجمار الثلاث فاذا في يده اربع حصيات لا يدري من
ايتهن هي يرميهن عن الاولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الاخريين
ولو كان ثلاثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد كل واحدة وتجزيه
لانه رمى كل واحدة باكثرها فوقع معتدا به ولكن لم يقع مسنونا انتهى ما في المحيط وهو
صريح في الخلاف وهو اختلاف السنية واعتمد المحقق ابن الهمام وقال في المجمع ويسقط
الترتيب في الرمي وافاد بقوله ان مكثت انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة
للرمي في اليوم الرابع والاقامة افضل اتباعا لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطلوع
الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه واطلقه فدل انه لا فرق بين المكي والافاقي في هذه الاحكام
لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى وهو كالمسافر في

كالمسافر مخير بين الصوم والفطر والصوم افضل وقد قدمنا معنى قوله وقف عند كل
الرمي بعده رمي في بحث رمي جمرة العقبة فراجعه وينبغي ان يحمد الله تعالى ويثني عليه
ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه الى السماء
في رفع يديه وان يستغفر لابويه واقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر
له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي توضع في يده ويرمي بها او يرمى
عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احداهما لنفسه والاخرى للاخر جاز ويكره ولا ينبغي
ان يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة عند الاحجار انتهى
وقد قدمنا ان المراة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي انها لو
تركت الرمي لذلك لا يلزمها شيء والله اعلم قوله ولو قدم في اليوم الرابع قبل الزوال صح يعني
عند ابي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الايام وقيد
بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتباع المنقول
عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر اثر تخفيف فيهما بتجويز الترك فلا يجوز التقديم وفي المحيط
واما وقت الرمي في اليوم الرابع فعند ابي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل
الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون انتهى فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده قوله
وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا والا فراكبا بيان للافضل واختيار لقول ابي يوسف على ما
حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح
عينه فرآني فقال يا ابراهيم ايما افضل للحاج اذا رمى راجلا او راكبا فقلت راجلا فخطأني
ثم قلت راكبا ثم قال ما كان يوقف عندهما فالافضل ان يرميها راجلا وما لا يوقف عندها
فالافضل ان يرميها راكبا قال فخرجت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه
قد توفي رحمه الله فلو كان شيء افضل من مذاكرة العلم لما اشتغل به في هذه الحالة لان هذه
الحالة الندامة والحسرة انتهى واما قول ابي حنيفة ومحمد فعلى ما في فتاوى قاضي خان ان
الرمي كله راكبا والبا افضل في قول ابي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى الظهيرية ان الرمي
كله ماشيا افضل فان ركب اليها فلا باس به يعني عندهما لانه حكى قول ابي يوسف بعده
فتحصل ان في المسالة ثلاثة اقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان اداءها ماشيا
اقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع
الرمي فلا يؤمن الاذى بالركوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله
ليقتدى به كطوافه راكبا انتهى ولو قيل انه ماشيا افضل الا في رمي جمرة العقبة في الاخير
فهو راكبا افضل لكان له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة
وغالب الناس راكب فلا ايذاء في ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له عليه السلام قوله
ويكره ان تقدم ثقلك وتقيم بمنى للرمي لما روى ابن ابي شيبة عن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله
قبل النفر فلا حج له اراد نفي الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر

انها تنزيهيه والثقل متاع المسافر وحشمه وهو بفتحتين وجمعه اثقال واشار الى انه يكون ترك امتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق الاولى لانها العباده المقصوده بخلاف الرمى وينبغى ان يكون محل الكراهة فى المسئلتين عند عدم الامن عليها بمكة اما ان امن فلا لعدم شغل القلب قوله ثم الى المحصب اى ثم رح اليه وهو بضم الميم وفتح المهملتين وهو الابطح موضع ذات حصى بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف صنع الله به وتكرمته بنصره فصار ذلك سنة كالرمل فى الطواف وعبارة المجمع اولى من عبارة المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الرواح لا يستلزم اليه النزول فيه وفى فتاوى قاضى خان وينزل بالمحصب ساعة وفى فتح القدير ويصلى فيه الظهر والعصر والمغرب والعشا ويهجع هجعة ثم يدخل مكة انتهى فحاصله ان النزول به ساعة يحصل اصل السنه واما الكمال فما ذكره الكمال قوله فطف للصدر سبعة اشواط وهو واجب الا على اهل مكة وله خمسة اسامى ما فى الكتاب لانه يصدر عنه اى يرجع والصدر الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضه لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف اخر عهده بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف فى المراد بالصدر الذى هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعى هو الرجوع الى اهله وينبنى عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم يلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافه للاختصاص وهو اما باعتبار ان الصدر سبب او شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متاخرا عن الحكم والفراغ من الافعال يسمى صدرا ورجوعا عنها الى الحالة التى كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت للجواز ووقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم طاف لاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما اخره فليس بموقت ما دام مقيما حتى لو اقام عاما لا ينوى الاقامة فله ان يطوف ويقع اداء والثانى ان يوقعه عند ارادة السفر حتى روى عن ابى حنيفة انه لو طافه ثم اقام الى العشا فاحب الى ان يطوف طوافا اخر ليكون توديع البيت اخر امورهم كذا فى المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فافاد انه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى الصلاة اجزاه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع فى ايام النحر وقع عن الفرض وافاد بيان صفته انه لو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما يمضى وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتدا بطواف العمرة ثم يطوف الصدر ولا شى عليه لتاخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقرا وايسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصحها ما فى صحيح مسلم كانوا ينصرفون فى كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون اخر عهده بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة والمواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الافاقى الذى اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج وقيده فى البدايع بان نوى الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه فى قول ابى حنيفة خلافا لابى يوسف انتهى والظاهر الاطلاق وحكى الخلاف فى المجمع بين ابى يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة فى اليوم الثالث من ايام النحر وكذا طواف الصدر على المكى اذا اراد الخروج وقيد بالمحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه ادرك الحج لان فائت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر واشار الى انه لا سعى ولا رمل فى هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحيض والنفسا مع اهل مكة فى سقوطه عنهم لما علم ان واجبات الحج وقد صرح قاضى خان فى فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر والحيض والنفاس عذر ولهذا قال فى المحيط لو طهرت الحايض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها ان تعود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانها لم يثبت لها احكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهى حايض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد واشار بطواف الصدر الى الرجوع الى اهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال فى المجمع بعده ثم يعود الى اهله والمجاورة بها مكروهة يعنى عند ابى حنيفة وعندهما لا يكره لقوله تعالى وطهرا بيتى للطائفين والعاكفين والمجاورة هى العكوف وله ان المجاورة فى العادة تفضى الى الاخلال باجلال بيت الله تعالى لكثرة المشاهدة والعكوف فى الاية بمعنى اللبث دون المجاورة وقد قرر فى فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجعه قوله ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالاستار والتصق بالجدار بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقديمه كما ذكره الشارح واختار فى فتح القدير تاخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبه وكيفيته ان ياتى زمزم فيستقى بنفسه الماء ويشربه مستقبل القبلة ويتضلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره فى كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به راسه ووجهه وجسده ويصب عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقى حديثا مرفوعا والتشبث التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والا وضع يديه فوق راسه مبسوطتين على الجدار قائمتين ويجتهد فى اخراج الدمع من عينيه ولم يذكر المصنف انه تمشى القهقرى وذكره فى المجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم او وطى لاحد وهو بان متحسرا على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظه حتى يخرج من المسجد وفى رسالة الحسن البصرى التى ارسلها الى مكة ان الدعا هناك يستجاب فى خمسة عشر موضعا فى الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفى البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفى السعى وفى عرفات وفى مزدلفه وفى منى

المجاورة بمكة مكروهة

الدعا يستجاب فى خمسة عشر موضعا فى الطواف وعند الملتزم الخ

وعند الجمرات الثلاث وزاد غيره وعند روية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهي ستة عشر موضعا والله اعلم ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم ومجاز عن دم سنيته في حقه فان حقيقة السقوط لا تكون في اللازم اما لانه شرع في الابتدا الافعال فلا تكون سنة عند التاخر ولا شي عليه بتركه لانه سنة واما طواف الزيارة اغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد وكذا لم يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها اغنى عنها وقيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة فانه صار رافضا لعمرته فيلزمه دم لرفضها وقضاوها كما سياتي في اخر القران قوله ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا او نايما او مغمى عليه لانه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال من ادرك عرفة بليل فقد ادرك الحج فكان فعله بيانا لاول وقته وقوله بيانا لاخر وقته والمراد بالساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهي المحمل عند اطلاق الفقها لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في الحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحدث وعباراتهم الامن من البطلان لا حقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وافاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو لا يصح والفرق بينهما ان الطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط اصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان المحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في اصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في الوقوف اعظم الركنين لكن باعتبار الامن من البطلان عند فعله لا من كل وجه قوله ولو اهل عنه رفيقه باغمايه جاز اي احرم اطلقه فشمل ما اذا كان امره ان يحرم عنه عند عجزه او لا والاول متفق عليه وفي الثاني خلاف ابي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة امر به دلالة عند العجز عند ابي حنيفة وعندهما انما يراد المرافقة له من السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسايل ذكرها في جامع الفصولين منها مسئلة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لو لم يشدها ومنها ذبح اضحية غيره في ايامها بلا اذنه ذكرها في اكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما اذا اضجعها للذبح ومنها وضع القدر على الكانون وفيه اللحم او وضع الحطب تحتها فوقد النار رجل وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط حمل في الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلفت الدابة ومنها دفع جرة نفسه فاعانه اخر على الرفع فانكسرت ومنها مزارع زرع الارض ببذر ربها ولم ينبت حتى سقاه ربها بلا امره فالخارج بينهما لانه لما هيأه للسقي والتربية صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاه اجنبي والمسئلة بحالها ومنها من احضر فعلة لهدم داره فهدم اخر بلا اذنه ضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل احد كما لو ذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن انتهى وقد قدمنا

المراد بالساعة العرفية

قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذ نوى الرفيق ولبى صار المغمى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق وبعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغمى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النايب التجرد عن المخيط لاجل الاحرام عن المغمى عليه ولو احرم عن نفسه وعن رفيقه وارتكب محظور احرامه لزمه جزا واحد بخلاف القارن يلزمه جزاان لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا احرم عنه بحجة او عمرة او بهما بالميقات او بمكة ولم اره صريحا والمراد بالرفيق واحد من اهل القافلة سوا كان مخالطا له او لا كما قالوا اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به الحدادي في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عباراتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو احرم عنه رفيقه على قول ابي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قايمة عند كل من علم قصده رفيقا كان او لا واصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة يكون امرا به دلالة عند العجز اولا انتهى ويرجحه ايضا ان المسايل الذي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم يختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السوا واشار الى انه لو استمر مغمى عليه الى وقت اداء الافعال فادى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهد به المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما تجري فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن من غيره وان افاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم تجري هو على موجب وان لم يفق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شي بخلاف النايب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه اغمي عليه قبل الاحرام اذ لو اغمي عليه بعد الاحرام فان بد من ان يشهد به الرفيق المناسك عند اصحابنا جميعا على ما ذكره فخر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه ويشترط نيتهم الطواف اذا حملوه كما يشترط نيته وقيدنا بالاغما لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نايم ان كان بامره جاز لان الفعل المامور كفعل الامر والا فلا كذا في المحيط فظهر ان النايم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغمى عليه وانه يشترط نية الحامل للطواف ان كان المحمول مغمى عليه حتى لو حمله وطاف به طالبا لغريم لم يجزه بخلاف النايم لا تشترط نية الحامل له للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث لان الطواف لا بد له من اصل النية ولا تكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم الا ان يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النايم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط ان استيجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله الاجر اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع الحصاة في كفه ليرمي به او يرمى عنه غيره بامره ودل كلامه ان للاب ان يحرم عن ولده الصغير والمجنون ويقضي المناسك كلها

بالاولى ولو ترك رمي الجمار او الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شيء كذا في المحيط قوله والمراة كالرجل
غير انها تكشف وجهها لا راسها ولا تلبي جهرا ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق راسها
ولكن تقصر وتلبس المخيط لان اوامر الشرع عامة جميع المكلفين ما لم يقم دليل على الخصوص وانما
لا تكشف راسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الراس ولما
كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لما انه محل الفتنة نص عليه وان
كان سوى فيه ولما تقدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه وراسه لم يتوهم هنا من عبارته
اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يكره لها ان تلبس البرقع
لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو ارخت شيئا على وجهها وجافته لا باس به كذا ذكره
الاسبيجابي لكن في فتح القدير انه يستحب وقد جعلوا لذلك اعوادا كالقبة توضع على الوجه
وتسدل من فوقها الثياب وفي فتاوى قاضي خان ودلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها
للاجانب من غير ضرورة انتهى وهو يدل على ان هذا الارخاء عند الامكان ووجود الاجانب
واجب عليها ان كان المراد لا يحل ان تكشف فمحل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم
الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام
في قوله سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجاة فامرني ان اصرف بصري قال العلما
وفي هذا حجة لانه لا يجب على المراة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك منه سنة مستحبة لها
ويجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعي انتهى وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى
ما في الفتاوى لا ينبغي كشفها ولما ان لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح
وعورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا ترمل ولا تسعى لهما لما انه مخل بالستر
ولان اصل المشروعية لاظهار الجلد وهو للرجال واشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل
وانما الحلق لكونه مثلة كحلق اللحية واطلق في التقصير فافاد انه كالرجل فيه خلافا لما
قيل انه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل وانما تلبس المخيط لما انها عورة بعدم الرمل الى انها
لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم
المانع واشار بلبس المخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج الا بمحرم
بخلاف ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر
بعذر الحيض فليس منه ايضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في احكام وكذا
ما ذكره الاسبيجابي من انه لا يجب عليها بتاخير طواف الزيارة عن ايام النحر لاجل الحيض
والنفاس حتى قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمراة احتياطا ولا يخلو بامراة ولا
برجل لانه يحتمل ان يكون ذكرا ويحتمل ان يكون انثى قوله ومن قلد بدنة تطوع او
نذرا وجزاء صيد او نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد احرم بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود
من التلبية اظهار الاجابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدي فيكون محرما بنية التقليد
والتوجه وارادة النسك فافاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا التوجه وكذا لو قلد وساق ولم

ولم يتوجه لا يكون محرما فما ذكره الاسبيجابي من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرما
بالسوق نوى الاحرام او لم ينو مخالفا لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد
يقال ان قصد مكة من نية فلا يحتاج معه الى نية اخرى فلا مخالفة لما عليه العامة والمراد
بجزاء الصيد جزاء الصيد عليه في حجة سابقة قلدها في السنة الثانية او جزاء صيد الحرم
واشار بقوله ونحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد انه قلد بدنة مطلقة والمسئلة
ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل او شراك نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة ونحو ذلك
مما يكون علامة على انه هدي والمعنى بالتقليد افادة انه عن قرب يصير جلده هكذا
اللحا والنعل في اليبوسة لاراقة دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا تهاج عن الورود والكلا
ولترد اذا ضلت للعلم بانه هدي وذكر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها احدهم
صاروا محرمين ان كانوا ذلك بامر البقية وساروا معها قوله فان بعث بها ثم توجه اليها
لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة لفقد احد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتدا
فاذا ادركها اقترنت نيته بفعل هو من خصائصها الا في هدي هو من خصائص الحج وضعا
وهو هدي المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان
المذكور في الاية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى اخره وهو دليلهما فلذا
اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل اشهر الحج لم يقيد البعث باشهر الحج فاستغنى
عن تقييد النهاية ثم المصنف تبعا للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه
وشرطها في المبسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا علل به
في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحاق وان لم يسقها احد وهذا التعليل
انما هو على قول من يشترط السوق مع اللحوق وافاد المصنف انه لا بد من التوجه الى بدنة
المتعة ولا يكفي البعث قوله وان جللها او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما يعني وان ساقها
لانه ليس من خصائص الحج فلم يقم مقام التلبية شيء لان التجليل لدفع الاذى عنها والاشعار
مكروه عند ابي حنيفة وهو ان يطعن من الجانب الايسر من السنام فليسيل الدم فلا يكون
من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد فانه يختص بالهدي
ولذا كان التقليد احب من التجليل لانه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل
حسن للاتباع ويستحب ان التصدق به واما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة ايضا
فلا يقوم مقامها وهو المذهب وقد علم بما قرره المصنف انه يكون محرما بمجرد النية من غير تلبية
او ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن ابي يوسف انه يكتفي بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها
لا تكفي بلا نية قوله والبدن من الابل والبقر يعني لغة وشرعا قال الجوهري البدنة ناقة او
بقرة وقال النووي انه قول اكثر اهل اللغة فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة
بالبقرة كالناقة واما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على انه اراد
بالاعم بعض الافراد وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه لانه لو كانت البدنة اسما للجزور فقط

لزم النقل عن المعنى اللغوى على تقدير خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارضا فرجحنا ما ذهبنا
اليه لما ثبت فى حديث جابر كنا نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هى من البدن
ذكره مسلم فى صحيحه وثمرة الاختلاف فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيا فهو كما نوى لان المنوى
اذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم تكن له نية فعليه بقرة او جزور فينحرها
حيث شا فى قولهما خلاف لابى يوسف فانه يقيده على المصدى وهو يختص بمكة اتفاقا كذا فى
المبسوط والله اعلم   هو مصدر قرن من باب نصر وفعال
يجى مصدرا من الثلاثى كلباس وهو الجمع بين الشيئين يقال قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما
بحبل وسيأتى معناه شرعا ثم اعلم ان المحرمين اربعة مفرد بالحج ان احرم به مفردا ومفرد
بالعمرة اذا احرم بها فى غير اشهر الحج وطاف لها اكثر لشاح من عامه اولا او طاف فيها ولم يحج من
عامه او احرم بها فى اشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه او حج ولم يبينهما باهلالا صحيحا
ومتمتع ان اتى باكثر اشواط العمرة فى اشهر الحج بعد ما احرم بها فقط مطلقا ثم حج من عامه
من غير ان يلم باهله الماما صحيحا او قارن ان احرم بهما معا او دخل احرام الحج على احرام العمرة قبل
ان يطوف لها اكثر الاشواط او ادخل احرام العمرة على احرام الحج قبل ان يطوف للقدوم ولو
شوطا ولا اساءة فى القسمين الاولين وهو قارن مسيء فى الثالث واما الاحرام المبهم
كان يحرم بنسك مبهم ثم يصرفه الى ما شا من حج او عمرة او اليهما والاحرام كان يحرم باحرام كاحرام
زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى قوله هو افضل ثم التمتع ثم الافراد بيان لا ولوية
جواز الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت فى الصحيحين عن عمر وعثمان رضى الله عنهما انهما
كانا ينهيان عن التمتع وحمله العلماء على نهى التنزيه حملا للناس على ما هو الافضل لانهما
يعتقدان بطلانه مع علمهما بالاية الشريفة وحمله على ان المراد به فسخ الحج الى العمرة ضعيف
لان سياق الحديث فى الصحيح يقتضى خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة ايضا اما الاول فقوله
تعالى ولله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله واتموا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله
فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما الثانى فما فى الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحجة
وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفى رواية مسلم منا
من اهل بالحج مفردا ومنا من قرن ومنا من تمتع الثانى تفضيل القران ثم التمتع ثم الافراد وفضل
مالك والشافعى الافراد وفضل احمد التمتع واصل الاختلاف فى حجته صلى الله عليه وسلم
وقد اكثر الناس الكلام فيها وا وسعهم نفسا فى ذلك الامام الطحاوى فانه تكلم فى ذلك زيادة
على الف ورقة وقد قال الامام الشافعى رحمه الله ليس شى من الاختلاف اثير من هذا
وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعنى لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن فى الاختلاف
تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فما يرجح
انه عليه السلام كان قارنا ما رواه على فى الصحيح وانس فى الصحيحين بروايات كثيرة

كثيرة وعمران بن الحصين فى صحيح مسلم وعمر بن الخطاب فى صحيح البخارى وابى داود والنسائى
وحفصة فى الصحيحين وابى موسى الاشعرى فى الصحيحين ومما يرجح انه عليه السلام كان
مفردا ما ثبت فى الصحيح من رواية جابر وبن عمر وبن عباس وعائشة رضى الله عنها ومما
يرجح انه كان متمتعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة فى الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه
الترمذى وحسنه وعن عمران بن الحصين فى الصحيحين وجمع ائمتنا بين الروايات بان سبب
رواية الافراد سماع من راى تلبيته بالحج وحده وفى رواية التمتع سماع من يسمعه يلبى بالعمرة
ورواية القران سماع من سمعه يلبى بهما وهذا لانه لا مانع من افراده ذكر نسكهم فى التلبية وعدم
ذكر شى اصلا وجمعه اخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف فى تلبيته عليه السلام
الانت دبر الصلاة او عند استوا ناقته او حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع ومما
يرجح القران ان من روى الافراد وروى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغة
القران الكريم وعرف الصحابة اعم من القران ويرجح الفرد المسمى بالقران فى الاصطلاح ما فى
الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادى العقيق يقول اتانى
الليلة ات من ربى عز وجل فقال صل فى هذا الوادى المبارك ركعتين وقل عمرة فى حجة ولا
بد له من امتثال ما امر به فى منامه الذى هو وحى ولائمتنا ترجيحات كثيرة وقال الامام
النووى الحج جائز على احد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبى صلى الله عليه
وسلم تلك السنة للحاجة وامر به فى قوله لبيك عمرة وحجة فمن روى انه كان مفردا اعتمد اول
الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد اخره ومن روى انه كان متمتعا اراد التمتع اللغوى
وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد ويؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة
عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا
خلاف ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة لزم ان لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل احد
ان الحج وحده افضل من القران انتهى وبهذا ابتنى صحة ما فى النهاية من ان محل الاختلاف
بيننا وبين الشافعى انما هو ان افراد كل نسك باحرام فى سنة واحدة افضل والجمع بينهما باحرام
واحد افضل او الجمع بينهما باحرام واحد افضل وانما لم يقل احد بتفضيل الحج وحده على القران
وبتبين به بطلان ما ذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وما روى عن محمد انه قال حجة
كوفية وعمرة كوفية افضل عندى من القران فليس موافق لمذهب الشافعى فى تفضيل الافراد
فانه يفضل الافراد سواء اتى بالنسكين فى سفرة واحدة او سفرتين ومحمد انما فضل الافراد
اذا اشتمل على سفرتين ولهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعى رضى الله
عنهما قوله وهو ان يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم انى اريد العمرة والحج فيسرهما
لى وتقبلهما منى اى القران ان يلبى بالنسكين مع النية حقيقة او حكما من غير مكة وما كان
فى حكمها وانما عبر بالاهلال للاشارة الى ان رفع الصوت بها مستحب واراد بالميقات ما ذكرنا
وانما ذكره للاشارة الى ان القارن لا يكون الا افاقيا وهو احسن مما ذكره الشارح من انه قيد

قيد اتفاقي اذ انه لو احرم بهما من دويرة اهله او بعد الخروج قبل الميقات او داخله فانه يكون قارنا وقلنا حقيقة او حكما ليدخل ما اذا احرم بالعمرة ثم احرم بالحج قبل ان يطوف لها الاكثر واحرم بالحج ثم احرم بالعمرة قبل ان يطوف له وان كان مسيا في الثاني كما قدمنا لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ ان عطفه على يهل فيكون منصوبا من تمام الحد وان رفع كان ابتدا كلام بيانا للسنة فان السنة للقارن التلفظ وتقديم العمرة في الذكر مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في اشهر الحج او اكثر العمرة فيها كما هو شرط في التمتع كما روى عن محمد انه لو طاف لعمرته في رمضان فهو قارن ولا دم عليه ان لم يطف لعمرته في اشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القران والتمتع فيه وهو ليس كما توهموا فان القران في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القران الشرعي المصطلح عليه بدليل انه نفى لازم القران بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكرا ونفي اللازم الشرعي نفي للملزوم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفع به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في اشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل اكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع باطلاق القران عرف الصحابة كما هو في الحقيقة اطلاق اللغة لحصول الترفه بهذا الكلام على اصول المذهب كذا في فتح القدير قوله ويطوف ويسعى ثم يحج كما مر يعني يأتي بافعال العمرة اولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرمل في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميلين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم يأتي بافعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهذا الترتيب اعني تقديم العمرة في افعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافاد انه لو طاف اولا لحجته وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيته لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جناية على الاحرامين اما على احرام الحج فظاهر لانه اوان التحلل فيه يوم النحر واما على احرام العمرة فكذلك لانه اوان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد رحمه الله قال الشارح ويؤيده ان التمتع اذا ساق الهدي وفرغ من افعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جناية على احرامها مع انه ليس محرما بالحج فهذا اولى قوله فان طاف لها طوافين وسعى سعيين جاز بان طاف للعمرة والحج اربعة عشر شوطا وسعى كذلك واراد بالواو معنى ثم اولا لان المسألة مفروضة فيما اذا اتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لانها لمطلق الجمع ولهذا اتى في الجامع الصغير بثم واختلفوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعا للمبسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد اساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه اولى والسعي بالتأخير بالاشتغال بعمل اخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف انتهى وذهب

صاحب غاية البيان الى ان المراد باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بان اتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى اربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسألة يجزيه والمجزي عبارة عن الكافي في الخروج عن عهدة الفرض لا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاتيان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاة او بدنة او سبعها لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي والتمتع يشمل القران الوقتي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالحرم كما قيده به في ذبح المفرد لما انه واجب على القارن والمتمتع واطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة اجزاء وانما كان مجزئا لحديث الصحيحين عن جابر حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة عن سبع واشار بالتخيير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جناية فيأكل منه كما سيأتي وسيأتي في اخر الاضحية انه لا بد ان يكون الكل مريدا للقربة وان اختلفت جهة القربة فلو اراد احدهم سبعا كما لا اهله لا يجزيهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم انا اغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه مع غيري تركته وشركه وما في المنتقى ولو بعث القارن بثمن هديين فلم يجد بذلك بمكة الا هديا واحدا فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن احدهما محمول على هذا الاصل لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانية والاشتراك في البقرة افضل من الشاة والجزور افضل من البقرة كما في الاضحية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان افضل قوله وصام العاجز عنه ثلاثة ايام اخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة اي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لايام النحر في العجز والقدرة ولذا قالوا لو قدر على الهدي قبل ان يكمل صوم ثلاثة ايام او بعدما اكمل قبل ان يحلق ويحل وهو في ايام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدي ولو وجد الهدي بعدما حلق وحل قبل ان يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدي ولو صام ثلاثة ايام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت ايام الذبح ثم وجد الهدي فصومه ماض ولا شيء عليه كذا ذكره الاسبيجابي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله اخرها يوم عرفة بيان للافضل والا فوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الاية وقته لانه ونفسه لا يصلح ظرفا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تأخيره الى اخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية واشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الاية الفراغ من اعمال الحج مجازا اذ الفراغ سبب للرجوع الى اهله وقد عمل الشافعي بالحقيقة فلم يجز صومها بمكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذا رجعتم

الى اهاليكم وانما عدل ابتاعا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن
اصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في
حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذلك لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى يتحقق
رجوعه الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها مع انه
لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير واراد بالفراغ الفراغ من اعمال الحج فرضا
وواجبا وهو بمضي ايام التشريق لان الثالث منها يوم للرمي الواجب على من اقام به حتى طلع
الفجر فيفيد انه لو صام السبعة وبعضها من ايام التشريق فانه لا يجوز ولو قدمه في بحث
الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد هنا **قوله** فان لم يصم الى يوم النحر
تعين الدم اي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجز الصوم اصلا وصار الدم متعينا
لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل
وعن ابن عمر انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل
قبل الهدي كذا في الهداية هنا وقال في ما يأتي في آخر الجنايات فان حلق القارن قبل
ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة دم في الحلق لغيره اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتأخير
الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول فنسبه صاحب البيان الى التخبيط
لكونه جعل احد الدمين هنا دم الشكر والآخر دم الجناية وهو الصواب وفيما يأتي اثبت عند
ابي حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير ايضا في باب الجنايات الى
السهو وليس كما قالا بل كلامه صواب في الموضعين فهنا لما لم يكن جانيا بالتأخير لانه
لعجزه لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم للحلق في غير اوانه وفي باب الجنايات لما كان جانيا بحلقه
قبل الذبح لزمه دمان كما قررنا ولم يذكر دم الشكر لانه قدمه في باب القران وليس الكلام الا
في الجناية وسيأتي تمامه هناك في زيادة هذا ان شاء الله تعالى **قوله** وان لم يدخل مكة
ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها اي ان لم يأت القارن بالعمرة حتى اتى بالوقوف
فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج
وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه
سواء اذا لم يطف لها والمراد الاكثر اشواطه حتى لو طاف اربعة اشواط ثم وقف بعرفة فانه
لا يصير لها اذ قد اتى بركنها ولم يبق الا واجباتها من الاقل والسعي ويأتي بها يوم النحر
وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كالعدم فيصير رافضا والمراد
بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف اصلا فانه لو طاف طوافا ما ولو قصد به طواف القدوم
للحج فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل ان المأتي به من
جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعلى هذا قلنا لو طاف
وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الاول لها والثاني له ولا شيء عليه كمن سجد في
الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة

تأثير في اثبات الاحرام ابتداء فكان له اثر في استدامة الاحرام ايضا بل اولى لان البقاء اسهل كذا
في النهاية ويحرم بالحج يوم التروية وقبله احب لما ذكرنا في متمتع لا يسوق الهدي وانما ذكر
يوم التروية لان الافعال بعد ذلك تتعقب الاحرام **قوله** فاذا حلق يوم النحر حل من احراميه
اي من احرامي الحج والعمرة وهو الصحيح بقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وما ورد
عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان واجاب بان
احرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الاحكام وانما بقي في حق التحلل الاخير كاحرام الحج
ينتهي بالنحر في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد
عند اطلاق الشارح في هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج
وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شيئان انتهى لكن صاحب النهاية لم يجزم به وانما عزاه
الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره واكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفي فتح
القدير وهو الظاهر اذ قضاء الافعال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية
على الاحرام لا على الافعال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ
الاسلام فانه اوجب في جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو اما ان يكون احرام العمرة
بعد الوقوف يوجب الجناية عليه شيئا اولا فان اوجب لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم
فالحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شيء حتى في النساء اذا كان
متمتعا ساق الهدي لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه
في كل شيء الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدي وبين القارن
والا فلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرته ثم
حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم بعمرة فطاف لها ثم اطاف اليها حجة ثم حلق
لحل من عمرته ولا شيء عليه لانه بمنزلة من احرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة **قوله** ولا تمتع
ولا قران لمكي ومن حولها لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام بناء على
عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدي بقرينة وصلها اللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعله
والهدي فانه علينا فلو كان مراد الهدي لقال ذلك على من لم يكن ولكنها اسم اشارة للبعيد والتمتع
من الهدي ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا
عاد المتمتع الى اهله ولم يكن ساق الهدي الى اهله بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا
قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الالمام الصحيح ومقتضاه انه لو احرم بعمرة في اشهر الحج وحل منها
ثم احرم بحج فانه لا يلزمه دم وفي التحفة انه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها
انهم لو تمتعوا جاز واساؤوا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال ولا يباح لهم
الاكل من ذلك الدم ولا يجزيهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين ان يكون المراد بالنفي في قولهم
لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة والمراد
عدم الالمام فيما بينهما انما هو المتمتع المنتهض سببا للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر

فالحاصل ان المكى اذا احرم بعمرة فى اشهر الحج فان كان من نيته الحج من عامه فانه يكون
اثما لانه غير التمتع المنهى عنه لهم فان حج من عامه لزمه دم جناية لادم شكر وان لم
يكن من نيته الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون اثما بالاعتمار فى اشهر الحج وما فى البدايع من
الاعتمار فى اشهر الحج للمكى معصية على ما اذا حج من عامه اذا قرن يكون اثما ايضا ويلزمه
دم جناية وفى الهداية بخلاف المكى اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته
ميقاتيان فصار بمنزلة الافاقى قال الشارحون فيه بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه
دم جناية لوجود الالمام الصحيح بينهما فعند من فرق بين التمتع والقران فشرطوا فى التمتع عدم
الالمام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما فى هذا الشرط وان المكى يأثم اذا
احرم من الميقات بهما او بالعمرة فى اشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور فى الاية يعمهما
كما قدمناه وايجابهم دم الجناية على المكى اذا خرج الى الميقات وتمتع مقتض لوجوب الدم
على الافاقى اذا تمتع وقد الم بينهما الماما صحيحا ولم يصرحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد
بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة
سفر لانهم فى حكم حاضرى المسجد الحرام وفى النهاية واما القران من المكى فيكره ويلزمه
الرفض والعمرة له فى اشهر الحج لا تكره ولكن لا تدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع متعته
انتهى ولم يبين المرفوض وبينه فى المحيط فقال مكى احرم بعمرة وحجة رفض العمرة ومضى
فى الحجة وعليه عمرة ودم فان مضى فى العمرة لزمه دم للجمع بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا
جمع فقد احتمل اوزارا وارتكب محظورا فلزمه دم كفارة ثم لا بد من رفض احدهما خروجا
عن المعصية فرفض العمرة اولى فان طاف لعمرته ثلاثة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج عند
ابى حنيفة لانه امتناع وهو اسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها اربعة
ثم احرم بالحج اتمها وعليه دم لارتكابه المنهى عنه انتهى وفيها ايضا وذكر الامام المحبوبى هذا
المكى الذى خرج الى الكوفة وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول اشهر
الحج فاما اذا دخل اشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد واحرم بهما من الميقات لم يكن
قارنا لانه لما دخل اشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يعتبر ذلك بخروجه
من الميقات وتعقبه فى فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من كان من اهل المكان من اهله
مطلقا قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق
لا اى لا يبطل يعنى اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر فى الاول ويلزمه فى الثانى ومحمد
رحمه الله ابطل التمتع فيهما لانه اداهما بسفرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما
جعلا استحقاق العود كعدمه فانه بالهدى استدام احرام العمرة الى انه يحرم بالحج ويحل
منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنعه من التحلل وانه التزام لا احرام الحج من عامه
لكن فى فتح القدير انه لو بدا له بعد العمرة ان لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فانه لم يحرم
بالحج بعد واذا ذبح الهدى او امر بذبحه يقع تطوعا انتهى وذكر الشارح ايضا فى
تعليل محمد لكون العود غير مستحق عليه انه لو بعث هديه لينحر عنه ولم يحج كان له
ذلك فقولهما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى معناه اذا اراد المتعة لا مطلقا وفى
المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى اهله فله ان لا يحج لانه لم يوجد منه فى حق الحج الا مجرد
النية وبمجردها لا يلزمه الحج فان نوى ان لا يحج ارتفضت نية الحج فصار كانه لم ينو فى الابتدا
وان اراد ان ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى اهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك
لانه مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعل ثم رجع الى اهله ثم حج
لا شى عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل ان يرجع الى اهله لزمه دم لتمتعه
لانه لم يلم باهله فيما بين النسكين وعليه دم اخر لانه حل قبل يوم النحر انتهى فالحاصل انه
اذا ساق الهدى لا يخلو اما ان يتركه الى يوم النحر اولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شى عليه
غيره سواء عاد الى اهله اولا وان تعجل ذبحه فاما ان رجع الى اهله فلا شى عليه مطلقا سواء حج
من عامه اولا وان لم يرجع اليهم فان لم يحج من عامه فلا شى عليه وان حج منه لزمه دمان دم التمتع
ودم التحلل قبل اوانه ورجح فى فتح القدير مذهب الشافعى فى ان عدم الالمام بينهما ليس
بشرط فى التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى اهله سواء ساق الهدى اولا لان الاية انما منعت
التمتع لمن كان حاضرى المسجد الحرام لا لاجل المامهم باهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم فى كل وقت
بخلاف الغير وقيد بقوله بعد العمرة لانه لو عاد بعدما طاف لها الاقل لا يبطل لان العود
مستحق عليه لانه الم باهله محرما بخلاف ما اذا طاف الاكثر ودخل فى قوله بعد العمرة الحلق فلا
بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه
قبل ان يحلق فى اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز
الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد وعند ابى يوسف ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا فى البدايع وغيره
قوله ومن طاف اقل اشواط العمرة قبل اشهر الحج واتمها فيها كان متمتعا وبعكسه لا اى
لو طاف الاكثر اشواطها قبلها واتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر حكم الكل قال الامام الاقطع
فصار ذلك اصلا فى ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال لحكم الاكثر حكم جميعه فى باب الجواز ومنع
ورود الفساد عليه واشار الى انه لا يشترط وجود احرامها فى اشهر الحج لان المعتبر انما هو الطواف
وفى المحيط ولو طاف كله فى رمضان جنبا او محدثا ثم اعاده فى شوال لم يكن متمتعا لان طواف
المحدث لا ينتقض بالاعادة فلم تقع العمرة والحج فى اشهر الحج وكذلك طواف الجنب على رواية
الكرخى فكان المعتبر هو الاول ولم يوجد فى اشهر الحج وعلى قول غيره يرتفع الاول بالاعادة
لكن يتعلق بالطواف فى رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه لو اتم هذه العمرة ثم
ابتدا احرام العمرة فى اشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه ولم يكن متمتعا فلا ينتقض هنا
الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لم يتعلق به منع عن شى حتى ينتقض بالاعادة
انتهى وعلم من هذا ان الاعتمار فى سنة قبل اشهر الحج مانع من التمتع فى سنته سواء اتى
بعمرة اخرى فى اشهر الحج اولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة فى اشهر الحج لان اشهر الحج

كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء ان
كان اجتماعهما فى وقت واحد رخصة وتمتعا وفى فتح القدير وهل يشترط فى القران
ايضا ان يفعل اكثر اشواط العمرة فى اشهر الحج ذكر فى المحيط انه لا يشترط وكانه مستند فى
ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقدمنا جوابه فى باب القران قوله وهى شوال وذو القعدة
وعشر ذى الحجة اى اشهر الحج المراده فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات وهو مروى عن العباد
لة الثلاثة ورواه البخارى فى صحيحه عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث
وذكر فى الكتاب فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الشهر اشهر قلت اسم الجمع يشترك
فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وانما يكون موضعا
للسؤال لو قيل ثلاثة اشهر معلومات انتهى واما ما فى غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه
نظر لان اخص الخصوص فى العام اذا كان جمعا ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكر
فى الكشاف وفائدة التوقيت لهذه الاشهر ان شيأ من افعال الحج لا يجوز الا فيها حتى لو صام
المتمتع او القارن ثلاثة ايام قبل اشهر الحج لا يجوز وكذا السعى بين الصفا والمروة عقب طواف
القدوم لا يجوز الا فى اشهر الحج وانه يكره الاحرام بالحج فى غير اشهر الحج وانه لو احرم بعمرة
يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقى محرما الى قابل فحج كان متمتعا قال
فى فتح القدير وهذا يعكر ما تقدم ويجب ان يوضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك فى تصوير
التمتع واحرم بالحج من عامه ذلك انتهى وسيأتى فى باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو احرم
بعمرة يوم النحر وجب عليه الرفض والتحلل لارتكابه النهى فينبغى ان لا يكون متمتعا لانه مكى
وعمرته وحجه مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وحجه مكية والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع فى
الحجة الا بالكسر قوله وصح الاحرام به قبلها وكره اى صح الاحرام بالحج قبل اشهر الحج مع الكراهة
بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم
على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطا
عندنا لما ان الافعال متصلة به لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فان الفاء للوصل والتعقيب
بلا تراخ وانما كره للطول المفضى الى الوقوع فى محظوره او على انه شرط شبيه بالركن وكذا اذا
اعتق العبد بعد ما احرم لا يتمكن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض فالصحة للشرط والكراهة
للشبه واطلقوا الكراهة فهى تحريمية لانها المراده عند الاطلاق فهم لها قوله ولو اعتمر كوفى
فيها واقام بمكة او بصرة وحج صح تمتعه اراد بالكوفى الآفاقى الذى يشرع له التمتع والقران
كما ان المراد بالبصرة مكان لا لاهل التمتع والقران سواء كان البصرة او غيرها اما اذا اقام بمكة
او خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وحجته مكية فلذا كان متمتعا اتفاقا واذا
خرج الى مكان لاهل التمتع وليس وطنه فلان السفر الاول قائم ما لم يعد الى وطنه وقد
اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوى والجصاص فنقل الطحاوى ان هذا
قول الامام وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه ان

ان تكون حجته مكية ونقل الجصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول
الشارح واطلق فى اقامة مكة او بصرة فشمل ما اذا اتخذهما دارا او لا كما صرح به الاسبيجابى
والكاسانى فما فى الهداية من التقييد باتخاذهما دارا اتفاقى وقيد بكون اعتمر فى اشهر
الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا اتفاقا وقيد بالكوفى لان المكى لا تمتع له اتفاقا وقيد
بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى وطنه بطل تمتعه اتفاقا اذا لم يكن ساق الهدى
وعبارة المجمع وخرج الى البصرة اولى من التعبير بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين
ان يقيم بها خمسة عشر يوما او لا والاول محل الاختلاف والثانى يكون متمتعا اتفاقا كذا فى
المصفى قوله ولو افسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا الا ان يعود الى اهله اى لو افسد الكوفى
عمرته فاقام بمكة وحج من عامه لا يكون متمتعا لا يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة
ثم يعود محرما من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه يكون متمتعا اما الاول فلان سفره انتهى
بالفساد فلما قضاها صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة واما الثانى فلان عمرته ميقاتية
وحجته مكية فصار متمتعا ولا يضر كون العمرة قضاء عما افسده ان كانت قضاء وفى قوله
الى ان يعود الى اهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير وطنه سواء مكة او
غيرها ولا خلاف فيما اذا اقام بمكة واما اذا اقام بغيرها فهو مذهب الامام وقالا يكون متمتعا
لانه انشأ سفرا فهو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق ما لم يعد الى وطنه وقد انتهى
بالفساد وقيده فى المبسوط بان يجاوز المواقيت فى اشهر الحج اما اذا جاوزها قبلها ثم اهل
بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام ايضا لانه بمجاوزة الميقات صار فى حكم من لم يدخل مكة كان
فى الاشهر فلانه لما دخلت وهو داخل المواقيت حرم التمتع كما هو حرام على اهل مكة فلا تنقطع
هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكى قوله وايهما افسد مضى فيه ولا دم عليه
يعنى الكوفى اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فاى النسكين افسد مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج
عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه لم ينتفع باداء نسكين صحيحين من سفر
واحد وهو السبب فى وجوده وهذا هو المراد بنفى الدم فى عبارته والا فمن افسد حجه لزمه
دم قوله ولو تمتع وضحى لم يجز عن المتعة لانه اتى بغير الواجب لان الواجب دم التمتع والاضحية
فليست بواجبة عليه لانه مسافر اطلقه فشمل الرجل والمرأة وانما وضع محمد المسألة فى المرأة
امالانها واقعة امرأة واما لان هذا انما يشتبه على المرأة لان الجهل فيها اغلب فاذا لم تجزه
عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل اوانه والا فدم
التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن
ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع اجزاه عن الركن فينبغى ان يكون الدم كذلك بل اولى
قوله ولو حاضت عند الاحرام اتت بغير الطواف لقوله تعالى عليه السلام لعائشة حين حاضت
نفساء فعلى ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى فافاد ان طوافها حرام وهو
من وجهين دخولها المسجد وهو ترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة فى الطواف فلا يحل

لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها
الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها قوله ولو عند الصدر تركته كمن اقام بمكة
ولا شيء عليها لانه واجب يسقط بالعذر والحيض والنفاس عذر وكذا اذا اخرت طواف
الزيارة الى وقت طهرها فانه لا يجب عليها شيء للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف
الصدر واطلق في سقوطه عمن اقام بمكة فشمل ما اذا اقام بعد ما حل النفر الاول او لا
وفيه اختلاف قد قدمناه هناك والله سبحانه اعلم

لما كانت الجناية من العوارض اخرها وهي في اللغة ما تجنيه من شر اي تحدثه تسمية بالمصدر
من جنى عليه شرا وهو عام الا انه خص بما حرم من الفعل واصله من جنى الثمر وهو اخذه من
الشجر وفي الشرع اسم لفعل محرم شرعا واحل بمال او نفس الا ان الفقهاء خصوا الجناية على الفعل
النفوس والاطراف وعصوا الفعل في المال باسم الغصب والمراد هنا خاص وهو ما تكون
حرمته بسبب الاحرام او الحرم والحاصل الاول ان الطيب ولبس المخيط وتغطية الراس والوجه
وازالة الشعر من البدن وقص الاظفار والجماع صورة ومعنى او معنى فقط وترك واجب
من واجبات الحج والتعرض للصيد وحاصل الثاني التعرض لصيد الحرم وشجره فبدا بالاول
من الاول قوله تجب شاة ان طيب محرم عضوا والا تصدق او خضب راسه بحناء او ادهن
بزيت لان الجناية تتكامل بتكامل الارتفاق وذلك بالعضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب
وتتقاصر الجناية فيما دونه فوجبت الصدقة وقال محمد تجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء
بالكل فان كان ذلك يبلغ نصف العضو يجب عليه الصدقة قدر نصف قيمة الشاة وان
كان يبلغ ربعا يجب عليه الصدقة قدر ربع قيمة الشاة وعلى هذا القياس واختاره الامام
الاسبيجابي مقتصرا عليه من غير نقل خلاف ثم اختار صاحب المتون من ان الكثير
هو العضو والقليل ما دونه هو ما صرح به الامام محمد عن الامام في بعض المواضع وقد
اشار في بعض المواضع الى ان الدم يجب بالطيب الكثير والصدقة بالقليل ولم يذكر العضو وما
دونه ففهم من ذلك الفقيه ابو جعفر الهندواني ان الكثرة تعتبر في نفس الطيب لا في
العضو فان كان كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية والمسك بقدر ما يستكثره
الناس فانه يكون كثيرا وان كان قليلا في نفسه والقليل ما يستقله الناس وان كان في
نفسه كثيرا وكف من ماء الورد يكون قليلا ووفق بعضهم بين القولين وصححه في المحيط
وغيره وقال في فتح القدير انه التوفيق هو التوفيق بان الطيب ان كان قليلا فالعبرة
للعضو لا للطيب فان طيب عضوا كاملا لزمه دم وان كان اقل فصدقة وان كان الطيب
كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه دم وفيما دونه صدقة ونظيره
ما قاله محمد في تقدير النجاسة الكثيرة اعتبر المساحة في النجاسة الرقيقة واعتبر الوزن في
النجاسة الكثيفة انتهى ما في المحيط وحاصله ان ما في المتون محمول على ما اذا كان الطيب
قليلا اما اذا كان كثيرا فلا اعتبار بالعضو ولا يخفى ان ما ذكره محمد من اعتبار العضو صريح

صريح وما ذكره من الكثرة اشارة يمكن حملها على المصرح به فيتحد القولان ويترجح في المتون
من اعتبار العضو وهو كالراس والساق والفخذ واليد وفي المبسوط والمحيط اذا خضبت المراة
كفها بحناء يجب عليها دم قال وجعل الكف عضوا كاملا وحقيقة التطييب ان يلزق ببدنه او ثوبه
طيبا وما زاده في فتح القدير من قوله فراجع اليهما والطيب جسم له رائحة طيبة مستلذة كالزعفران
والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر ولا فرق بين ان يلتزق
بثوبه عينه او رائحته فلذا صرحوا انه لو تبخر ثوبه بالبخور فتعلق به كثير فعليه دم وان كان
قليل فصدقة لانتفاعه بالطيب بخلاف ما اذا دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق بثيابه رائحة فلا شيء
عليه لانه غير منتفع بعينه ولا باس ان يجلس في حانوت عطار ولا فرق ايضا بان يقصده او لا
ولذا قال في المبسوط وان استلم الركن فاصاب فمه او يده خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلا
فصدقة وفي المجمع ونوجبه في الناسي لا الصبي ونعكس في شمه واكل كثيره موجب له وفي قليله
صدقة بقدره انتهى فعلم ان مفهوم شرطه انه لو شم الطيب فانه لا يلزمه شيء وان كان مكروها
كما لو توسد ثوبا مصبوغا بالزعفران وما ذكره المصنف قاصر على الطيب الملتزق بالبدن واما
الملتزق بالثياب فلم يكن اعتبار العضو فيه فيعتبر فيه كثرة الطيب وقلته وهو مرجح بقول
الهندواني المتقدم فانه يعم البدن والثوب ولا يجوز له ان يمسك مسكا في طرف ازاره وفي فتح
القدير وكان المرجع في الفرق بين القليل والكثير العرف ان كان والا فما يقع عند المبتلى وفي
المجرد ان كان في ثوبه شبر من شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع من بر وان كان اقل
من يوم فقبضة يفيد التنصيص على ان الشبر في الشبر داخل في حد القليل وعلى تقدير
الطيب في الثوب بالزمان بخلاف تطييب العضو فانه لا يعتبر فيه الزمان حتى لو غسل من
ساعته فالدم واجب كما في فتح القدير ولذا اطلقه في المتن وقيد بكونه تطيب وهو محرم لانه
لو تطيب قبل الاحرام ثم انتقل بعده من مكان الى اخر من بدنه فانه لا شيء عليه اتفاقا واذا
وجب الجزاء بالتطييب فلا بد من ازالته من بدنه او ثوبه لانه معصية فلا بد من الاقلاع عنها وذبح
الهدي لا يبيح بقاءه فلو لم يزله بعد ما كفر له اختلفوا في وجوب دم اخر لبقائه واظهر القولين
الوجوب لان ابتداءه كان محظورا فيكون لبقائه حكم ابتدائه والرواية توافقه وهي ما في
المنتقى عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فاراق له دما كثيرا ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه
دم اخر ولا يشبه هذا الذي تطيب قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب لانه لم يكن محظورا
واختاره المحيط في فتح القدير وقد علم من بيانه حكم العضو وما دونه ان ما زاد عليه فهو
كالعضو كما صرحوا به ثم انما يجب كفارة واحدة ما لم يكفر للاول وان داوى قرحة بدواء فيه
طيب ثم خرجت قرحة اخرى فداواها مع الاول فليس عليه الا كفارة ما لم تبرأ الاولى ولو كان
الطيب في اعضائه متفرقة يجمع ذلك كله فان بلغ عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة وفي
المحيط الكحل بكحل ليس فيه طيب فلا باس به وان كان عليه طيب فصدقة الا ان يكون مرارا
كثيرة فدم والمراد بالمرار المرتان فاكثر كما صرح به قاضي خان في فتاواه وقال ولو جعل الملح

الذى فيه طيب فى طعام قد طبخ وتغير وا كله لا شى عليه وان لم يطبخ وريحه يوجد منه
يكره ذلك ولا شى عليه ولو جعل الزعفران فى الملح فان كان الزعفران غالبا فعليه الكفارة
وان كان الملح غالبا لا كفارة عليه انتهى واشار بقوله شاد الى ان سبع البدنة لا يكفى فى
هذا الباب بخلاف دم الشكر ولو قال المصنف عضوا بالاضافة كان اولى لما فى الفتاوى
الظهيرية واذا لبس المحرم محرما او حلالا لا مخيطا او طيبه بطيب فلا شى عليه بالاجماع
وكذلك اذا قبل قبلة على غيره انتهى وقوله او خضب راسه معطوف على طيب وانما صح
بالحنا مع دخوله تحت الطيب لقوله عليه السلام الحنا طيب للاختلاف وانما اقتصر على الراس
ولم يذكر اللحية كما وقع فى الاصل ليفيد ان الراس بانفراده مضمونه وان الواو بمعنى او وفى
عبارة الاصل بدليل الاقتصار على الراس فى الجامع الصغير ولما كان مصرحا فيما ياتى بان
تغطية الراس موجبة للدم لم يقيد الحنا بان يكون ما يعه فان كانت ملبدة ففيه دمان دم
للتطييب ودم مطلقا للتغطية وان دام يوما وليلة وغطى الكل او الربع فلو كان التلبيد
بغير الحنا لزمه دم ايضا والتلبيد ان ياخذ شيا من الخطمى والاس والصمغ فيجعله فى اصول
الشعر ليلبد وما ذكره رشيد الدين فى مناسكه وحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام مشكل
لانه لا يجوز استصحاب التغطية الكاينة قبل الاحرام بخلاف الطيب كذا فى فتح القدير ويشكل
عليه ما فى الصحيحين عن ابن عمر ان حفصة زوج النبى صلى الله عليه وسلم قالت يا رسول
الله ما شان الناس حلوا ولم تحلل انت من عمرتك قال انى لبدت راسى وقلدت هديى فلا
احلل حتى انحر فلا فرق بين التلبيد والطيب فان كلا منهما محظور بعد الاحرام وجاز الاستصحاب
الطيب الكاين قبل الاحرام بالنية فكذلك التلبيد قبله بالنية وقيد الخضاب بالراس لان المحرم
لو خضبت به يدها او كفها فعليها دم ان كان كثيرا فاحشا وان كان قليلا فعليها صدقة كما
ذكره الاسبيجابى وغيره بخلاف خضاب الراس بالحنا فانه موجب للدم مطلقا واما خضاب
اللحية فوقع فى الهداية ان كلا من الراس واللحية مضمون ولم يقل بالدم وزاد الشارح ان كلا منهما
مضمون بالدم وهو سهو منه لان اللحية مضمونة بالصدقة كما فى معراج الدراية معزيا بالمبسوط
وقيد بالحنا لانه لو خضب بالوسمة فليس عليه دم ولكن ان خاف ان يقتل الهوام اطعم شيا
لان فيه معنى الجناية من هذا الوجه ولكنه غير متكامل فيلزمه الصدقة كما فى المبسوط
والوسمة بسكون السين وكسرها وهو الافصح شجر يخضب بورقه وفى الهداية عن ابى يوسف
انه اذا راسه بالوسمة حل المعالجة من الصداع فعليه الجزا باعتبار انه يغلف راسه وهذا صحيح
انتهى يعنى ينبغى ان لا يكون فيه خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق على انها للعلاج
فلهذا ذكر الجزا ولم يذكر الدم والحنا ممدود فى عبارة المصنف لانه فعال لا فعلا ليمنع صرفه الف
التانيث وقوله او ادهن بزيت معطوف على قوله طيب اطلقه فشمل ما اذا كان مطبوخا
او غير مطبوخ مطيبا او غير مطيب ولم يقيد بالكثير لما علم من تقييده فى الطيب لانه اذا
فرق فى الطيب بين العضو وما دونه فالزيت اولى لانه خلاف فى الطيب وفى الزيت

الزيت الذى ليس بمطيب ولا مطبوخ خلافهما فقالا تجب به صدقة لان الجناية فيه قاصرة
لانه من الاطعمة الا ان ارتفاقا فالمعنى قتل الهوام وازالة الشعث قال الامام يجب دم الا انه
اصل الطيب باعتبار انه يلقى فيه الانوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيبا ولا يخلو عن
نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث واراد بالزيت دهن الزيتون و
السمسم وهو المسمى بالشيرج فخرج بقية الادهان كالشحم والسمن وقيد بالادهان لانه لو اكله
او داوى به شقوق رجليه او اقطر فى اذنه لا يجب دم ولا صدقة بخلاف المسك والعنبر
والغالية والكافور ونحوها حيث يلزم الجزا بالاستعمال على وجه التداوى لكنه يتخير اذا كان لعذر
كما سياتى وكذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق باكثر فمه فعليه الدم قال فى فتح القدير
وهذه تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقا فى لزوم الدم بل ذاك اذا لم يبلغ مبلغ الكثرة على ما قدمنا
وقد قدمناه عن قاضى خان انه لو خلط الطيب بطعام من غير طبخ فالعبرة للغالب فان كان
الطيب مغلوبا فلا شى اصلا زاد بعضهم الا انه يكره اذا كان رايحته توجد فيه وان كان غالبا
فهو كالخالص وهكذا فى المحيط وغيره وقالوا ولو خلطه بمشروب وهو غالب ففيه الدم
وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا فدم فان كان للتداوى خير وينبغى ان يسوى بين
الماكول والمشروب المخلوط كل منهما بطيب مغلوب به اما بعدم شى اصلا كما هو الحكم فى الماكول
او بوجوب الصدقة فيهما كما هو الحكم فى مثله الا ان يكون المشروب غالبا كما لو خلط اللبن
بالما فشرب الصبى تثبت حرمة الرضاع الا ان يكون الما غالبا بخلافه كله فانه ليس مما يقصد
عادة فاذا خلط بالطعام صار تبعا للطعام وسقط حكمه ففيه نظر من وجهين الاول من
الطيب ما يعد اكلا اذا كان من الماكولات للمعنى القايم به وهو التطيب اما مداواة او تنعما
منفردا او مخلوطا كما يقصد به شرب الثانى ان القصد فى هذا الباب ليس بشرط لان الناسى
والجاهل والعامد سوا وذكر الحلبى فى مناسكه انى لم ارهم تعرضوا لما اذا تعتبر الغلبة وظهر
لى انه ان وجدت المخالطة رايحة الطيب كما قبل الخلط وحس الذوق السليم بطعمه فيه
حسا ظاهرا فهو غالبا والا فهو مغلوب لان المناط كثرة الاجزا ثم قال لم ارهم تعرضوا فى هذه
المسئلة فى التفصيل ايضا بين القليل والكثير كما فى مسئلة اكل الطيب وحده وانه ينبغى
فيها ايضا الجدير فيقال ان كان الطيب غالبا واكل منه او شرب كثيرا فصدقة والا فلا شى عليه
ولعل الكثير ما يعده العارف العدل الذى لا يشوبه شره ونحوه كثيرا والقليل ما عداه ثم قال
ولا شى فى اكل ما يتخذ من الحلوا المبخرة بالعود ونحوه وانما يكره اذا كانت رايحته توجد منه بخلاف
الحلوا المسمى بالعاروت المضاف الى اجزايها الما ورد والمسك فان فى اكل الكثير دما والقليل
صدقة والله اعلم بحقايق الاحوال قوله او لبس مخيطا او غطى راسه يوما وان تصدق معطوف
على طيب بيان للثانى والثالث من النوع الاول وجمع بينهما لان الحكم فيهما واحد من حيث
التقدير بالزمان فان قوله يوما راجع الى اللبس والتغطية وكذا قوله والا تصدق اى وان
كان لبس المخيط وتغطية الراس اقل من يوم لزمه صدقة لما علم ان كمال العقوبة بكمال الجناية

وهو بكمال الارتفاق وهو بالدوام لان المقصود من كل منهما دفع الحر والبرد واليوم يشتمل عليهما فوجب الدم والجناية قاصرة فيما دونه فوجبت الصدقة والتحقيق ان تغطية الراس من جملة لبس المخيط فهي جناية واحدة لما سياتي انه لو لبس المخيط القميص والعمامة يلزمه دم واحد عللوا بان الجناية واحدة وحقيقة لبس المخيط ان يحصل بواسطة لبس الخياطة اشتمال على البدن واستمساك فلذا لو ارتدى بالقميص او توشح او اتزر بالسراويل فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط لعدم الاشتمال واطلق في اللبس فشمل ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احرم وهو لابس فدام على ذلك بخلاف استدامته بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص ولولاه لاوجبنا فيه ايضا وشمل ما اذا كان ناسيا او عامدا عالما او جاهلا مختارا او مكرها فيجب الجزاء على النائم لو غطى انسان راسه لان الارتفاق حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه كالنائم المنقلب على شيء اتلفه وشمل ما اذا لبس ثوبا واحدا او جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين ولذا لم يقل ثوبا كالخير وبين المصنف حكم اليوم وما دونه ولم يذكر حكم الزائد عليه ليفيد انه كاليوم فلو لبس المخيط ودام عليه اياما او كان ينزعه ليلا ويعاوده نهارا او عكسه يلزمه دم واحد ما لم يعزم على الترك عند النزع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء كفر للاول اولا وفي الثاني خلاف محمد ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر بلا خلاف لان الدوام فيه حكم الابتداء وفي الفتاوى الظهيرية وعند المودع اذا لبس قميص الوديعة بغير اذن المودع فنزعه بالليل للنوم فسرق القميص في الليل فان كان من قصده ان يلبس القميص من الغد لا يعد هذا ترك الخلاف والعود الى الوفاق وان كان من قصده ان لا يلبس من الغد الخلاف حتى لا يضمن فالحاصل ان اللبس شيء واحد ما لم يتركه ويعزم على الترك انتهى واعلم ان ما ذكرناه من ايجاب الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة وغيرها لزمه كفارتان يتخير فيها للضرورة فقط ومن صور تعدد اللبس واتحاده ما اذا كان به مثلا حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغني عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس ما لم تزل عنه فان زالت فاصابه مرض اخر او حمى غيرها فعليه كفارتان كفر للاولى اولا خلافا لمحمد في الثاني وكذا اذا حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال اياما يلبسها اذا خرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف كانت ولو لبس لضرورة فزالت فدام بعدها يوما او يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها كان عليه كفارة اخرى لا يتخير فيها هكذا ذكروا وذكر الحلبي في مناسكه ان مقتضاه اذا لبس ثياب المخيط لدفع برد ثم صار ينزع ويلبس كذلك ثم زال ذلك البرد ثم اصابه برد اخر غير الاول عرف ذلك بوجه من الوجوه المفيدة لمعرفته فلبس لذلك تجب عليه

عليه كفارتان انتهى وشمل كلامه ايضا ما اذا لم يجد غير المخيط فلذا قال في المجمع ولو لم يجد الا السراويل فلبسه ولم يفتقه تأثم فوجبه اي الدم واطلق في التغطية فانصرف الى الكامل وهو ما يغطى به عادة كالقلنسوة والعمامة فخرج ما لا يغطى به عادة كالطست والاجانة والعدل فلا شيء عليه وعلى هذا التفريع ما في الظهيرية ما لو دخل المحرم تحت ستر الكعبة فان كان يصيب راسه ووجهه فهو مكروه لا شيء عليه والا فلا باس به وظاهر ما في المتون يقتضي انه لا بد من تغطية جميع الراس في لزوم الدم دراية ورواية ولهذا لم يصرحوا بحكم ما دونها وانما المنقول عن الاصل اعتبار الربع ومشى عليه كثير واختاره في الظهيرية مقتصرا عليه وعزاه في الهداية الى ابي حنيفة وعن محمد اعتبار الاكثر وهو مروي عن ابي يوسف ايضا كما اعتبر اكثر اليوم في لزوم الدم واختاره في فتح القدير من جهة الدراية فالحاصل ان الربع راجح رواية والاكثر انه راجح دراية باعتبار ان تكامل الجناية لا يحصل بما دون الاكثر بخلاف حلق ربع الراس فانه معتاد ويتفرع على هذا اما لو عصب راسه بعصابة فعلى اعتبار الربع ان اخذت قدره من الراس لزمه دم وان كان اقل فصدقة فما في المبسوط من انه لو عصب راسه يوما فعليه صدقة محمول على ما اذا لم تاخذ قدر الربع او مفرع على اعتبار الاكثر والمراد بالراس عضو يحرم تغطيته على المحرم فدخل الوجه فلو غطى وجهه لزمه دم رجلا كان او امراة وخرج ما لا يحرم تغطيته فلا شيء عليه لو عصب موضعا اخر من جسده ولو كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار وتخليل الرداء ولا باس بان يغطي اذنيه وقفاه ومن لحيته ما هو اسفل من الذقن بخلاف فيه وعارضيه وذقنه ولا باس بان يضع يده على انفه وبين المصنف حكم اليوم وما دونه فافاد ان الليلة كاليوم كما صرح به في غاية البيان والمحيط لان الارتفاق الكامل الحاصل في اليوم حاصل في الليلة وان ما دونها كما دونه واطلق في وجوب الصدقة فيما دون اليوم فشمل الساعة الواحدة وما دونها خلافا لما في خزانة الاكمل انه في ساعة نصف صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر ولما روي عن محمد ان في لبس بعض اليوم قسطه من الدم وفي نصفه نصفه ومن الغريب ما في الفتاوى الظهيرية هنا فان لبس ما لا يحل له لبسه من غير ضرورة اراق لذلك دما فان لم يجد صام ثلاثة ايام انتهى فان الصوم لا مدخل له في موجب الجناية بل يكون الدم في ذمته الى الميسرة وانما يدخل الصوم فيما اذا فعل شيئا للعذر كما سياتي قوله او حلق ربع راسه او لحيته والا تصدق كالحالق او رقبته او ابطيه او احدهما او محجمه معطوف على طيب وقوله او لحيته بالجر معطوف على راسه اي حلق ربع لحيته وقوله والا اي وان كان حلق اقل من ربع الراس واقل من ربع اللحية يلزمه صدقة كما يلزم المحرم اذا حلق راس غيره وقوله او رقبته وما عطف عليه معطوف على الربع اي يجب الدم بحلق رقبته كلها او بحلق ابطيه او احدهما او بحلق محاجمه والمحجمة هنا بالفتح موضع المحجمة من العنق والمحجمة بالكسر قارورة الحجام وكذا المحجم بطرح الهاء وقولهم يجب غسل المحاجم يعني

مواضع الحجامة من البدن كذا في المغرب وانما كان حلق ربع الراس او ربع اللحية موجبا للدم
لتكامل الجناية بتكامل الارتفاق لان بعض الناس يعتاده بخلاف تطييب ربع العضو فان
الجناية فيه قاصرة وكذا تغطية ربع الراس على قول من اعتبر الاكثر واذا حلق اقل من
الربع فيهما تقاصرت الجناية فوجبت الصدقة واعتبار الربع في الحلق رواية الجامع الصغير
اعتمدها المشايخ واما رواية الاصل فاعتبار الثلث وفي المحيط وعند ابي حنيفة يجب الدم
بحلق الاكثر انتهى واراد المصنف بالحلق الازالة سواء كان بالموسى وبغيره وسواء كان مختارا
او لا فلو ازاله بالنورة او نتف لحيته او احرق شعره بخبز او مسه بيده فسقط فهو كالحلق
كما في المحيط وغيره بخلاف ما اذا تناثر شعره بالمرض او النار فلا شيء عليه لانه ليس للزينة
وانما هو شين كذا في المحيط ايضا واطلق في وجوب الصدقة فيما اذا حلق اقل من ربع الراس او
او اللحية فشمل ما اذا بقي شيء بعد الحلق او لا فلذا لو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع
الراس فانما فيه صدقة ولذا لو حلق اقل من ربع شعره كما اطلق في وجوب الدم بحلق
الربع فلذا لو كان على راسه قدر ربع شعره لو كان شعر راسه كاملا ففيه دم قال في فتح
القدير وعلى هذا يجيء مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وعلم من ايجابه الدم بحلق
احد الابطين او الابطين ان جناية الحلق واحدة وان تعددت في البدن فلذا لو حلق
راسه ولحيته وابطيه بل كل بدنه في مجلس واحد فدم واحد بشرطين الاول ان لا يكون
كفر للاول فلو اراق دما لحلق راسه ثم حلق لحيته لزمه اخر الثاني ان يتحد المجلس فان
اختلف فلكل مجلس موجب جنايته ان تعدد المحل كما ذكرنا وان اتحد فدم واحد وان اختلف
المجلس كما اذا حلق الراس في مجالس وخالف محمد فيما اذا تعدد المحل فالحقه بما اذا اتحد
وظاهر قول المصنف والا تصدق انه في ازالة شعر الراس واللحية اذا كان اقل الربع نصف
صاع ولو كان شعرة واحدة لانهم قالوا كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من
بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة كما اذا وجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في
موضعين من طاف للزيارة جنبا او حائضا او نفساء ومن جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الطواف
فانه بدنة كذا في الهداية وغيرها لكن ذكر قاضي خان في فتاواه انه ان نتف من راسه
او من انفه او لحيته شعرات فلكل شعرة كف من طعام وفي خزانة الاكمل في خصلة نصف
صاع فظهر بهذا ان في كلام المصنف اشتباها لانه لم يبين الصدقة ولم يفصلها واطلق
في لزوم الصدقة على الحالق فشمل ما اذا كان محرما سواء كان المحرم محلوقا او لا او حلالا لا
والمحلوق وانما صار جانيا من الحالق الحلال باعتبار ان شعر المحرم استحق الامن وقد ازاله
عنه فكان جانيا واذا كان المحلوق راسه مكرها وجب الدم عليه ولا رجوع له على الحالق
عندنا كذا في المحيط وظاهر كلامه انه لا بد من حلق جميع الرقبة والابط والمحجمة في لزوم
الدم لكل منهم فلو بقي من الرقبة او الابط شيء لا يلزمه دم وان كان قليلا ولهذا قال الاسبيجابي
ولو حلق من احد الابطين اكثره وجبت الصدقة فعلى هذا ما صرح به في المحيط من

من ان الاكثر من الرقبة كالكل في لزوم الدم وما في فتاوى قاضي خان من ان في الابط
اذا كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر ضعيف لانه لم يعتد حلق ربع
غير اللحية والراس فليس فيه ارتفاق كامل ولهذا قال الشارح ثم الربع من هذه الاعضا
لا يعتبر بالكل لان العادة لم تجر في هذه الاعضاء بالاقتصار على البعض فلا يكون حلق البعض
ارتفاقا كاملا حتى لو حلق اكثر الابط لا يجب عليه الا صدقة بخلاف الراس واللحية انتهى
فالمذهب ما في الكتاب من اعتبار الربع في الراس واللحية والكل في غيرهما في لزوم الدم واراد
بالرقبة وما عطف عليها ما عدا الراس واللحية فالعذار والساق والعانة والرقبة لكن في فتاوي
قاضي خان وفي حلق العانة دم ان كان الشعر كثيرا انتهى فشرط كثرة الشعر فصار الحاصل
ان فيما عدا الراس واللحية ان حلق عضوا كاملا فعليه دم وان كان اقل فعليه صدقة وفي
المقصود ومتى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود ثم قال ومما
ليس بمقصود حلق الصدر والساق ورجحه في فتح القدير ودفع ما في الهداية من انه مقصود
بطريق التنور بان القصد الى حلقهما انما هو في ضمن غيرهما اذ ليست العادة تنوير الساق
وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق فالحق ان تجب
في كل منها الصدقة انتهى فعلى هذا فالتقييد بالرقبة وما عطف عليه للاحتراز عن الصدر
والساق مما ليس بمقصود واطلق في المحجمة وهو مقيد بما اذا كان الحلق لهذا الموضع وسيلة
الى الحجامة فلو حلقها ولم يحتجم لزمه صدقة لانه غير مقصود كما في فتح القدير واعلم انه يجمع
المتفرق في الحلق كما في الطيب وفي الهداية ذكر في الابطين الحلق هنا وفي الاصل النتف
وهو السنة وفي النهاية واما العانة فالسنة فيها الحلق لما جاء في الحديث عشر من السنة
منها الاستحداد وتفسيره حلق العانة بالحديد قوله وفي اخذ شاربه حكومة عدل مخالف
لما افاده اولا بقوله والا تصدق فان الشارب بعض اللحية وهو اذا كان اقل من الربع ففيه
الصدقة ومبني على ضعيف وهو قول محمد في تطييب بعض العضو حيث قال تجب بقدره من
الدم واما المذهب في وجوب الصدقة والحاصل كما في المحيط ان في حلق الشارب ثلاثة
اقوال المذهب وجوب الصدقة كما ذكره في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد
وصححه في غاية البيان والمبسوط لانه تبع للحية وهو قليل فهو عضو صغير وسواء حلقه
كله او بعضه والقول الثاني ما ذكره في الكتاب تبعا لما في الهداية انه ينظر الى الشارب كم
يكون من ربع اللحية فيلزمه من الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربع ربعها لزمه ربع
قيمة الشاة او ثمنها فثمنها وفي فتح القدير والواجب ان ينظر الى نسبة الماخوذ من ربع اللحية
معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط منه كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضو
واحد لانه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما يجب ربع قيمة الشاة
اذا بلغ الماخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية من الشارب لا دونه انتهى القول الثالث
لزوم الدم بحلقه لانه مقصود بالحلق لفعله الصوفية وغيرهم وقد ضلل صاحب الهداية من تعبير

محمد فى الجامع الصغير هنا بالاخذ ان السنة قص الشارب لا حلقه ردا على الطحاوى
القايل بسنية الحلق وليس كما ظن لان محمدا لم يقصد هنا بيان السنة وانما قصد بيان حكم
هذه الجناية بازالة الشعر باى طريق كان ولهذا ذكر الحلق فى الابط واختار فى الهداية
سنية النتف لا الحلق ولان الاخذ اعم من الحلق لان الحلق اخذ وليس القص مبتادرا
من الاخذ والوارد فى الصحيحين احفوا الشوارب واعفوا اللحى وهو المبالغة فى القطع فاى
شى حصل حصل المقصود غير انه حلق بالموسى يومئذ بالقص فلذا قال الطحاوى الحلق
احسن من القص وقد يكون مثله بسبب بعض الالات الخاصة بقص الشارب واما ذكر القص
فى بعض الاحاديث فالمراد منه المبالغة فى الاستيصال وبما قررناه اندفع ما فى البدايع
من ان الصحيح ان السنة فيه القص واعفوا اللحية تركها حتى تكث وتكثر والسنة قدر القبضة
فما زاد قطعه قوله وفى شارب حلال او قلم اظفاره طعام اى يجب طعام على محرم
اخذ شاربه حلال او قلم اظفاره لان ازالة عن غيره ارتفاق له لكنه قاصر فوجبت الصدقة
ولانه ازال الامن عن الشعر المستحق له ثم المصنف تبع صاحب الهداية فى جمعه بين الشارب
وتقليم الاظفار فى وجوب الطعام ولم يذكر الصدقة وتعقبه فى غاية البيان بانه ان اراد
بالطعام ما يعم القليل والكثير فهو غير صحيح بالنسبة الى تقليم الاظفار لان المنصوص
عليه فى الرواية ان المحرم اذا قص اظافير حلال فانه يجب عليه صدقة وهى نصف صاع
وان اراد به الصدقة التى هى نصف صاع التى هى المراد عند اطلاقهم الصدقة فى هذا
الباب فلا يصح ايضا لان المحرم اذا حلق شاربه وجبت عليه الصدقة فاذا حلق شارب
غيره اطعم ما شاء كسرة خبز او كفا من طعام لقصور الجناية وقد وقع التعبير باطعام شى
جوابا للمسئلتين فى الجامع الصغير لكنه بين التبعيضية فى تقليم الاظفار فقال فى المحرم
ياخذ من شارب الحلال او يقص من اظفاره يطعم ما شاء فسلم من الاعتراض فيكون المراد
بما شاء من العموم انتهى واشار فى فتح القدير الى جوابه بان المنقول فى الاصل وكما فى
الحاكم ان المحرم اذا حلق راسه حلال يتصدق بشى واذا حلق راس محرم فعليه صدقة وان
الجواب فى قص الاظفار كالجواب فى الحلق انتهى فقوله فى غاية البيان ان المحرم اذا
قص اظافير حلال وجبت عليه الصدقة المعينة مفضا معارضا بالمنصوص عليه فى ظاهر الرواية
من التصدق بشى وهو يعم القليل والكثير وهو صحيح بالنسبة الى الشارب والاظفار كلها
ولهذا علم ان التقييد بالحلال ليخرج اذا قص المحرم اظافير محرم اخر فانه يجب عليه الصدقة
المعينة وظاهر ما فى غاية البيان يقتضى انه اذا حلق شارب غيره محرما كان او حلالا فانه
يطعم ما شاء فليس للحلال قيدا بالنسبة الى الشارب كما لا يخفى وعلم ايضا انه قول فيما مضى
كالحالق فيه اشتباه بالنسبة الى المحلوق راسه فانه ان كان محرما فالتشبيه تام وان كان
حلالا فلا يتم لان الواجب اطعام شى لا الصدقة المعينة قوله او قص اظفار يديه ورجليه
بمجلس او يدا او رجلا وان تصدق بخمسة متفرقة معطوف على طيب اول الباب فيلزمه دم

دم بالقص لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها
كلها فهو ارتفاق كامل وكذا اذا قص يدا اقامة للربع مقام الكل كما فى الحلق وان لم
يقص يدا كاملة ولا رجلا كاملة فعليه صدقة لتقاصر الجناية وقيد بالمجلس لانه لو قص
الكل فى مجالس فى كل مجلس عضو لزمه اربعة دماء لان الغالب فى هذه الكفارة معنى العبادة
فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما فى اية السجدة سواء كفر للاولى ولا فى الاول خلاف محمد
وقيد التداخل بكونه من جنس واحد لانه لو قلم اظافير يديه وحلق ربع راسه وطيب عضوا
فانه يلزمه لكل جناية دم سواء اتحد المجلس او اختلف اتفاقا وقيد بكون المحل مختلفا لانه
لو كان متحدا كما اذا حلق الراس فى اربع مرات فانه لا تتعدد الكفارة اتفاقا لانها شرعت للزجر
فالغالب فيها معنى العقوبة وهذه شرعت لجبر النقصان وفى قوله والا تصدق اشتباه لانه
يقتضى ان يلزمه صدقة واحدة فيما اذا لم يقص يدا كاملة او رجلا كاملة وليس كذلك بل
يلزمه لكل ظفر صدقة نصف صاع من بر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو اربعة
فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ دما فحينئذ ينقص ما شاء كذا فى المبسوط والمراد
بالخمسة المتفرقة معا انها فهمت من ما ذكره لدفع قول محمد المنقول ان الخمسة المتفرقة كطرف
كامل لكل ظفر من الخمسة صدقة كما قررناه قوله وبما شى باخذ ظفر منكسر لانه لا ينمو
بعد الانكسار فاشبه اليابس من اشجار الحرم قيد بالانكسار لانه لو اصابه اذى فى كفه فقص
اظافيره فعليه اى الكفارات شاء كذا فى غاية البيان واطلقه فشمل ما اذا كان قد انكسر
بعد ان احرم فاخذه او كان منكسرا قبله فاخذه بعده وهو اولى مما فى الهداية كما لا يخفى
واولى مما فى الخانية من قوله ولو انكسر ظفر المحرم وصار بحال لا ينبت فاخذه فلا شى عليه
لان العلة المذكورة فتشمل الكل وفى فتح القدير وكلما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عينا
او الصدقة عينا فعليه ذلك اذا عتق لا فى الحال ولا يجزيه الا الصوم قوله وان تطيب او
لبس او حلق بعذر ذبح شاة او تصدق بثلاثة اصوع على ستة او صام ثلاثة ايام لقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك وكلمة او
للتخيير وقد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا والاية نزلت فى المعذور
وهو كعب بن عجرة الذى اذاه هوام راسه فابيح له الحلق كما فى صحيح البخارى وهى وان نزلت
فى حلق الراس لكن قيس الطيب واللبس والقص عليه لوجود الجامع وهو المرض او الاذى
كذا فى غاية البيان وظاهر الهداية انه الحاق له بطريق الدلالة لانه فى معنى المنصوص
عليه وهو الاولى لما عرف فى الاصول انما ثبت بخلاف القياس فغيره لا يقاس فهو كالحاق
الاكل والشرب بالجماع كالبرء فى كفارة الفطر فى رمضان ومن العذر المبيح لما ذكرنا الحمى
فى دفنا وان يخاف الهلاك من البرد او المرض او لبس السلاح للقتال وهكذا فى الظهيرية وفتح
القدير ولعل المراد بالخوف الظن لا مجرد الوهم فاذا غلب على ظنه هلاك او برد جاز له
تغطية راسه مثلا او ستر بدنه بالمخيط لكن يشترط ان لا يتعدى موضع الضرورة فيغطى راسه

بالقلنسوة فقط انه فنت الضرورة بها وحينئذ فلف العمامة عليها حرام موجب للدم او
الصدقة كما قدمناه وكذا اذا اندفعت الضرورة بلبس جبة فلبس جبتين فانه يكون اثما
لانه لا دم عليه حيث كان اللبس على موضع الضرورة انما يلزمه كفارة مخير كما ذكرناه ذكره
الامام ابن امير حاج الحلبي في مناسكه فليحفظ هذا فان كثيرا من المحرمين يغفل عنه كما
شاهدناه فالحاصل انه لا اثم عليه اذا كان العذر ويأثم اذا كان لغيره وصرحوا بالحرمة
ولم ارهم صرحوا هل ذبح الدم او التصدق مكفر لهذا الاثم مزيل له من غير توبة او لا بد منها
معها وينبغي ان يكون مبنيا على الاختلاف في الحدود هل هي كفارات لاهلها او لا وهل
يخرج الحج عن ان يكون مبرورا بارتكاب هذه الجناية وان كفر عنها او الظاهر نعم لان الفعل
انه لا يخرج والله اعلم بحقيقة الحال وقيد بالعذر لانه لو فعل منها شيئا لغيره لزمه دم او صدقة
معينة ولا يجزيه غيره كما صرح به الامام الاسبيجابي وبهذا ظهر ضعف ما ذكرناه من الظهيرية
من انه ان لم يقدر على الدم يصوم ثلاثة ايام ولم اره لغيرها وانما لم يقيد المصنف ذبح الشاة
بالحرم مع انه مقيد به اتفاقا لما سنبينه في باب الهدي ان الكل مختص بالحرم فان ذبح
في غيره لا يجزيه عن الذبح الا اذا تصدق على ستة مساكين على كل واحد منهم قدر
قيمة نصف صاع من حنطة فانه يجوز بدلا عن الاطعام كذا ذكره الاسبيجابي واشار بقوله
ذبح الى انه يخرج عن العهدة بالذبح حتى لو هلك المذبوح بعده او سرق فانه لا شيء عليه
بخلاف ما اذا سرق وهو حي فانه يلزمه غيره ومقتضاه جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران
والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمها لما سيأتي في بابه لانه كفارة فالحاصل ان له
جهتين جهة الاراقة وجهة التصدق فللاولى لا يجب غيره اذا سرق مذبوحا وللثانية
يتصدق بلحمه ولا يأكل منه كذا في فتح القدير واطلق في التصدق والصوم فافاد انه له
التصدق في غير الحرم وفيه على غير اهله قال في المحيط والتصدق على فقراء مكة افضل وانما
لا يتقيد بالحرم لاطلاق النص بخلاف الذبح لان النسك في اللغة الدم المهراق بمكة ويقال للمذبوح
لوجه الله تعالى ويقال لكل عبادة ومنه قوله تعالى ان صلاتي ونسكي كما في المغرب
واشار المصنف بلفظ التصدق الموافق للفظ الصدقة المذكورة في الاية الى ان طعام الاباحة
لا يكفي لان الصدقة تنبئ عن التمليك كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وحكى في المجمع
خلافا بين ابي يوسف ومحمد فعند ابي يوسف يكفي الاباحة وعند محمد لا بد من التمليك التمليك
ورجح في غاية البيان قول ابي يوسف بان النبي عليه السلام فسر الصدقة بالاطعام هنا
فكان ككفارة اليمين وتعقبه في فتح القدير بان الحديث ليس مفسرا للمجمل بل مبين للمراد بالاطعام
وهو حديث مشهور عملت به الامة فجازت الزيادة به وهو المذكور في الاية الصدقة وحقيقتها
حقيقتها بالتمليك فيجب ان يحمل في الحديث الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة والا كان
معارضا وغاية الامر انه يعتبر بالاسم الاعم انتهى فالحاصل ترجيح قول محمد رحمه الله ولهذا
قيل ان قول ابي حنيفة رحمه الله كقوله كما في الظهيرية لكن ذكر الاسبيجابي ان ابا حنيفة

حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله وافاد المصنف باطلاقه ان الصوم يجوز متفرقا ومتتابعا
كما صرح به الامام الاسبيجابي والاصح على من ان الرجل جمع صاع وظاهر كلامهم انه لا بد من
التصدق على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع حتى لو تصدق بالثلاثة على اقل من
ستة او على اكثر منها بها فانه لا يجوز لان العدد منصوص عليه في الحديث وينبغي على القول
بجواز الاباحة لانه لو غدى مسكينا واحدا او عشاه ستة ايام ان يجوز اخذا من مسألة
الكفارات قدم النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة
الشعر والظفر مهيجات للشهوة ولا شيء ان نظر الى فرج امرأة فامنى لان المحرم هو الجماع ولم
يوجد فصار كما لو تفكر فامنى لما يعطيه من الراحة والزينة وعلم منه انه لو احتلم فامنى
لا شيء عليه بالاولى وباطلاقه انه لا فرق بين زوجته والاجنبية قوله وان كان محرما قوله
وجب شاة ان قبل او لمس بشهوة اطلقه فشمل ما اذا لم ينزل وهو موافق لما في المبسوط حيث صرح
بوجوب الدم وان لم ينزل واختاره في الهداية مخالفا لما في الجامع الصغير من اشتراط الانزال
وصححه قاضيخان في شرحه ليكون جماعا من وجه فان المحرم هو الجماع صورة ومعنى او معنى
فقط وهو بالانزال وعلل في النهاية وغيرها لوجوب الدم بان الجماع فيما دون الفرج من جملة
الرفث فيكون منهيا عنه لسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه وتعقبهم
في فتح القدير بان الالزام ان كان النهي فليس كل نهي يوجب كل الرفث وان كان للرفث فكذلك
اذ اصله الكلام بحضرتهن وليس موجبا شيئا انتهى وقد يقال ان ايجاب الدم انما هو لكونه ارتكب
ما هو حرام لسبب الاحرام فقط وليس ذكر الجماع بخصوصه الا منهيا عنه لاجل الاحرام فقط بل
منهي عنه مطلقا وان كان في الاحرام اشد ولهذا يظهر ترجيح اطلاق الكتاب لان الدواعي
محرمة لاجل الاحرام مطلقا فيجب الدم مطلقا وانما لم يفسد الحج بالدواعي مع الانزال كما فسد بها
الصوم لان فساده متعلق بالجماع حقيقة بالنص والجماع معنى دونه فلم يلحق به واما فساد الصوم
فمتعلق بقضاء الشهوة وقد وجد وفي المحيط محرم عبث بذكره فلا شيء عليه وان انزل فعليه دم
لانه وجد قضاء الشهوة بالمس كما لو مس امرأة فانزل ولو اتى بهيمة فانزل لم يفسد حجه وعليه
دم كما لو جامع فيما دون الفرج وان لم ينزل فلا شيء عليه قوله او افسد حجه بجماع في احد
السبيلين قبل الوقوف بعرفة معطوف على قبل اي تجب شاة لما ورد عن الصحابة من الفساد
به ووجوب الهدي وادناه شاة ويقوم الشريك في البدنة مقامها كما صرح به في غاية البيان وما
اختاره المصنف من الفساد بالجماع في الدبر هو اصح الروايتين عن ابي حنيفة كقولهما لكمال الجناية
كما في فتح القدير ومراده من الآدمي اما وطء البهيمة فلا يفسد مطلقا لقصوره واطلق في الجماع
فشمل ما اذا انزل او لم ينزل او اولج ذكره كله بقدر الحشفة وفي معراج الدراية ولو استدخلت ذكر
حمار او ذكرا مقطوعا فسد حجها بالاجماع ولو لف ذكره بخرقة وادخله ان وجد حرارة الفرج
واللذة فسد والا فلا انتهى وشمل ما اذا كان عامدا او ناسيا عالما او جاهلا مختارا او مكرها
رجلا او امرأة ولا رجوع له على المكره كما ذكره الاسبيجابي وحكى في فتح القدير خلافا بين ابن

نجاع والقاضي ابي حازم في رجوع المراة بالدم اذا اكرهها الزوج على الجماع فقال الاول لا
وقال الثاني نعم ولم ار فرقا في رجوعها بمونة حجها وشمل الحر والعبد لكن في العبد يلزمه
الهدي وقضا الحج بعد العتق سوى حجة الاسلام وكلما يجب فيه المال يواخذ به بعد عتقه
بخلاف ما فيه الصوم فانه يواخذ فيه للحال ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في الاحصار فان
المولى يبعث عنه ليحل عنه فاذا عتق فعليه حجة وعمرة وشمل الوطي الحلال والحرام ووطي المكلف
وغيره لما صرح به في المحيط وصرح الولوالجي بان الصبي والمجنون يفسد حجهما بالجماع لكن لا دم
عليهما في مناسك ابن ضيا واذا جامع الصبي حتى فسد حجه لا يلزمه شي انتهى وبهذا ظهر
ضعف ما في فتح القدير من قوله ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت
هي صبية او مجنونة انعكس الحكم انتهى فان هذا الحكم تعلق بمعاني الجماع وبالعذر لا ينعدم الجماع
فلا ينعدم الحكم المتعلق به وانما لم يلزمهما حكم الفساد لما فيه من الضرر ويويده ان المفسد
للصلاة والصوم لا فرق بين المكلف وغيره فكذلك الحج وشمل ما اذا تعدد الجماع فانه يلزمه
دم واحد ان كان المجلس متحدا سواء كان لامراة او نسوة ولم يقصد به رفض الحج الفاسد لزمه
دم اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو نوى بالجماع الثاني رفض الفاسد لا يلزمه بالثاني شي
كذا في فتاوى قاضي خان مع ان نية الرفض باطلة لانه لا يخرج عنه الا بالاعمال لكن لما كانت
المحظورات مستندة الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال كانت متحدة فكفاه دم واحد ولهذا
نص في ظاهر الرواية ان المحرم اذا جامع النسا ورفض احرامه واقام يصنع ما يصنعه الحلال
من الجماع والطيب وقتل الصيد عليه ان يعود كما كان حراما ويلزمه دم واحد كما ذكرنا كما
ذكره في المبسوط **قوله** ويمضي ويقضي ولم يفترقا فيه اي ويجب المضي في افعال الحج بعد
افساده كما يمضي فيه وهو صحيح ويلزمه قضاوه من قابل سواء كانت حجة الاسلام او لا لانه قد
ادى الافعال مع وصف الفساد والمستحق عليه اداوها بوصف الصحة وفي فتاوى قاضي خان
ويجتنب في الفاسد وقد ظن بعض اهل عصرنا ان الحج اذا فسد لا يفسد الاحرام ولهذا
قالوا ان الاحرام باق فيمضي فيه وليس كما ظن بل فسد الاحرام كالحج وقد صرحوا بفساده في مواضع
عديدة في هذا الفصل ومعنى بقايه عدم الخروج عنه بغير الافعال ومعنى الافتراق الذي
ليس بواجب ان ياخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه وانما لم يجب لان الجامع
بينهما وهو النكاح قايم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقوع ولا بعده لانهما يتذكران
ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا لكنه مستحب اذا خاف
الوقوع كما في المحيط وغيره **قوله** وبدنة لو بعده ولا فساد اي تجب بدنة لو جامع بعد
الوقوف بعرفة قبل الحلق ولا يفسد حجه للحديث من وقف بعرفة فقد تم حجه اي امن من فساده
لبقا الركن الثاني وهو الطواف ووجوب البدنة مروي عن ابن عباس والاثر فيه كالخبر
اطلقه فشمل ما اذا جامع مرة او مرارا ان اتحد المجلس واما ان اختلف فبدنة للاول وشاة
للثاني في قولهما وقال محمد ان ذبح للاول فيجب للثاني شاة والا فلا ذكره الاسبيجابي وعلل

وعلل له في المبسوط بانه دخل احرامه نقصان بالجماع الاول وبالجماع الثاني صادف
احراما ناقصا فيكفيه شاة **قوله** او جامع بعد الحلق معطوف على قوله اول الفصل قبل
اي تجب شاة ان جامع بعد الحلق قبل الطواف لقصور الجناية لوجود الحل الاول
بالحلق ثم اعلم ان اصحاب المتون على ما ذكره المصنف من التفصيل فيما اذا جامع بعد الوقوف
فان كان بعد الحلق فالواجب بدنة وان كانت بعده فالواجب شاة ومشى جماعة من
المشايخ كصاحب المبسوط والبدايع والاسبيجابي على وجوب البدنة مطلقا وقال في فتح
القدير انه الاولى لان ايجابها ليس الا على قول ابن عباس والمروي عنه ظاهره فيما بعد
الحلق ثم المعنى يساعده وذلك لان وجوبها قبل الحلق الا للجناية على الاحرام ومعلوم
ان الوطي ليس الا جناية عليه الا باعتبار حرمته له لا لاعتبار حرمته لغيره فليس الطيب جناية
على الاحرام باعتبار حرمته للجماع او الحلق بل باعتبار حرمته للطيب وكذا كل جناية على الاحرام
ليست جناية عليه الا باعتبار حرمتها لها لا لغيرها فيجب ان يستوي ما قبل الحلق وما بعده في
حق الوطي لان الذي كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والا بان لم يكن الوطي جناية باعتباره
لا جرم ان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين
كونه قبل الحلق فانه لا تجب بدنة وانما تجب شاة مع ان وجوبها بالجماع الاول ليس الا باعتبار
حرمته عليه وهو بعينه موجود في كل جماع اتى به قبل الطواف فتعين ان ينظر الى ان
البدنة لا تجب الا اذا كملت الجناية وكمالها بمصادفتها احراما كاملا فالجماع في المرة الثانية
صادف احراما ناقصا فلم تجب البدنة وكذا الجماع بعد الحلق صادف احراما ناقصا لخروجه عنه
في حق غير النسا وهذا الباب اعني باب الجنايات على الاحرام ينظر فيه الى كمال الجناية و
قصورها ليجب الجزا بقدره كما تقدم من تطييب العضو وما دونه ومن لبس المخيط يوما او اقل
الى غير ذلك لا الى تحريم الفعل فقط فالحاصل ان مشايخهم شاهدوا بان الجناية ان كملت
تغلظ الجزا وان قصرت خف الجزا فالاوجه ما في المتون والله سبحانه اعلم ولم يذكر المصنف
حكم القارن اذا جامع وحكمه انه ان كان قبل الوقوف بعرفة وطواف العمرة فسد حجه وعمرته
ولزمه دمان وقضاوهما وسقط عنه دم القران وان كان بعد طواف العمرة او اكثره قبل
الوقوف فسد الحج فقط ولزمه دمان ايضا وقضا الحج فقط وسقط عنه دم القران وان
كان بعد الطواف والوقوف قبل طواف الزيارة لم يفسدا وعليه بدنة للحج وشاة للعمرة ان
كان قبل الحلق اتفاقا واختلفوا فيما اذا كان بعد الحلق في موضعين الاول في وجوب البدنة
للحج او الشاة وقد قدمناه وفي الثاني في وجوب شاة للعمرة فالذي اختاره صاحب المبسوط
والبدايع والاسبيجابي انه تجب شاة للعمرة والذي اختاره الولوالجي انه لا يجب شي لاجل العمرة
لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي احرام الحج في حق النسا واستشكله الشارح بانه اذا بقي محرما
بالحج فكذا في العمرة ورده في فتح القدير بان احرام العمرة لم يبق بحيث يحلل منه بالحلق من
غير النسا ويبقى في جهتين بل اذا حلق بعد افعالها حل بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما

عهد ذلك فى احرام الحج فاذا ضم احرام الحج الى احرام العمرة استمر كل على ما عهد له فى الشرع فينطوى بالحلق احرام العمرة بالكلية فالصواب ما عن الوبرى انتهى قوله او فى العمرة قبل ان يطوف لها الاكثر وتفسد وتمضى ويقضى اى لو جامع فى احرام العمرة قبل ان يطوف اربعة اشواط لزمه شاة وفسدت عمرته كما لو جامع فى الحج قبل الوقوف بجامع حصوله قبل ادراك الركن فيهما وتمضى فى فاسدها كما يمضى فى صحيحها ويلزمه قضاها قوله او بعد طواف الاكثر ولا فساد اى لو جامع بعد ما طاف اربعة اشواط لزمه شاة ولا تفسد عمرته لانه اتى بالركن فصار كالجماع بعد الوقوف وانما لم تجب بدنة كما فى الحج اظهارا للتفاوت بين الفرض والسنة كذا فى الهداية وغيرها وقد يقال انه يتم فى حجة الاسلام اما فى غيرها فلا فرق بين الحج والعمرة لان كلا منهما نفل قبل الشروع واجب بعده اللهم الا ان يقال نفل الحج اقوى من نفل العمرة والفرق بينهما هو ان الجماع فى الحج بعد الوقوف يكون قبل ادا بقية اركان الحج لانه بقى الطواف وهو ركن فتغلظت الجناية لتغلظ الجزاء بخلافه بعد طواف الاكثر فى العمرة فانه لم يبق عليه الا الواجبات لا يصح لانه يقتضى وجوب البدنة لو جامع قبل طواف الاكثر وليس كذلك وشمل قوله بعد طواف الاكثر ما اذا طاف الباقى وسعى بين الصفا والمروة اولا لكن بشرط ان يكون قبل الحلق وترك للعلم به لان بالحلق يخرج عن احرامها بالكلية بخلاف احرام الحج ولما بين المصنف حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمرة علم منه حكم القارن والمتمتع قوله وجماع الناسى كالعامد يعنى فى جميع ما ذكرنا من احكام الجنايات فيفسد حجه لو جامع ناسيا قبل الوقوف وحاصل ما ذكره الاصوليون ان النسيان لا ينافى الوجوب لكمال العقل وليس عذرا فى حقوق العباد وفى حقوقه تعالى عذر فى سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكر ولا داع اليه كاكل المصلى وجناية المحرم لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه فى القعدة وان كان ليس مع مذكر وداع اليه سقط كاكل الصائم وان لم يكن معها فكذلك بالاولى كترك الذابح التسمية انتهى وقد قدمنا ان الجاهل والعالم والمختار والمكره والنائم والمستيقظ سواء فى حصول الارتفاق قوله او طاف للركن محدثا اى يلزمه شاة لترك الطهارة لانه ادخل نقصا فى الركن فصار كترك شوط منه وظاهر كلام غاية البيان ان الدم واجب اتفاقا على القول بوجوبها وهو الاصح فظاهر واما على القول بسنيتها فانه لا يمتنع ان يكون سنة وتجب بتركها الكفارة ولهذا قال محمد فيمن افاض بعرفة قبل الامام تجب عليه دم لانه ترك سنة الدفع انتهى وبهذا علم ان الخلاف لفظى لا ثمرة له وانما كانت الطهارة واجبة لما ثبت فى الصحيحين عن عائشة انها حاضت فقال لها عليه السلام اقضى ما يقضى الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت رتب منع الطواف على انتفا الطهارة وهذا حكم وسبب ظاهره ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد وان لم يكن شرطا كما قال الشافعى لانه يستلزم تقييد مطلق القطعى وهو يطعوا بخبر الواحد وهو نسخ عندنا فلا يجوز كما عرف فى الاصول واما قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة فالمراد به التشبيه وفى الثوب فيه بالحدث لانه لو طاف

لو طاف وعلى ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم فانه لا يلزمه شى لكنه يكره لادخال النجاسة المسجد ولم ينص فى ظاهر الرواية الا على ثوب والتعليل يفيد عدم الفرق بين الثوب والبدن وما فى الظهيرية من ان نجاسة الثوب كله فيه الدم لا اصل له فى الرواية فلا يعول عليه واشار الى انه لو طاف منكشف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه فانه يلزمه دم لترك الواجب وهو ستر العورة كما صرح به فى الظهيرية ودليل الوجوب قوله عليه السلام الا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان بنا على ان خبر الواحد يفيد الوجوب عندنا وقيد بالركن وهو الاكثر لانه لو طاف اقله محدثا ولم يعد لوجب عليه لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فانه ينقص منه ما شاء كذا فى غاية البيان قوله وبدنة لو جنبا ويعيد اى تجب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روى عن ابن عباس ولان الجناية اغلظ فيجب جبر نقصانها فى البدنة اظهارا للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة وقيد بالركن وهو الاكثر لانه لو طاف الاقل جنبا ولم يعد وجبت عليه شاة فان عاد وجبت صدقة لتاخير الاقل من طواف الزيارة لكل شوط نصف صاع وقوله ويعيد راجع الى الطواف محدثا او جنبا ولم يذكر صفة الاعادة للاختلاف وصحح فى الهداية انها واجبة فى الطواف جنبا مستحبة فى الطواف محدثا للتفحش فى الاول والقصور فى الثانى فان اعاده فلا دم عليه فيهما مطلقا لحصول الجبر للنقصان الحاصل بالاعادة الا انه ان اعاده وقد طاف جنبا بعد ايام النحر لزمه دم للتاخير عند ابى حنيفة وبهذا علم ان الواو فى قوله ويعيد بمعنى او لان الواجب احد شيئين اما لزوم الشاة او الاعادة هى الاصل ما دام بمكة ليكون الجابر من جنس المجبور افضل من الدم واما اذا رجع الى اهله ففى الحدث الاصغر اتفقوا ان بعث الشاة افضل من الرجوع واختلفوا فى الحدث الاكبر فاختار فى الهداية ان العود للاعادة افضل لما ذكرنا واختار فى المحيط ان بعث الدم افضل لان الطواف الاول وقع معتدا به وفيه منفعة للفقرا واذا عاد للاعادة يرجع باحرام جديد بناء على انه حل فى حق النسا فطواف الزيارة جنبا وهو افاق يريد مكة فلا بد له من احرام بحج او عمرة فاذا احرم بعمرة يبدا بها فاذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم لتاخير طواف الزيارة عن وقته وفهم الرازى من ذلك ان الطواف الثانى معتد به وان الاول قد انفسخ و ذهب الكرخى الى ان الاول معتبر فى فضل الجناية كما فى فضل الحدث اتفاقا وصححه صاحب الايضاح اذ لا شك فى وقوع الاول معتدا به حتى حل به النسا واستدل به بما فى الاصل لو طاف لعمرته محدثا او جنبا فى رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا ان اعاده فى شوال او لم يعده وقواه فى فتح القدير وانما وجب الدم لترك الواجب لان الواجب الاعادة فى ايام النحر فاذا مضت ترك واجبا والظاهر ان الخلف لفظى لا ثمرة له لان الدم واجب اتفاقا وان اختلف التخريج قوله وصدقة لو محدثا للقدوم اى تجب عليه صدقة لو طاف للقدوم محدثا لانه دخله نقص بترك الطهارة فينجبر بالصدقة اظهارا لدنوه رتبته عن

الواجب بايجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة واشار الى ان كل طواف هو تطوع فهو
كذلك قيد بالحدث لانه لو طاف للقدوم جنبا لزمه الاعادة ودم ان لم يعد لان
النقص فيه متغلظ فتلزمه الاعادة احتياطا وقال محمد ليس عليه ان يعيد طواف
التحية لانه تحيته وان عاد فهو افضل كذا في المحيط ولهذا ظهر بطلان ما في غاية
البيان معزيا الى الاسبيجابي من انه لا شي عليه لو طاف محدثا او جنبا لانه يقتضي عدم
وجوب الطهارة للطواف ولان طواف التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخله
النقص بترك الطهارة فيه غاية الامر ان وجوبه ليس بايجابه تعالى ابتدا فاظهر
التفاوت في الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا طاف التطوع جنبا وذكر في غاية البيان
انه ان طاف للقدوم محدثا وسعى ورمل عقبه فهو جائز والافضل ان يعيدهما عقب
طواف الزيارة ويرمل فيه قوله والصدر بالجر عطفه على القدوم فيجب صدقة لو طاف
محدثا ودم لو جنبا فقد سوى بين طواف القدوم وبين طواف الزيارة مع ان الاول سنة
والثاني واجب واجاب عنه في الهداية بان طواف القدوم يصير واجبا ايضا بالشروع
وافره الشارحون وقد يقال ان ما وجب مبتدا قبل الشروع اقوى مما وجب بالشروع فينبغي
عدم المساواة قيد بترك للطواف الطهارة لان السعي محدثا او جنبا لا يوجب شيا سوا كان
سعي عمرة او حج لانه عبادة تؤدى لا في المسجد الحرام والاصل ان كل عبادة تؤدى لا في
المسجد في احكام المناسك فالطهارة ليست واجبة لها كالسعي والوقوف بعرفة والمزدلفة
ورمي الجمار بخلاف الطواف فانه عبادة تؤدى في المسجد فكانت الطهارة واجبة فيه
كذا في الفتاوى الظهيرية قوله او ترك اقل طواف الركن ولو ترك اكثره بقي محرما
اي يجب دم بترك شوط او شوطين او ثلاثة من طواف الزيارة ولو ترك اربعة منه فانه
محرم في حق النسا بناء على ان الركن عندنا اكثر السبعة وهو اربعة اشواط على الصحيح
كما قدمناه وانما اقيم الاكثر مقام الكل لان الشرع اقام الاكثر في الشرع مقام الكل في وقوع
الامن عن الفوات احتياطا من قوله وقف بعرفة فقد تم حجه وقلنا من جامع بعد الوقوف
لا يفسد وبعد الرمي لا يفسد بالاجماع ولو حلق اكثر الراس صار متحللا فلما كان الامر على
هذا الوجه للتيسير جرينا على هذا الاصل فاقمنا الاكثر مقام الكل في باب التحلل وما
يجري مجراه صيانة لهذه العبادة عن الفوات وتحقيقا للامر بيسر ان الطواف احد سببي
التحلل فلما اقيم الاكثر مقام الكل وهو الحلق بالاجماع اقيم في السبب الاخر وهو الطواف
ايضا كذا في النهاية وتعقبه في فتح القدير بان اقامة الاكثر في تمام العبادة انما هو في حكم
خاص وهو امن الفساد والفوات ليس غير ولذا لا يحكم بان ترك ما بقي اعني الطواف يتم
معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة الاكثر كل جزء منه مقام تمام ذلك
الجزء وترك باقيه كما لم يجز ذلك في نفس مورد النص اعني الحج فلا ينبغي التعويل على
هذا الحكم والله اعلم بل الذي يدين به ان لا يجزي اقل من السبع ولا يجبر بعضه بشي

بقي على ان نسلم ذلك في التقرير على اصلهم انتهى وهذا من ابحاثه المخالفة لاهل المذهب
قاطبة لكنه لم يجب عن تمسكهم بحلق اكثر الراس بانه يفيد التحلل بالاجماع فاقامنا الاكثر
في الطواف لاجل التحلل مستفادا من دلالة الاجماع المذكور وانما لزمه الدم بترك الاقل
لانه ادخل نقصا في طوافه فصار كما لو طافه محدثا واشار بالترك الى ان الدم انما يجب
اذا لم يطف ما تركه اما اذا اتم الباقي فليس عليه شي ان كان الاتمام ايام النحر اما بعدها
فيلزمه صدقة عند ابي حنيفة لكل شوط نصف صاع من بر خلافا لهما فان رجع الى
اهله بعث شاة لما بقي من طواف الزيارة وشاة اخرى لترك طواف الصدر وهذا لان
بعث الشاة لترك الاقل من طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف للصدر لانه اذا طاف
للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة ما يكمله ثم ينتظر الى الباقي من طواف الصدر ان كان اقله
لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر في اخر ايام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة
كمل من الصدر ولزمه دمان في قول ابي حنيفة دم للتاخير ذلك ودم اخر لترك اكثر الصدر وان
ترك اقله لزمه للتاخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم وجملته كما ذكره الحاكم
الشهيد في الكافي ان عليه في ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفي تاخير الاقل صدقة وفي ترك
الاكثر من طواف الصدر دم وفي ترك اقله صدقة وفي فتح القدير ومبنى هذا النقل ما تقدم من
ان طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست شرطا لكل ركن الا ما يستقل عبادة بنفسه فشرط له نية
اصل الطواف دون التعيين فلو طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوى بالسجدة من
الظهر النفل لغت ووقعت عن الزكاة ولا ينوي الاشواط ليس بشرط لصحة الطواف كمن خرج من
الطواف لتجديد وضوء ثم رجع وبنى او ترك اكثر الصدر او طافه جنبا وصدقة بتركه اقله اي تجب
الدم ولما كان طواف الصدر واجبا وجب بتركه كله او اكثره دم وبترك اقله صدقة لكل شوط
نصف صاع من بر معرفة بين الاكثر والاقل بخلاف الاقل من طواف الزيارة والعمرة حيث
يجب دم بتركه لانه طواف ركن فكان اقوى من الواجب وقد قدمنا حكم ما اذا طاف للصدر
جنبا لكن في عبارته قصور حيث لم يبين حكم طواف القدوم جنبا وعبارة المجمع اولى وهي وان
طاف للقدوم او للصدر محدثا وجبت صدقة وجنبا دم فافاد انه لا فرق بينهما في الحدثين واشار
بالترك الى انه لو اتى بما تركه فانه لا يلزمه شي مطلقا لانه ليس بموقت وفي الهداية ويؤمر
بالاعادة ما دام بمكة اقامة للواجب في وقته قوله او طاف للركن محدثا وللصدر طاهرا
في اخر ايام التشريق دمان لو طاف للركن جنبا اي يجب شاة في الاولى وشاتان في الثانية اما
في الاولى فهي بسبب الحدث ولم ينقل طواف الصدر الى الزيارة لانه لا فائدة في النقل لانه لو
نقل يجب عليه الدم لترك طواف الصدر اجماعا ان كان رجع الى اهله سوا طاف للصدر في ايام
النحر او لا قيد بقوله في اخر ايام التشريق لانه لو طاف للصدر في ايام النحر ولم يرجع الى اهله
حيث لا ينقل عن ابي حنيفة لانه لا فائدة للنقل لوجوب دم بالتاخير على تقديرين خلافا لهما
واما في الثانية فلان في النقل فائدة وهو سقوط البدنة فيجب دم للتاخير عن ايام النحر عنده

ودم لترك طواف الصدر ان رجع الى اهله وان كان بمكة فانه يطوف للصدر ولا يلزمه الدم واحد للتخيير فان كان طاف للصدر في ايام النحر فانه ينتقل الى طواف الزيارة ثم يطوف للصدر ولا شي عليه اصلا قيد بكون الطواف الثاني للصدر لانه لو اعاده بعد ايام النحر فان كان في الحدث الاصغر لا يلزمه شي لان بعد الاعادة لا يبقى الا شبهة النقصان وفي الحدث الاكبر يلزمه دم عند ابي حنيفة للتاخير كذا في الهداية وتعقبه في غاية البيان بانه مهو لان الرواية مسطورة في شرح الطحاوي انه يلزمه الدم اذا اعاده بعد ايام النحر للتاخير سوا كان بسبب الحدث او الجنابة انتهى وهكذا في المحيط سوى بين الحدثين وهذا قصور منظر من صاحب الغاية لان في المسئلة ثلاث روايات فما في الهداية رواية عن ابي حنيفة ذكرها الامام الولوالجي ايضا ورواية ثالثة عن ابي حنيفة ان عليه الصدقة في الحدث الاصغر ووجهها بانه اخر الجبر عن وقت الطواف فيبقى نوع نقص لكن نقصان التاخير دون نقصان ترك القضا والواجب بترك القضا هو الدم فكان الواجب بتاخير القضا هو الصدقة انتهى قوله او طاف لعمرته وسعى محدثا ولم يعد اي تجب شاة لترك الواجب وهو الطهارة قيد بقوله الواجب ولم يقيد لانه لو اعاد الطواف طاهرا فانه لا يلزمه شي لارتفاع النقصان بالاعادة ولا يومر بالعود اذا رجع الى اهله لوقوع التحلل باداء الركن مع الحلق والنقصان يسير وما دام بمكة يعيد الطواف لانه الاصل والافضل ان يعيد السعي لانه تبع للطواف وان لم يعده فلا شي عليه وهو الصحيح لان الطهارة ليست بشرط في السعي وقد عقب طواف معتد به واعادته لجبر النقصان كوجوب الدم لا لانفساخ الاول ولو قال المصنف محدثا او جنبا لكان اولى لانه لا فرق بين الحدثين في طواف العمرة كما في المحيط وغيره والنبا سوا نه لا يكتفي بالشاة فيما اذا طاف لعمرته جنبا لان حكم الجنابة اغلظ من الحدث كما في طواف الزيارة لكن اكتفى بها استحسانا لان طواف الزيارة فوق طواف العمرة وايجاب اغلظ الدما وهو البدنة في طواف الزيارة كان لمعنيين وكاد الطواف وغلظ امر الجنابة فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني تعذر ايجاب اغلظ الدما فاقتصرنا على الشاة كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا اعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شي عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طلع الفجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا وقد فات وقت القضا ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا ليحصل الرمل والسعي عقب طواف كامل وان لم يعد فلا شي عليه لانه سعى عقب طواف معتد به اذ الحدث الاصغر لا يمنع الاعتداد وفي الجنابة ان لم يعد فعليه دم للسعي وكذا الحائض انتهى فالحاصل ان قولهم ان المعتمر يعيد الطواف محله ما اذا لم يكن قارنا اما في القارن اذا دخل يوم النحر فلا اعادة وعلل له محمد كما نقله ابن بندار في شرح الجامع الصغير بانه لو اعاده لانتقضت عمرته لانه يصير رافضا لها بالوقوف وقد تاكدت فلا يمكن استدراك النقص بجنسه فيجبر بالدم قال ابن سماعة فقلت لمحمد انك قلت في الاصل ان القارن لو طاف لها اربعة اشواط وسعى ولم يطف لحجته حتى وقف انه يتم

طواف العمرة يوم النحر ولا شي عليه فقد اوجب الاتمام وما اوجبت الدم قال لمحمد لان هناك قدم شيا على شي وهنا الفساد وجد في جميع الطواف فان لم يجز وابطلنا طوافه لرفضنا عمرته بمنزلة من لم يطف انتهى قيد بكون طواف العمرة كله محدثا والاكثر كالكل لانه لو طاف اقله محدثا وجب عليه لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فينقص منه ما شا ولو طاف اقله جنبا وجب عليه دم ويجب الاعادة في الحدثين كما في الظهيرية وينبغي ان يكون هذا على الضعيف اما على الصحيح من ان الاعادة فيما اذا طاف للركن محدثا انما هي مستحبة ففي طواف العمرة اولى ولم يذكر المصنف حكم ما اذا ترك الاقل من طواف العمرة وصرح في الظهيرية بلزوم الدم ولهذا لو طاف للعمرة في جوف الحجر ولم يعد حتى رجع الى اهله لزمه دم لانه ترك من الطواف ربعه لان الحجر ربع البيت واذا كان ذلك في طواف العمرة ففي طواف الفرض اولى واما في الطواف الواجب اذا دخل في جوف الحجر فانه ينبغي ان تجب فيه الصدقة كذا ذكره الشارح ولا ينبغي التعبير بينبغي لان المصنف في المختصر قد صرح بلزوم الصدقة بترك الاقل من طواف الصدر وينبغي ان لا فرق بين الطواف الواجب والتطوع في لزوم الصدقة لما ان الطواف من الحطيم واجب في كل طواف قوله او ترك السعي او افاض من عرفات قبل الامام او ترك الوقوف بمزدلفة او رمي الجمار كلها او رمي يوم اي تجب شاة بترك واجب من واجبات الحج وقد ذكرناها كلها في اول الكتاب اراد بالترك الترك لغير عذر اما اذا ترك واجبا لعذر فانه لا شي عليه كما صرح به في البدائع في ترك السعي انه اذا تركه لعذر فلا شي عليه وان لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر حيث سقط عن الحائض بالحديث وصرح في الهداية بانه في ترك الوقوف بمزدلفة لغير عذر دما لا لعذر وصرح الولوالجي في فتاواه بانه لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ان لم يعد لان المشي واجب وترك الواجب من غير عذر يوجب الدم ولو اعاده بعدما حل وجامع لم يلزمه دم لان السعي غير موقت في نفسه انما الشرط ان ياتي به بعد الطواف وقد وجد انتهى وكذلك لو اتى به بعد ما رجع الى اهله وعاد الى مكة لكنه يعود باحرام جديد ذكره الاسبيجاني وقيد بترك كله لانه لو ترك ثلاثة اشواط اطعم لكل شوط نصف صاع الا ان يبلغ دما فينقص منه ما شا وترك الاكثر كترك كله وقد قدمنا ان الواجبات في السعي الابتدا بالصفا فلو بدا بالمروة لزمه دم واراد بالافاضة قبل الامام الدفع من عرفات قبل غروب الشمس سوا كان مع الامام او وحده وسوا كان الامام او غيره لما ان استدامة الوقوف الى غروب الشمس واجبة حتى لو ابطا الامام بالدفع يجوز للناس الدفع قبله وهذا الواجب انما هو في حق من وقف نهارا اما من وقف ليلا فلا شي عليه اتفاقا لان الجز الاول من وقوفه اعتبر ركنا والجزء الثاني اعتبر واجبا كذا في غاية البيان فان دفع قبل الغروب ثم عاد

ان عاد بعد الغروب ففيه روايتان ظاهر الرواية عدم السقوط والصحيح السقوط لانه
استدرك المتروك كذا في غاية البيان وان عاد قبل الغروب ففيه اختلاف والقول
بالسقوط اظهر خصوصا على التصحيح السابق بل اولى وقد قدمنا ان وقت الوقوف بمزدلفة
من طلوع الفجر واخره طلوع الشمس فالوقوف في غير وقته كتركه وانما وجب دم واحد بترك
الجمار في الايام كلها لان الجنس متحد كما في الحلق والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر
الرمي وهو الرابع لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على
التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما وان ترك رمي يوم فعليه دم ولو
يوم النحر لانه نسك تام قيد برمي يوم لانه لو ترك احدى الجمار الثلاث فعليه صدقة لان
الكل نسك واحد في يوم فكان المتروك اقل فيلزمه لكل حصاة نصف صاع بر او صاع
من تمر او صاع من شعير الا ان يبلغ دما فينقص ما شاء الا ان يكون المتروك اكثر من النصف
بان يترك احد عشر من احد وعشرين فحينئذ يلزمه الدم لان للاكثر حكم الكل وذكر
الاسبيجابي انه ان اخر رمي جمرة العقبة الى اليوم الثاني لزمه دم وان اخر رميها في اليوم
الثاني الى الثالث او في الثالث الى الرابع ورمى الجمرتين لزمه صدقة لانها في اليوم الاول
كل الرمي في ذلك اليوم وفي غيره ثلث الرمي فيكون موخرا للاقل ولو لم يرم الجمرتين
لزمه دم لتاخير الاكثر وعندهما لا شيء عليه للتاخير اصلا **قوله** او اخر الحلق او طواف
الركن اي يجب شاة بتاخير النسك عن زمانه فان الحلق وطواف الزيارة موقتان بايام النحر
فاذا اخرهما عن ايام النحر ترك واجبا فلزمه دم وكذا بتاخير الرمي عن وقته كما قدمناه
وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا شيء عليه لحديث الصحيحين لم اشعر حلقت قبل ان
اذبح قال افعل ولا حرج وقال اخر نحرت قبل ان ارمي قال افعل ولا حرج فما سئل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج وله ان التاخير
عن المكان يوجب الدم فيما اذا جاوز الميقات غير محرم فكذا التاخير عن الزمان قياسا والجامع
كون التاخير نقصانا والمراد بالحرج المنفي الاثم بدليل انه قال لم اشعر ففيه عذرهم لعدم
العلم بالمناسك قبل ذلك وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم يفيد الوجوب وعلى
هذا الاختلاف اذا قدم نسكا على نسك قال في معراج الدراية اعلم ان ما يفعل في يوم
النحر اربعة اشياء الرمي والنحر والحلق والطواف وهذا الترتيب واجب عند ابي حنيفة
ومالك واحمد انتهى لاثر ابن مسعود وابن عباس من قدم نسكا على نسك لزمه دم وظاهره
انه اذا قدم الطواف على الحلق يلزمه دم عنده وقد نص في المعراج في مسئلة حلق
القارن قبل الذبح انه اذا قدم الطواف على الحلق لا يلزمه شيء فالحاصل انه حلق قبل الرمي
لزمه دم مطلقا وان ذبح قبل الرمي لزمه دم ان كان قارنا او متمتعا لا ان كان مفردا لان
افعاله ثلاثة الرمي والحلق والطواف واما ذبحه فليس بواجب فلا يضره تقديمه وتاخيره
وعندهما لا يلزمه شيء بتقديم نسك على نسك للحديث السابق الا انه شيء يضع عليه في

في المبسوط قيد بحلق الحج وطوافه لان حلق العمرة وطوافها ليسا موقتين فلا يلزمه بتاخيرهما
شيء وكذا طواف الصدر وقيد بالطواف لانه لا يلزمه بتاخير السعي شيء لعدم توقيته بزمان
قوله او حلق في الحل اي تجب شاة بتاخير النسك عن مكانه كما اذا خرج من الحرم وحلق
راسه سواء كان الحلق للحج او للعمرة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا شيء عليه لان النبي
عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما القياس على الذبح و
بعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه مع ان المحصر لا حلق عليه وان فعل فحسن كما في
المحيط وغيره وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان
والمكان عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون
الزمان وعند زفر على عكسه وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم اما لا يتوقت
في حق التحلل بالاتفاق **قوله** ودمان لو حلق القارن قبل الذبح اي يجب دمان عند ابي حنيفة
بتقديم القارن او المتمتع الحلق على الذبح وعندهما يلزمه دم واحد وقد نص ضابط المذهب
محمد بن الحسن في الجامع الصغير على ان احد الدمين دم القران والاخر لتاخير النسك عن
وقته وان عندهما يلزمه دم القران فقط لكن وقع لكثير من المشايخ اشتباه بسبب ذكر الدمين
في باب الجناية فان ظاهره من العبارة ان الدمين لاجل الجناية والا كان ذكر الدم الواحد
كافيا للعلم بدم القران من بابه ومنهم صاحب الهداية فانه قال وعليه دمان عند ابي حنيفة دم
بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم لتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب دم واحد
وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء انتهى فجعل الدمين للجناية فنسبه لغاية البيان الى
التخبيط والى التناقض فانه جعل في باب القران احدهما للشكر والاخر للجناية ونسبه في
فتح القدير الى انه سهو من القلم لانه لو وجب ذلك لزم في كل تقديم نسك على نسك دمان
لانه لا ينفك عن الامرين ولا قائل به ولو وجب في حلق القارن قبل الذبح ثلاثة وما في
تفريع من يقول ان احرام عمرته انتهى بالوقوف وفي تفريع من لا يراه كما قدمناه خمسة دماء
لان جناية على احرامين والتقديم والتاخير جنايتان ففيهما اربعة دماء ودم القارن انتهى
وهكذا في النهاية والعناية ولم ار جوابا عنه وظهر لي انه لا تخبيط ولا سهو من صاحب الهداية
لما ان في المسئلة اختلافا فما في الهداية مبني على قول بعضهم انه يلزمه دم بالحلق في غير
اوانه اجماعا كما صرح به في معراج الدراية وغيرها ويجب دم القران اجماعا ووقع الاختلاف
بينهم في الدم الثالث فهنا مشى على هذا القول واما قوله في بابه وقالا لا شيء عليه في الوجهين
وذكر منه ما حلق قبل الذبح فهو بناء على اصل الرواية المنقولة في الجامع عنهما ومعناه لا شيء
عليه عندهما بسبب التاخير واما بسبب الجناية فيقولان بوجوب الدم وبهذا اندفع ما في الغاية
واما التناقض الذي ذكره صاحب الغاية فممنوع لان ما ذكره في باب القران من لزوم دم واحد
لو حلق قبل الذبح فانما هو للعجز عن الهدي كما هو صورة المسئلة فلم يكن جانيا بالحلق
في غير اوانه لان الشارع اباح له التحلل بالحلق وانما قدم نسكا على نسك فقط فلزمه دم

واما ما ذكره هنا من لزوم دمين لو ذبح قبل الذبح فانما هو لكونه جناية لان الحلق لا
يحل له قبل الذبح لتقرره عليه فكان جانيا مؤخرا فلزمه دمان واما الزام ذلك يوجب
دمين فيما اذا قدم نسكا على نسك فقط لزمه دم واما ما ذكره هنا من لزوم دمين عند
الامرين ولم يقل به ابو حنيفة فممنوع ايضا لان الحلق قبل الذبح لا يحل فكان جناية على
الاحرام بخلاف الذبح قبل الرمي فانه ليس بجناية لانه مباح مشروع في نفسه وان لم يكن
نسكا كما اذا قدمه فكيف يوجب دما وليس بجناية وانما يجب دم واحد باعتبار التقديم
وبهذا يعلم انه لو حلق قبل الرمي فهو كما لو حلق قبل الذبح بالاولى واما قوله لو وجب
ثلاثة دما فتلتزمه لانه على هذا القول يلزمه ثلاثة دما دمان للجناية ودم القران واما
لزوم خمسة دما فممنوع على كل قول لان جناية القارن انما تكون مضمونة بدمين فيما على
المفرد فيه دم والمفرد لو حلق قبل الذبح لا يلزمه شي فلا يتضاعف على القارن هكذا
اجاب في العناية واجاب في غاية البيان بان التضاعف على القارن انما يكون فيما اذا
دخل نقصا في احرام عمرته اما فيما لا يوجب نقصا فيه فلا يجب الا دم واحد كما قدمناه
فانه قد اتى بركنها وواجبها ولهذا افاض القارن قبل الامام او طاف للزيارة جنبا او محدثا
لا يلزمه الا دم واحد لانه لا تعلق للعمرة بالوقوف وطواف الزيارة وعلى تقدير ان يكون
جناية القارن مضمونة بدمين مطلقا فانما يلزم اربعة دما لا خمسة لان حلقه قبل اوانه
جناية توجب دمين وتقديم النسك على النسك يوجب دما واحدا ودم القران ولا يمكن
ان يتعدد دم التقديم باعتبار انه جناية لان الجناية على الحلق قبل اوانه وقد وجب فيها
دمان فلا يجب شي آخر هذا ما ظهر لي في توجيه كلام الهداية لكن المذهب خلافه كما
قدمناه قوله ان قتل محرم الصيد او دل عليه من قتله فعليه الجزا لقوله تعالى لا تقتلوا
الصيد الآية ولحديث ابي قتادة السابق الدال على تحريم الاشارة والامر فالحقت بالقتل
استحسانا باعتبار تفويت الامن وارتكاب محظور احرامه وليس زيادة على الكتاب بخبر
الواحد لان الكتاب انما نص على القتل وتخصيص الشي بالذكر لا ينفي الحكم عما عداه
وحقيقة الصيد حيوان ممتنع متوحش باصل الخلقة سوا كانت بقوائمه او بجناحه فدخل
الظبي المتانس وان كانت ذكاته بالذبح وخرج البعير والشاة اذا استوحشا وان كانت
ذكاتهما بالعقر لان المنظور اليه في الصيد اصل الخلقة وفي الذكاة الامكان وعدمه وخرج
الكلب والسنور مطلقا اهليا كان او وحشيا وهو انما لم يذكر المصنف تعريفه لانه علم
من اباحته بعد ذلك الشاة والبقر وما عطف عليه ان ذلك الصيد هو ما ذكرنا وهو على
نوعين بري وبحري فالبري ما ان يكون توالده في البر ولا عبرة بالمثوى اي المكان والمائي
بان يكون توالده في الماء ولو كان مثواه في البر لان التوالد اصل والكينونة بعد عارض
فكلب الما والضفدع مائي واطلق قاضي خان في الضفدع وقيده في فتح القدير بالمائي لاخراج
الضفدع البري قال ومثله السرطان والتمساح والسلحفاة والمائي حلال للمحرم والبري حرام

حرام عليه للاية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما وهو بعمومه يتناول ما يوكل منه وما لا يوكل فيجوز للمحرم اصطياد الكل
وهو الصحيح كما في المحيط والبدائع وغيرهما وبه يظهر ضعف ما في مناسك الكرماني
من انه لا يحل له الا ما يوكل وهو السمك خاصة فالمراد به الصيد في المختصر صيد البر
الا ما يستثنيه بعد ذلك من الذيب والغراب والحداة وبقية السباع اما الذيب والغراب
والحداة فلا شي في قتلها اصلا واما بقية السباع ففيها تفصيل يذكره وليس هذا الحكم
المذكور هنا يشملها واما بقية الفواسق فليست بصيود فلا حاجة الى استثنائها واطلق في
الصيد فشمل ما يوكل وما لا يوكل حتى الخنزير كما في المحيط وفيه صيد طير البحر لا يحل قتله
لان بيضه ومفرخه في الما ويعيش في البر والبحر فكان صيد البر من وجه فلا يجوز للمحرم
وشمل الصيد المملوك وغيره فاذا قتل المحرم صيدا مملوكا لزمه قيمتان قيمة لمالكه وجزاؤه
حقا لله تعالى كذا ذكره واطلق فشمل ما اذا كان عن اضطرار واختيار كما سياتي وشمل
ما اذا كان مباشرة او تسبيبا لكن في المباشرة لا يشترط التعدي فلو انقلب نايم على صيد فقتله
يجب عليه الجزا كما في المحيط وغيره واما في التسبيب فلا بد من التعدي فلو نصب شبكة للصيد
او حفر بيرا للصيد فعطب ضمن لانه متعد ولو نصب فسطاطا لنفسه فتعلق به او
حفر حفيرة للما او لحيوان مباح قتله كالذيب فعطب فيها لا شي عليه وكذا لو ارسل كلبه الى
حيوان فاخذ ما يحرم او ارسل الى صيد في الحل وهو حلال فجاوز الى الحرم فقتل صيدا
لا شي عليه لانه غير متعد بالتسبب بخلاف ما لو رمى الى صيد في الحل فاصابه في الحرم
عليه الجزا لانه مباشرة ولا يشترط فيها التعدي حتى لو رمى الى صيد فتعدى الى آخر فقتلهما
ضمن قيمتهما وكذا لو ضرب بالسهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفها ضمنها وعلى هذا ما في
المحيط من ان اربعة نزلوا بيتا بمكة ثم خرجوا الى منى فامر احدهم ان يغلق الباب وفيه
حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشا فعلى كل واحد منهم جزا لان الامر تسبب
بالامر والمغلق بالاغلاق انتهى محمول على ما اذا علموا بالطيور في البيت لانه لا يكون تعديا
الا به والا فلا شي عليهم لفقد شرط التسبب واراد بالدلالة الاعانة على قتله سوا كانت
دلالة حقيقة بالاعلام بمكانه وهو غايب وان كان انما مطلقا وشرطوا في وجوب الجزا
على الدال المحرم خمسة شروط ان يتصل القتل بدلالته فلا شي على الدال لو لم يقتل المدلول
وان لا ينفلت الصيد فانه اذا انفلت صار كانه جرحه ثم اندمل فتفرع على الشرط الثالث
ما في المحيط لو اخبر محرما بصيد فلم يره حتى اخبره محرم آخر فانه كذب الاول لم يكن عليه
جزا وان لم يكذبه ولم يصدقه فعلى كل واحد منهما جزا كامل لان بخبر الاول وقع العلم بمكان
الصيد غالبا وفي الثاني انتفاء علم اليقين فكان كل واحد منهما دلالة على الصيد وان
ارسل محرم الى محرم فقال ان فلانا يقول لك ان في هذا الموضع صيدا فذهب فقتله
فعلى الرسول والمرسل والقاتل الجزا لان الدلالة وجدت منهما وظهر بالشرط الثاني صحة

ما في المحيط معزيا الى المنتقى من انه لو قال خذ احد هذين وهو يراهما فقتلهما كان
على الدال جزا واحدا وان كان لا يراهما فعليه جزان انتهى لانه كان اذا يراهما كان عالما
بمكانها وقد شرطوا عدم العلم بمكانه ولهذا لم يذكروا هنا الاشارة كما ذكروها في باب الاحرام
لانها خاصة بالحاضر وشرط وجوب الجزاء عدم العلم بالمكان فالحاصل ان الاشارة والدلالة
سوا في منع المحرم منهما لكن الدلالة موجبة للجزا بشروطها والاشارة لا توجب الجزا اللهم الا
ان يقال ان الامر بالاخذ ليس من قبيل الدلالة فيوجب الجزا مطلقا ويدل عليه ما في فتح
القدير وغيره باخذ صيد فامر المامور اخر فالجزا على الامر الثانى لانه لم يمتثل امر الاول لانه
لم يامره بالامر بخلاف ما لو دل الاول على الصيد وامره فامر الثانى ثالثا بالقتل حيث
يجب الجزا على الثلاثة وكذا الارسال كما ذكرناه انفا فقد فرقوا بين الامر المجرد والامر مع
الدلالة ودخل تحت الاعانة ما ذكره في المحيط محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه فدله
محرم اخر على الطريق اليه او راى صيدا دخل غارا فلم يعرف باب الغار فدله محرم اخر
على بابه فذهب اليه فقتله فعلى الدال الجزا ايضا لانه حين دله على الطريق والباب
كانه دله على الصيد وكذلك محرم راى صيدا في موضع لا يقدر عليه الا ان يرميه بشىء فدله
محرم على قوس ونشاب او دفع لذلك اليه فرماه فقتله فعلى كل واحد جزا كامل انتهى مع
انه في هذه المسايل مشاهد للصيد فعلم ان الدلالة اذا فقد شرطها لا يمنع وجوب الجزا
بسبب الاعانة واختلفوا في اعارة السكين والقوس والنشاب هل هي اعانة موجبة للجزا على
المعير فصريح عبارة الاصل انه لا جزا على صاحب السكين وان كان مكروها وحمله اكثر المشايخ
على ما اذا كان مع القاتل سلاح اما اذا كان معه ما يقتل به فالجزا واجب لان التمكن باعارة
وجزم به في المحيط واليه اشار في السير وصحح السرخسي في مبسوطه انه لا جزا على المعير
على كل حال لان الاعارة ليست اتلافا حقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانها اتلاف معنى والظاهر
ما عليه الاكثر من التفصيل لما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابى قتادة هل اعنتم ولا شك
ان اعارة السكين اعانة عليه ثم اعلم ان هذا الجزا كفارة وبدل عندنا اما كونه كفارة
فلوجود سببها وهو الجناية على الاحرام بارتكاب محظور احرامه ولهذا قال او كفارة طعام
مساكين واما كونه بدلا فلوجود سببه وهو اتلاف صيد فيقوم ولهذا اعتبرت المماثلة
بين المقتول والجزا ولهذا ذكر المصنف اخر الباب انه لو اجتمع محرمان في قتل صيد تعدد
الجزا لان الواجب كفارة في حق الجانى وجب جزا على فعله وفعل كل واحد جناية على حدة
بخلاف الحلالين كما سياتى ثم اعلم ايضا ان الجزا يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد به التحلل
ورفض احرامه كما صرح به في الاصل فقال اصاد المحرم صيدا كثيرا على قصد الاحلال
والرفض لاحرامه فكذلك كله دم لانه قاصد الى التحليل لا الى الجناية على الاحرام يوجب
دما وتعجيل الاحرام يوجب دما واحدا كما في المحصر كذا في المبسوط وقد يقال لا يصح القياس
لان تعجيل الاحلال في المحصر مشروع بخلاف هنا ولهذا كان قصده باطلا ولا يرتفض له

الاحرام موجوده وعدمه سوا قوله وهو قيمة الصيد بتقويم عدلين في مقتله او اقرب
موضع منه فيشترى بها هديا وذبحه ان بلغت هديا او اطعاما وتصدق به كالفطرة
او صام عن طعام كل مسكين يوما اى الجزا ما ذكر لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء
مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او
عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره اطلق المصنف ولم يقيد بالعمد كما في الاية لانه لا فرق
بين الناسى والعامد كاتلاف الاموال لان هذا الجزا ليس كفارة محضة كما قدمناه والتقييد
به في الاية لاجل الوعيد المذكور في اخرها لا لوجوب الجزا او لان الاية نزلت في حق من
تعدى كما ذكره القاضى البيضاوى واشار بذكر القيمة فقط الى انها المراد بالمثل في الاية وهو
المثل معنى لا صورة المثل ومعنى وانما لم يعمل بالكامل كما قال محمد والشافعى فانهما اوجبا
النظير فيما له نظير لان المعهود في الشرع في القيمات المثل معنى فانه لو اتلف بقرة لانسان
مثلا لا يلزمه بقرة مثلها او لان المثل معنى مراد بالاجماع فيما لا نظير له وهو مجاز فلا يراد
المعنى الحقيقى وهو المثل صورة ومعنى لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك في
قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اريد المثل معنى وهو قيمة واما ما روا انما
ثابت بالسنة او لما في حملنا على المثل معنى على التعميم كشموله ما له نظير وما لا نظير له واذا
حمل على المثل الكامل كانت الاية قاصرة على ما له نظير وعلى هذا فكلمة من النعم بيان لما
وهو المقتول لا للمثل والنعم كما يطلق على الاهلى يطلق على الوحشى كما قاله ابو عبيدة والاصمعى
واربعية الصيد قيمة لحمه قال الكرمانى في مناسكه يقوم الصيد لحما عندنا وقال زفر تجب
قيمته بالغة ما بلغت وفايدة الاختلاف لو قتل بازيا معلما فعندنا تجب قيمته لحما وعنده تجب
قيمته معلما وفي الاختيار واذا كان المراد من الجزا القيمة يقوم العدلان اللحم لا الحيوان والمراد
انه يقوم من حيث الذات لا من حيث الصفة لانها امر عارض ولو كانت الصفة امر خلقى
كما اذا كان طيرا يصوت فازدادت قيمته لذلك ففى اعتبار ذلك في الجزا روايتان ورجح
في البدايع اعتبارها بخلاف ما اذا اتلف شيا مملوكا فان القيمة تعتبر من حيث الذات و
الصفات الا اذا كان الوصف للمحرم من اللهو كقيمة الديك للقتال والكبش للنطاح فانها لا تعتبر
كالجارية المغنية وليس مرادهم ان يقوم لحمه بعد قتله وانما يقوم باعتبار لحمه وكونه صيدا
حيا ينتفع به وليس مرادهم اهدار صفة الصيد بالكلية لما انهم اتفقوا على انهم لو قتلوا
صيدا حسنا مليحا له زيادة قيمة تجب قيمته على تلك الصفة كما لو قتل حمامة مطوقة او فاخته
مطوقة كما صرح به في البدايع وانما المراد اهدار ما كان بصنع العباد واراد بالعدل من
له معرفة وبصارة بقيمة الصيد لا العدل في باب الشهادة وقيد بالعدلين لان العدل الواحد
لا يكفى لظاهر النص وصححه في شرح الدرر وفي الهداية قالوا الواحد يكفى والمثنى اولى
لانه احوط وابعد من الغلط كما في حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ها هنا بالنص انتهى وفي
فتح القدير والذى لم يوجب حمل العدل في الاية على الاولوية لان المقصود زيادة الاحكام

والاتفاق والظاهر الوجوب وقصد الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعية انتهى وينبغي ان يكتفى بالقاتل اذا كان له معرفة بالقيمة وان يحمل ذكر الحكمين على الاولوية على قول من يكتفي بالواحد لكنه يتوقف على نقل ولم اره وكلمة او في قوله او اقرب المواضع للتنويع لا للتخيير يعني ان الحكمين يقومانه في مكان قتله ان كان يباع فيه ولا بد مع اعتبار المكان من اعتبار الزمان فقد لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة والضمير في قوله يشترى راجع الى القاتل فافاد انه بعد تقويم الحكمين الخيار للقاتل بين الاشياء الثلاثة ولا خيار للحكمين لان التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة اليمين وليس في الاية دلالة على اختيارهما لان قوله او كفارة او عدل بالرفع عطف على جزاء وليس منصوبا معطوفا على هديا فاقتضى ان لا خيار لهما في الهدي لعدم القائل بالفصل كما في العناية او لان هديا حال من ضمير به وهي حال مقدرة اي صار هديا به وذلك في نفس الامر بواسطة اختياره او لغير ذلك وكونه مقدرا كثير وهو وان لم يلزم على تقدير المخالف فيها يلزم على تقديره في وصفها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمهما بالهدي موصوف ببلوغه الى الكعبة حال حكمهما به على التحقيق بل المراد محكما به مقدرا بلوغه فلزوم التقدير ثابت عنده يختلف محله على الوجهين ثم على كل تقدير لا دلالة للاية على ان الاختيار للحكمين بل الظاهر منها انه الجاني عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر او متعلق المبتدأ اليه اعني ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه وعليه كذا في فتح القدير واشار بقوله هديا الى انه اذا اختار الهدي لا يذبح الا بالحرم لصريح قوله بالغ الكعبة مع ان الهدي ما يهدى من النعم الى الحرم وقول الفقهاء لو قال ان فعلت كذا فثوبي هذا هدي او ان لبست من غزلك فهو هدي مجاز عن الصدقة بقرينة التبديل بالثوب والغزل والكلام في مطلق الهدي فلو ذبحه في الحل لا يجزيه عن الهدي بل عن الاطعام فيشترط كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها ان كانت قيمة اللحم مثل قيمة المقتول والا تكمل واشار بقوله هديا الى انه اذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزي في الاضحية حتى لو لم تبلغ قيمة المقتول الا عناقا او حملا يقوم بالاطعام او الصوم لا بالهدي ولا يتصور التكفير بالهدي الا ان تبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره لان مطلق الهدي في الشرع ينصرف الى ما يبلغ ذلك السن لانه المعهود في اطلاق هدي المتعة والقران والاضحية وانما يراد به غير ما ذكرنا مجازا بقرينة التقييد كما قدمناه وافاد بقوله ذبح ان المراد التقرب الى الله تعالى بالاراقة فلهذا لو سرق بعد الذبح اجزاه ولو تصدق بالهدي حيا لا يجزيه واما التصدق بلحم القربان عند الامكان فلو اتلفه بعد الذبح ضمنه فيتصدق بقيمته ولا يخالطه الجزائية وكذا لو اكل بعضه فانه يغرم قيمة ما اكل ويجوز ان يتصدق بجميع اللحم على مسكين واحد ومتفرقا ومتتابعا واطلق في الطعام والصوم فدل انهما يجوزان في الحل والحرم لاطلاق النص فيهما واشار بقوله كالفطرة الى انه يطعم كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وليس له ان يطعم واحدا اقل منه وله ان يطعم اكثر تبرعا حتى لا يحتسب الزيادة من القيمة كيلا ينتقص عدد المساكين هكذا

هكذا ذكره هنا وقد حققنا في باب صدقة الفطر انه يجوز ان يفرق نصف الصاع على مساكين على المذهب وان القائل بالمنع الكرخي فينبغي ان يكون كذلك هنا خصوصا والنص هنا مطلق فيجري على اطلاقه لكن لا يجوز ان يعطي المساكين واحدا كالفطرة لان العدد منصوص عليه والى انه يجوز التصدق على الذمي كالمسلم كما هو الحكم في المشبه به والمسلم احب والى انه لا يجوز له ان يتصدق بجزاء الصيد على اصله وان علا وفرعه وان سفل وزوجته وزوجها كما هو الحكم في كل صدقة واجبة كما استثناه في باب المصرف وصرحوا هنا بانه لا يجوز التصدق بشيء من جزاء الصيد على من لا تقبل شهادته له وما ذكرناه اولى لكن يرد على المصنف ان الاباحة تكفي في جزاء الصيد في الاطعام كالتمليك كما صرح به الامام الاسبيجابي ولا يكفي في الفطرة واشار ايضا بقوله كالفطرة الى ان دفع القيمة جائز فيدفع لكل مسكين قيمة نصف صاع من بر ولا يجوز النقص عنها كما في العين كما صرحوا به في مسئلة ذبح الهدي في الحل فانه يجزيه باعتبار القيمة كما قدمناه قوله ولو فضل اقل من نصف صاع تصدق به او صام يوما لان الواجب عليه مراعاة المقدار وعدد المساكين وقد عجز عن مراعاة العدد فسقط وقدر على مراعاة المقدار فلزمه ما قدر عليه بخلاف كفارة اليمين لانها مقدرة باطعام عشرة مساكين كل مسكين نصف صاع لا يزيد ولا ينقص واما القيمة هنا تزيد وتنقص فيخير ان شاء تصدق به على مسكين وان شاء صام يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير مشروع واشار الى ان الواجب لو كان دون طعام مسكين بان قتل يربوعا او عصفورا فهو مخير ايضا والى انه يجوز الجمع بين الصوم والاطعام بخلاف كفارة اليمين والفرق ان في كتاب الصيد الصوم اصل كالاطعام حتى يجوز الصوم مع القدرة على الاطعام فجاز الجمع بينهما واكمال احدهما بالاخر واما في كفارة اليمين فالصوم بدل عن التكفير بالمال حتى لا يجوز المصير اليه مع القدرة على المال فلا يجوز الجمع بين الاصل والبدل للتنافي وشمل كلامه ما اذا كان الفاضل من جنس ما فعله او لا حتى لو اختار الهدي وفضل من القيمة ما لا يبلغ هديا فهو مخير في الفضل ايضا وعلى هذا لو بلغت قيمته هديين ان شاء ذبحهما وان شاء تصدق بالطعام وان شاء صام عن نصف كل صاع يوما وان شاء ذبح احدهما واطعم وصام عن ما بقي فيجمع بين الانواع الثلاثة او يتصدق بالقيمة من الدراهم او الدنانير وذكر الولوالجي في فتاواه ان المعتبر في الطعام قيمة الصيد وفي الصيد قيمة الطعام وهكذا في البدائع قوله وان جرحه او قطع عضوه او نتف شعره ضمن ما نقص اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد وافاد بمقابلة الجرح للقتل المتقدم ان لم يمت من هذا الجرح لانه لو مات منه وجب كمال القيمة فان غاب ولم يعلم موته ولا حياته فالقياس ان يضمن النقصان للشك في سبب الكمال كالصيد المملوك اذا جرحه وغاب والاستحسان ان يلزمه جميع القيمة احتياطا كمن اخذ صيدا من الحرم ثم ارسله ولا يدري ادخل الحرم ام لا فانه يجب قيمته كذا في المحيط واطلق في ضمان النقصان بسبب الجرح فشمل ما اذا برأ منه فانه لا يسقط الجزاء ببرئه لان الجزاء يجب باتلاف جزء من الصيد وبالاندمال لا يتبين ان الاتلاف

لم يكن بخلاف ما اذا جرح آدميا فاندملت جراحته ولم يبق لها اثر لا ضمان عليه لان الضمان هناك انما يجب لاجل الشين وقد ارتفع كذا في البدائع وفي المحيط خلافه فانه قال وان برئ منه ولم يبق له اثر لا يضمن لان سبب الضمان قد زال فيزول الضمان كما في الصيد المملوك انتهى والظاهر الاول لما تقدم من الفرق بين جزاء الصيد والصيد المملوك في مسئلة ما اذا غاب بعد الجرح وعلى هذا لو قطع سن ظبي او نتف ريش صيد فنبت او ضرب عين صيد فابيضت ثم ذهب البياض لا شيء عليه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف عليه صدقة الالم وانما يكون الجراحة جناية مستقلة الا انه لو جرح صيدا فكفر ثم قتله فكفر اخرى لانهما جنايات والى انه لو لم يكفر حتى قتله لزمه كفارة بالقتل ونقصان بالجراحة كما في المحيط وفي الولوالجية لو جرح صيدا ثم كفر عنه ثم مات اجزأته الكفارة التي اداها لانه ادى بعد وجوب سبب الوجوب وفي المحيط معزيا الى الجامع محرم بعمرة جرح صيدا جرحا لا يستهلكه ثم اضاف اليها حجة ثم جرحه ايضا فمات من الكل فعليه للعمرة قيمته صحيحا وقيمته للحج وبه الجرح الاول ولو حل من العمرة ثم احرم بالحجة ثم جرحه الثانية فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان حين احل عن العمرة قرن بحجة وعمرة ثم جرح الصيد فمات ضمن للعمرة القيمة وبه الجرح الثاني وضمن للقران قيمتين وبه الجرح الاول انتهى وفي مناسك الكرماني ولو ضرب صيدا فمرض فانتقصت قيمته او ازداد ثم مات كان عليه اكثر القيمتين من قيمته وقت الجرح او وقت الموت قوله ويجب القيمة بنتف ريشه وقطع قوائمه وحلبه وكسر بيضه وخروج فرخ ميت به اما نتف ريشه وقطع قوائمه فلانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فصار كانه قتله فلزمه قيمته كاملة واما حلبه فلان اللبن من اجزائه فيكون معتبرا بكله فيجب عليه ضمان ما اتلف وهو قيمة اللبن واما كسر بيضه فلانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد احتياطا وهو مروي عن علي وابن عباس رضي الله عنهما فوجب عليه قيمة البيض واما اذا خرج فرخ ميت بسبب الكسر فالقياس ان لا يغرم سوى قيمة البيضة لان حياة الفرخ غير معلوم وجه الاستحسان ان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا فيجب قيمته حيا كما صرح به والريش جمع ريشة وهو للجناح والقوائم الارجل واطلق في كسر بيضة وقيده في الهداية بان لا يكون فاسدا لانه لو كسر بيضة مذرة لا شيء عليه لان ضمانها ليس لذاتها بل لعرضية الصيد وهو مفقود في الفاسد وبهذا انتهى قول الكرماني اذا كسر بيضة نعامة مذرة وجب الجزاء لان لقشرها قيمة وان كانت غير نعامة لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالاحرام ليس منهيا عن التعرض للقشر بل للصيد فقط وليس للمذرة عرضية الصيدية كذا في فتح القدير وفي البدائع ولو شوى بيضا او جرادا فضمنه لا يحرم اكله ولو اكله او غيره حلالا كان او حراما لا يلزمه شيء وعلل له في المحيط بانه لا يفتقر الى الذكاة فلا يصير ميتة ولهذا يباح اكل البيض قبل الشي وافاد بمسئلة خروج الفرخ انه لو ضرب بطن ظبية فالقت جنينا فانه يضمن قيمته حيا فان ماتت الام ضمن قيمتها ايضا كالحلال

بجامع في جنين المرأة اذا خرج ميتا لا يلزم الضارب شيء لانه في حكم النفس في جزاء الصيد احتياطا وفي حقوق العباد في حكم الجزء لان غرامات الاموال لا تنبني على الاحتياط كذا في النهاية وقيد بقوله لانه لو علم موته لغير الكسر فلا ضمان عليه للفرخ لانعدام الامامة ولا للبيض لعدم الفرضية واذا ضمن الفرخ لا يجب في البيض شيء لان ما ضمنه لاجل فرضيته واشار بخروج الفرخ الى انه لو نفر صيدا عن بيضه ففسد انه يضمن احالة للفساد عليه لانه السبب الظاهر كما لو اخذ بيضة الصيد فدفنها تحت دجاجة ففسدت ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار فلا شيء عليه قوله ولا شيء بقتل غراب وحداة وذئب وحية وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفاة اما الفواسق وهي السبعة المذكورة هنا فلما في صحيح البخاري خمس من الدواب لا حرج على من قتلهن الغراب والحداة والفارة والعقرب والكلب العقور وزاد في سنن ابي داود والحية والسبع العادي وفي رواية الطحاوي الذئب فلذا ذكر المصنف سبعة ومعنى الفسق فيهن خبثهن وكثرة الضرر وهو حديث مشهور فلهذا خص به الكتاب القطعي كذا في النهاية واطلق المصنف في نفي شيء بقتلها فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما او حلالا في الحرم واطلق في الغراب فشمل الغراب بانواعه الثلاثة وما في الهداية من قوله والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف او يخلط لانه يبتدئ بالاذى اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى ففيه نظر لانه دائما يقع على دبر الدابة كما في غاية البيان وسوى المصنف بين الذئب والكلب العقور وهو رواية الكرخي واختارها في الهداية لان الذئب يبتدئ بالاذى غالبا والغالب كالمتحقق ولانه ذكر في بعض الروايات وفرق بينهما الامام الطحاوي فلم يجعل الذئب من الفواسق واطلق في الفارة فشملت الاهلية والوحشية وقيد الكلب بالعقور اتباعا للحديث مع ان العقور وغيره سواء اهليا كان او وحشيا لان غير العقور ليس بصيد فلا يجب الجزاء به كما صرح به قاضي خان في فتاواه واختاره في الهداية وفي السنور البري روايتان ثم اعلم ان الكلام انما هو في وجوب الجزاء بقتله واما حل القتل فالايوذى له يحل قتله فالكلب الاهلي اذا لم يكن موذيا لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ بقيد القتل بوجود الايذاء واما البعوض وما كان مثله من هوام الارض فلانها ليست بصيود اصلا وان كان بعضها يبتدئ بالاذى كالبرغوث ودخل الزنبور والسرطان والذباب والبق والقنافذ والخنافس والوزغ والحلم وصياح الليل وابن عرس وينبغي ان يكون العقرب والفارة من هذا القسم لان حد الصيد لا يوجد فيهما والبعوض من صغار البق الواحدة بعوضة بالهاء واشتقاقها من البعض لان بعض البق قال الله تعالى مثلا ما بعوضة كذا في ضياء الحلوم وفيه الحدأة بكسر الحاء طاير معروف والجمع الحدأ واما الحداة بفتح الحاء فاس ينقر بها الحجارة ولها رأسان والذئب بالهمز معروف وجمعه اذؤب وذئاب وذؤبان قيل اشتقاقه من تذاءبت الريح اذا جاءت من كل وجه وهو من اسماء الرجال ايضا ويصغر ذؤيب والسلحفاة بضم السين وفتح اللام واحدة السلاحف من خلق الماء وتقال للانثى سلحفية بالياء والفارة بالهمز واحدة الفار وجمعه فيران قوله ويقتل قملة وجرادة تصدق

بما شاء اما وجوب الصدقة بقتل القملة فلانها متولدة من التفث الذي على البدن والمحرم
ممنوع بازالة التفث لازالة الشعر حتى لو قتل ما على الارض من القمل فانه لا شيء عليه
او قتلها من بدن غيره فكذلك كما في الظهيرية وغيرها وفي المحيط ويكره قتل القملة
وما تصدق به فهو خير منها اطلق في قتل القملة فشمل ما اذا كان مباشرة او تسبيبا لكن يشترط
في الثاني القصد كما قدمناه فعليه الجزاء لو وضع ثيابه في الشمس ليقتل حر الشمس القمل كالصيد
فافاد ان الدلالة موجبة فيها فلو اشار المحرم الى قملة على بدنه فقتلها الحلال وجب الجزاء
واعلم من التعليل ان القاء القملة كالقتل لان الموجب ازالة ما ينمو من البدن لا خصوص القتل
كما صرح به الاسبيجابي وغيره واراد بالقملة القليل منه لان الكثير منه جزاؤه صدقة
معينة وهي نصف صاع لا التصدق بما شاء وظاهر كلام الاسبيجابي ان ما زاد على الثلاثة
كثير وكلام قاضي خان ان العشرة فما فوقها كثير واقتصر شراح الهداية على الاول فكان هو
المذهب واما وجوبها بقتل الجرادة فلان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة
ويقصده الآخذ وقال عمر رضي الله تعالى عنه تمرة خير من جرادة فاوجبها على من قتل
جرادة كما رواه مالك في الموطا وتبعه اصحاب المذهب واما ما في ابي داود والترمذي عن
ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة او غزوة فاستقبلنا رجل
من جراد فجعلنا نضربه باسيافنا وقسينا فقال صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد
البحر اجاب النووي رحمه الله في شرح المهذب بان الحفاظ اتفقوا على تضعيفه لضعف ابي
المهزم وهو بضم الميم وكسر الزاي وفتح الهاء بينهما واسمه يزيد ابن سفيان وفي رواية لابي
داود عن ابي رافع عن ابي هريرة قال البيهقي وغيره ميمون غير معروف انتهى فليس هنا
حديث ثابت فثبت انه من صيد البر بايجاب عمر الجزاء فيه بحضرة الصحابة وقد روى البيهقي
بسند صحيح عن ابن عباس انه قال في الجرادة قبضة من طعام ولم ار من تكلم على الفرق بين
الجرادة القليل والكثير كالقمل وينبغي ان يكون كالقمل ففي الثلاث وما دونها يتصدق بما شاء
وفي الاربع فاكثر يتصدق بنصف صاع وفي المحيط مملوك اصاب جرادة في احرامه ان صام
يوما فقد زاد مما ساحتها حتى يصيب عشر جرادات فيصوم يوما انتهى وينبغي ان يكون
القمل كذلك في حق العبد لما علم ان العبد لا يكفر الا بالصوم ثم اطلق المصنف رحمه الله في
الصدقة لانه لم يذكر في ظاهر الرواية مقدارها وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يطعم في
الواحدة كسرة وفي الاثنين او الثلاثة قبضة من الطعام وفي الاكثر نصف صاع كذا ذكره
الاسبيجابي قوله ولا يجاوز عن شاة بقتل السبع وان صال لا شيء بقتله بخلاف المضطر
لان السبع صيد وليس هو من الفواسق لانه لا يبتدئ بالاذى حتى لو ابتدأ بالاذى كان منها فلا
يجب بقتله شيء وهو معنى قوله صال او وثب بخلاف الذيب فانه من الفواسق لانه ينتهب
الغنم واراد بالسبع كل حيوان لا يؤكل مما ليس من الفواسق السابعة والحشرات سواء كان سبعا
ولو خنزيرا او قردا او فيلا كما في المجمع والسبع اسم لكل مختطف منتهب جارح قاتل عادي

عادة فاذا وجب الجزاء بقتله لا يجاوز به شاة لان كثرة قيمته انما فيه من معنى
المحاربة وهو خارج عن معنى الصيدية او لما فيه من الايذاء وهو لا يتقوم شرعا فبقي اعتبار
الجلد او اللحم على تقدير كونه ماكولا وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير
من لحم السبع وقيد بالسبع لان الجمل اذا صال على انسان فقتله وجب عليه قيمته بالغة ما بلغت انتهى
والفرق بينهما ان الاذن في مسئلة السبع بقتله حاصل من صاحب الحق وهو الشارع واما في
مسئلة الجمل فلم يحصل الاذن من صاحبه واورد عليه العبد اذا صال بالسيف على انسان
فقتله المصول عليه فانه لا يضمنه مع انه لا اذن له ايضا من مالكه واجيب بان العبد مضمون
في الاصل حقا لنفسه بالادمية لا للمولى لانه مكلف كسائر المكلفين الا ترى انه لو ارتد او قتل
يقتل واذا كان مضمونا لنفسه سقط هذا الضمان بمبيح جاء من قبله وهو المصال به ومالية
المولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فليسقط التبع في ضمن سقوط
الاصل اطلق في عدم وجوب شيء اذا صال فشمل ما اذا امكنه دفعه بغير سلاح اولا وذكر
في المحيط انه اذا امكنه دفعه بغير السلاح فقتله فعليه الجزاء وقيد قاضي خان السبع بكونه
غير مملوك لانه لو كان مملوكا وجبت قيمته بالغة ما بلغت يعني عليه قيمتان اذا كان محرما
قيمة لمالكه وقيمة لله تعالى لا يجاوز قيمة الشاة كما اسلفنا ومعنى قوله بخلاف المضطر ان
المحرم اذا اضطر الى اكل الصيد للمخمصة فذبحه واكله فانه يجب الجزاء عليه لان الاذن مقيد
بالكفارة بالنص في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية فدل على
ان الضرورة لا تسقط الكفارة واراد بالشاة ما هي ادنى ما يجزي في الهدي والاضحية وهو الجذع
من الضان قوله وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاجة وبط اهلي لانها ليست بصيود
وعليها اجماع الامة وقيد البط بالاهلي وهو الذي يكون في المساكن والحياض لانه الوف
باصل الخلقة احترازا عن الذي يطير فيجب الجزاء بقتله قال الشارح فينبغي ان يكون الجواميس
على هذا التفصيل فانه في بلاد السودان وحشي ولا يعرف منه مستانس عندهم انتهى
وفي المجمع ولو نزى ظبي على شاة تلحق والدها يعني فلا يجب بقتل الولد جزاء لان الام
هي الاصل قوله وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول وظبي مستانس لما قدمنا ان العبرة للتوحش
باصل الخلقة ولا عبرة بالعارض والحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان
بطيء النهوض والاستيناس عارض واشتراط ذكاة الاختيار لا يدل على انه ليس بصيد لان
ذلك كان للعجز وقد زال بالقدرة عليه وفي المغرب مسرول في رجليه ريش كانه سراويل وانما
قيد به مع ان الحكم في الحمام مطلقا كذلك لما ان فيه خلاف مالك وليفهم غيره بالاولى
ولو ذبح محرم صيدا حرم اي فهو ميتة لان الذكاة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون
ذكاة كذبيحة المجوسي فافاد انه يحرم على المحرم والحلال واشار الى ان الحلال لو ذبح صيد
الحرم فانه يكون ميتة ايضا كما في غاية البيان واطلقه فشمل ما اذا كان المحرم الذابح مضطرا
اولا واختلف العبارات فيما اذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد فياكله او ياكل الميتة ففي

المبسوط انه يتناول من الصيد ويؤدي الجزا ولا يأكل الميتة في قول ابي حنيفة وابي يوسف
لان حرمة الميتة اغلظ لان حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام او الحرم فهي موقتة
بخلاف حرمة الميتة فعليه ان يقصد اخف الحرمتين دون اغلظهما والصيد وان كان محظور
الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدي الجزا انتهى والمراد بالقتل
الذبح وفي فتاوى قاضي خان اذا اضطر الى ميتة وصيد فالميتة اولى في قول ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى عند الكل ولو
وجد لحم صيد ولحم ادمي كان ذبح الصيد اولى ولو وجد صيدا وكلبا فالكلب اولى لان الصيد
ارتكاب المحظورين وعن محمد الصيد اولى من لحم الخنزير انتهى والذي يظهر ترجيح ما في
الفتاوى لما ان في اكل الصيد ارتكاب حرمتين الاكل والقتل وفي اكل الميتة ارتكاب حرمة
واحدة وهي الاكل وكون الحرمة ترتفع لا توجب التخفيف ولهذا قال في الجمع والميتة اولى
للمضطر ويجزيه له مكفرا وذكر في المحيط ان رواية تقديم الميتة رواية المنتقى وذكر الشارح
انه لو وجد صيدا حيا ومال مسلم يأكل الصيد لان الصيد حرام حقا لله تعالى والمال حرام حقا
للعبد فكان الترجيح لحق العبد لافتقاره وفي فتاوى قاضي خان عن بعض اصحابنا من وجد
طعام الغير لا يباح له الميتة كذا عن ابن سماعة وبشر ان الغصب اولى من الميتة وبه اخذ
الطحاوي وقال الكرخي هو بالخيار انتهى قوله وغرم باكله لا محرم للفرق بينهما وهو ان
حرمته على الذابح من جهتين كونه ميتة وتناوله محظور احرامه لان احرامه هو الذي اخرج
الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية في حق الذكاة فاضيفت حرمة التناول الى احرامه
فوجبت عليه قيمة ما اكل واما المحرم الاخر فانما هي حرام عليه من جهة واحدة وهو كونه
ميتة فانه لم يتناول محظور احرامه ولا شي عليه باكل الميتة سوى التوبة والاستغفار ولهذا
اندفع قولهما بعدم الفرق قياسا على اكل الميتة واطلقه فشمل ما اذا اكل منه قبل اداء الجزا
او بعده لكن ان كان قبله دخل الضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب له شي بانفراده وقيد
باكل المحرم لان الحلال لو ذبح صيدا في الحرم فادى جزاه ثم اكل منه لا شي عليه اتفاقا
لان وجوب الجزا للفوات الامن الثابت بالحرم للصيد لا لحمه وقيد باكله اي اكل لحمه لان
المأكول للمحرم لو كان بيض بعد ما كسره وادى جزاه لا شي عليه اتفاقا كما قدمناه عن
المحيط لان وجوب الجزا فيه باعتبار انه اصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى وفي
فتح القدير ويكره بيعه فان باعه جاز ويجعل ثمنه في الفدا ان شا وكذا شجر الحرم واللبن
انتهى واشار الى ان ما كل له لو كان لحم جزا الصيد فانه يضمن قيمة ما اكل بالاولى وهو
متفق عليه وقد قدمناه واراد بالاكل الانتفاع بلحمه فشمل ما اذا اطعمه الكلاب فانه لا
يضمن قيمته وفي المحيط محرم وهب لمحرم صيدا فاكله قال ابو حنيفة على الاكل ثلاثة اجزية
قيمة للذبح وقيمة للاكل المحظور وقيمة للواهب لان الهبة كانت فاسدة وعلى الواهب
قيمته وقال محمد وعلى الاكل قيمتان قيمة للواهب وقيمة للذبح ولا شي للاكل عنده انتهى

انتهى وهو صريح في لزوم قيمتين على المحرم بقتل الصيد المملوك كما ذكرناه اول الفصل قوله
وحل له لحم ما صاده حلال وذبحه ان لم يدل عليه ولم يأمره بصيده لحديث ابي قتادة
الثابت في الصحيحين حين اصطاد وهو حلال حمارا وحشيا واتى به لمن كان محرما من
اصحابه فانهم لما سالوه عليه السلام لم يجب بحله لهم حتى سالهم عن موانع الحل اكانت موجودة
ام لا فقال عليه السلام هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا اذا
على حله للمحرم ولو صاده الحلال لاجله لانه لو كان من الموانع ان يصاد لهم لنظمه في سلك
ما يسال عنه عنها وقيد بقوله بعدم الدلالة والامر لانه لو وجد احدهما من المحرم للحلال
فانه يحرم على المحرم اكله على ما هو المختار وفيه روايات وذكر الطحاوي تحريمه وقال
الجرجاني لا يحرم وغلطه القدوري واعتمد رواية الطحاوي وظاهر ما في غاية البيان
ان الروايتين في حرمة الصيد على الحلال بدلالة المحرم مع ان ظاهر الكتب ان الدلالة
من المحرم محرمة عليه الصيد لان الصائد لحلال ثم اعلم ان عطفهم الامر على الدلالة هنا
يفيد ان غيرها وهو مؤيد لما قدمناه اول الفصل فراجعه قوله ويذبح الحلال صيد
الحرم قيمة يتصدق بها لا صوم وتجب قيمة بذبح صيد الحرم ويلزمه التصدق بها ولا تجزيه
الصوم لان الصيد استحق الامن بسبب الحرم للحديث الصحيح ولا ينفر صيدها فافاد
حرمة التنفير فالقتل اولى وانعقد الاجماع على وجوب الجزا بقتله فيتصدق بقيمته على الفقرا
ولا يجزيه الصوم لان الضمان فيه باعتبار المحل وهو الصيد فصار كغرامة الاموال بخلاف
المحرم فان الضمان ثمة جزا الفعل لا جزا المحل والصوم يصلح له لانه كفارة له ولصريح النص
او عدل ذلك صياما وانما اقتصر المصنف على نفي الصوم ليفيد ان الهدي جائز وهو
ظاهر الرواية لانه فعل مثل ما جنى لان جنايته كانت بالاراقة وقد اتى بمثل ما فعل
وفي رواية الحسن لا يجزيه الا راقة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا كانت قيمة المذبوح
قبل الذبح اقل من قيمة الصيد فعلى ظاهر الرواية تكفيه الاراقة وعلى رواية الحسن
يتصدق بتمام القيمة وفيما اذا سرق المذبوح فعلى الظاهر لا يجب ان يقيم غيره مقامه
وعلى رواية الحسن يجب لاقامة وانما قيد بالحلال ليفيد ان حكم المحرم في صيد الحرم
كحكم الحلال بالاولى والقياس يلزمه جزاآن لوجود الجناية في الاحرام والحرم وفي الاستحسان
يلزمه جزا واحد لوجود الجناية في الاحرام واحد لان حرمة الاحرام اقوى لتحريمه القتل في
الحل والحرم فاعتبر الاقوى واضيفت الحرمة اليه عند تعذر الجمع بينهما ولهذا اوجب الجزا
به لنفسه واما شجر الحرم وحشيشه فهما فيه سوا لانه ليس من محظورات الاحرام والظاهر
انه قد احترز الا ان المحرم تلزمه قيمة يخير فيها بين الهدي والاطعام والصوم كما صرح
به في النهاية في صيد المحرم في الحرم وقيد بذبح الحلال لانه لو دل انسانا على صيد
الحرم فانه لا يلزمه شي وان كان المدلول محرما والفرق بين دلالة المحرم ودلالة الحلال
ان المحرم التزم ترك التعرض بالاحرام فلما دل ترك ما التزمه فضمن كالمودع اذا دل

السارق على الوديعة ولا التزام من الحلال فلا ضمان بها كالاجنبي اذا دل السارق على مال انسان والتحقيق ان الضمان على المحرم جزاء الفعل والدلالة فعل وعلى الحلال في صيد الحرم جزاء المحل وفي الدلالة لم يتصل بالمحل شيء وليس مقصوده تقييد الضمان بالذبح فقط لانه سيصرح اخر الفصل ان من اخرج ظبية الحرم فانه يضمنها وقال في المحيط من اخرج صيدا من الحرم يرده الى مامنه فان ارسله في الحل ضمنه لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد اليه امنه بارساله في الحرم لا يبرأ عنه الضمان انتهى فعلم ان المراد بالذبح الاتلاف حقيقة او حكما ولا فرق في الاتلاف بين المباشرة والتسبيب بشرط ان يكون التسبيب عدوانا كما قدمناه في صيد المحرم ولهذا قال في المحيط هنا ولو ادخل المحرم بازيا فارسله فقتل حمام الحرم لم يضمن لانه اقام واجبا وما قصد الاصطياد فلم يكن متعديا في السبب بل كان مامورا به فلا يضمن انتهى فعلم بهذا ان صيد الحرم يضمن بالمباشرة والتسبيب ووضع اليد حتى لو وضع يده على صيد الحرم فتلف بافة سماوية فانه يكون ضامنا كما سيأتي تحريحا في الكتاب والصيد يضمن على المحرم بهذه الثلاثة ايضا ويزاد عليها رابع وهو الاعانة على قتله حتى لو احرم وفي يده حقيقة صيد فلم يرسله حتى هلك بافة سماوية لزمه جزاؤه كما صرح به في فتح القدير ولم ار من صرح بحكم جزء صيد الحرم كبيضه ولبنه ولعله لفهمه من صيد الحرم فانه لا شك ان الجزء معتبر بالكل فاذا ابيض صيد الحرم او جرحه ضمن ثم رايت التصريح في المحيط بان جراحته مضمونة فقال حلال جرح صيدا في الحرم فزادت قيمته من سقم او بدن ثم مات من الجراحة فعليه ما الجراحة وقيمته يوم مات وتمام تفاريعه قيمة واطلق المصنف في صيد الحرم فشمل ما اذا كان الصيد في الحرم والصائد في الحل او عكسه وقد صرحوا به قال في المحيط ثم الصيد انما يصير امنا بثلاثة اشياء باحرام الصائد وبدخول الصائد الحرم في الاخير خلاف زفر ونحن نقول ان الداخل للحرم يحرم عليه الاصطياد مطلقا كما يحرم الاحرام والعبرة لقوائم الصيد لا لرأسه حتى لو كان قائما في الحل وراسه في الحرم فلا شيء في قتله ولا يشترط ان يكون جميع قوائمه حتى لو كان بعض قوائمه في الحرم وبعضها في الحل وجب الجزاء بقتله لتغليب الحظر على الاباحة ولهذا لو كان الصيد مطلقا على الارض في الحل وراسه في الحرم وجب الجزاء بقتله لانه ليس بقائم في الحل وبعضه في الحرم ومما ذكرنا علم انه لو رمى الى صيد من الحل فمر السهم في الحرم قال محمد عليه الجزاء في قول ابي حنيفة فيما اعلم انتهى وذكر في المبسوط مثله في اخر المناسك وذكر في موضع اخر انه لا يلزمه الجزاء لانه في الرمي غير مرتكب للنهي ولكن لا يحل تناول ذلك الصيد وهذه المسئلة المستثناة من اصل ابي حنيفة فان عنده المعتبر حالة الرمي الا في هذه المسئلة خاصة فانه يعتبر في حل التناول حالة الاصابة احتياطا لان الحل يحصل بالذكوة وانما يكون ذلك عند الاصابة وعلى هذا ارسال الكلب انتهى فقد اختلف كلام لكن ذكر في البدائع انه لا جزاء عليه قياسا وفي الاستحسان عليه الجزاء فيحمل الاختلاف على القياس

والاستحسان وفي فتاوى الولوالجي لا يجب الجزاء ويكره اكله انتهى ومما ذكرنا علم ان الصيد لو كان على اغصان شجرة ممتد ليد في الحرم واصل الشجرة في الحل فان في قتله الجزاء لان المعتبر في الصيد مكانه لا اصله وحرمة قطع الشجرة المعتبر للاصل لا للاغصان تبع للشجرة وليس الصيد تبعا لها وهكذا في المحيط وغيره وليس المراد من كونه الصيد في الحرم ان يكون في ارضه لانه لا يشترط الكون في الارض لانه لو كان طائرا في الحرم وليس في الارض فانه من صيد الحرم لانه دخله وقد قال تعالى ومن دخله كان امنا وهو الحرم كالحرم واما مسئلة ما اذا رمى حلال الى صيد فاحرم ثم اصابه او عكسه فصرحوا في اخر الجنايات بان المعتبر وقت الرمي وههنا فروع لم ارها صريحا في كلام ائمتنا وان امكن استخراجها منه منها لو نفر صيدا فهلك في حال هربه ونفاره وينبغي ان يكون ضامنا ولا يخرج عن العهدة حتى يسكن ومنها لو صاح على صيد فمات من صياحه وينبغي ان يقاس على ما اذا صاح على صبي فمات ومنها ما لو رمى الى صيد فنفذ فيه السهم فاصاب صيدا اخر فقتلهما فينبغي ان يلزمه جزاء لان العمد والخطأ في هذا الباب سواء وهم قد صرحوا به في صيد الحرم ومنها اذا حفر بيرا فهلك فيها صيد الحرم ومنها لو جرح الحلال صيدا في الحل ثم دخل الصيد الحرم فمات منها ويلزمه قيمته مجروحا كما تقدم في صيد ومنها لو ارسل صيدا في الحل وله فرخ في الحرم فمات الفرخ ينبغي ان يكون ضامنا للفرخ لانه من صيد الحرم وقد تسبب في موته ان قلنا ان امساكه في الحل فرخه معصية ومنها لو وقف على غصن في الحل واصل الشجرة في الحرم فرمى الى صيد في الحل او كان الغصن في الحرم والشجرة والصيد وينبغي ان يكون ضامنا للفرخ وينبغي ان يكون الواقف على الغصن حكمه حكم الطائر اذا كان على الغصن فلا ضمان في الاولى وضمن في الثانية ومنها اذا ادخل شيئا من الجوارح الحرم شيئا لا يضمنه وينبغي ان لم يرسله فاتلف ضمن واما اذا ارسله فقد قدمنا عن المحيط عدم الضمان ومنها لو راى حلال جالس في الحرم صيدا في الحل هل يحل له ان يصيده واليه فيقتل في الحل وقد قدمنا ان الصيد يصير امنا باحد من ثلاثة وقد يقال لما خرج من الحرم لم يبق واحد من الثلاثة فحل له ويجاب بان الكلام في حل له سعيه في الحرم مع ان المقصود بالسعي وفي الفتاوى الظهيرية وغيرها ومقدار الحرم من قبل المشرق ستة اميال ومن الجانب الثاني اثني عشر ميلا ومن الجانب الثالث ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون ميلا هكذا قال الفقيه ابو جعفر وهذا شيء لا يعرف قياسا وانما يعرف نقلا قال الصدر الشهيد فيما قاله نظر فان من الجانب الثاني ميقات العمرة وهو التنعيم وهذا قريب ثلاثة اميال عن مكة ومن طريق اليمن على سبعة اميال من مكة ومن طريق الجعرانة في شعب ابي عبد الله بن خالد على تسعة اميال ومن طريق جدة على عشرة اميال من مكة وان عليه علامات منصوبة في جميع جوانبه نصبها ابراهيم الخليل عليه السلام وكان جبريل يريه مواضعها ثم امر النبي صلى الله عليه وسلم بتجديدها ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية رضي الله عنهم وهي الى الان بينة وقد جمعها القاضي ابو الفضل

النوبري وللحرم التحديد من ارض طيبة ثلاثة اميال اذا رمت اتقانه وسبعة اميال عراق
وطائف وجدة عشر ثم جعرانة ومن يمن سبع بتقديم سينه وقد كملت فاشكر لربك احسانا
واختلف العلماء في مكة مع حرمها هل صارت حرما آمنا بسؤال ابراهيم عليه السلام ام كانت
قبله كذلك والاصح انها ما زالت محرمة من حين خلق الله السموات والارض انتهى ثم اعلم انه
ليس للمدينة حرم عندنا فيجوز الاصطياد منها وقطع اشجارها وقد وردت احاديث كثيرة
في الصحيحين وغيرهما في تحريم المدينة كمكة واولها اصحابنا بان المراد بالتحريم التعظيم ويرد
ما ثبت في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حرمة المدينة ما بين لابتيها
لا يقطع عضاهها ولا يصاد صيدها فهو صريح في ان لها حرما كمكة فلا يجوز قطع شجرها ولا
الاصطياد فيها والاحسن الاستدلال بحديث انس الثابت في الصحيحين انه كان له اخ صغير
يقال له ابو عمير وكان له نغير يلعب به فمات النغير فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول
يا ابا عمير ما فعل النغير ولو كان للمدينة حرم لكان ارساله واجبا عليه ولانكر عليه رسول الله
في امساكه ولا يمازحه واجاب في المحيط عن الاحاديث الصحيحة في ان لها حرما انها من
اخبار الاحاد فيما تعم به البلوى لان التحرج للبلوى مما تعم به البلوى وخبر الواحد اذا ورد
فيما تعم به البلوى لا يقبل اذ لو كان صحيحا لاشتهر نقله فيما يعم به البلوى انتهى قوله
ومن دخل الحرم بصيد ارسله اي فعليه ان يطلقه لانه لما حصل في الحرم وجب ترك
التعرض لحرمة الحرم اذ هو صار من صيد الحرم فاستحق الامن اراد به ما اذا دخل به وهو
ممسك له بيده الجارحة لانه سيصرح بانه اذا احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يرسله
فكذلك اذا دخل الحرم ومعه صيد في قفصه لا في يده لا يرسله لانه لا فرق بينهما فالحاصل
ان من احرم وفي يده صيد حقيقة او دخل الحرم كذلك وجب ارساله وان كان في بيته
او قفصه لا يجب ارساله فيهما لتنبيه بمسئلة دخول الحرم هنا على مسئلة المحرم وفيه لمسئلة
المحرم الآتية على مسئلة الحرم وعبر بالداخل ليشمل الحلال والمحرم والمراد من ارساله
لا ان يسيبه لان تسييب الدابة حرام بل يطلقه على وجه لا يضيع ولا يخرج عن ملكه بهذا الارسال
حتى لو خرج الى الحل فله ان يمسكه ولو اخذه انسان يسترده واطلق في الصيد فشمل ما اذا
كان من الجوارح اولا فلو دخل الحرم ومعه بازي فارسله فقتل حمام الحرم فانه لا شيء عليه
لانه فعل ما هو الواجب عليه وقد قدمناه . قوله فان باعه رد البيع ان بقي وان فات
فعليه الجزاء لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام ولزمه الجزاء بفوته لتفويته
الامن المستحق واشار بقوله رد البيع الى انه فاسد لا باطل واطلق في بيعه فشمل ما اذا باعه
في الحرم او بعد ما اخرجه الى الحل لانه صار بالادخال من صيد الحرم فلا يحل اخراجه بعد
الصيد داخل الحرم لانه لو كان في الحل والمتبايعان في الحرم فان البيع صحيح ومنعه محمد
قياسا على منع رميه من الحرم الى صيد في الحل كما قدمناه وفرق الامام بان البيع ليس بتعرض
له حسا بل حكما وليس هو ما بلغ ما امره بذبح هذا الصيد بخلاف ما لو رماه من الحرم لانه تعرض

لاتصال المسمى هذا ما ذكره الشارحون وفي المحيط خلافه فانه لو قال لو اخرج ظبية من الحرم
فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره لانه مال مملوك لان قيام يده على الصيد
وهما في الحل يفيد الملك له في الصيد كما لو ابتت اليد عليه ابتداء الا ان لله تعالى فيه
حقا وهو رده الى الحرم لكن حق الله تعالى في العين لا يمنع جواز البيع كبيع مال الزكاة و
الاضحية انتهى قوله في المختصر فان باعه اي الصيد وهو في الحرم لا مطلقا قوله ومن
احرم وفي بيته او قفصه صيد لا يرسله اي لا يجب اطلاقه لان الصحابة كانوا يحرمون وفي
بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من احد
الحجج ولان الواجب عدم التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص
لا بيده الا انه في ملكه ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه فلا معتبر ببقاء الملك اطلقه فشمل
ما اذا كان القفص في يده لانه في القفص لا في يده بدليل جواز اخذ المصحف بغلافه للمحدث
وقيل يلزمه ارساله على وجه لا يضيع بان يرسله في بيت او يودعه عند انسان بناء على كونه
في يده بدليل انه يصير غاصبا له بغصب القفص وقيد بكونه في بيته او قفصه لانه لو كان
في يده الجارحة لزمه ارساله اتفاقا فلو هلك وهو في يده لزمه الجزاء وان كان مالكا له للجناية
على الاحرام بامساكه وفي المغرب شاة داجن الفت البيوت وعن الكرخي الداجن خلاف
السائمة انتهى فالمراد بالصيد نحو الصقر والشاهين وبالدواجن نحو الغزلان قوله ولو اخذ
حلال صيدا فاحرم ضمن مرسله لمالكه عند الامام وقالا لا يضمن لان المرسل امر بالمعروف
ناه عن المنكر وما على المحسنين من سبيل وله انه ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل
احترامه باحرامه وقد اتلفه المرسل فيضمنه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بان
يخليه في بيته فاذا قطع يده منه كان متعديا قال في الهداية ونظيره الاختلاف في كسر
المعازف انتهى وهو يقتضي ان يفتى بقولهما هنا لان الفتوى على قولهما في عدم الضمان
بكسر المعازف وهي آلات اللهو كالطنبور اطلق في الارسال فشمل ما اذا ارسله من يده
الحقيقية او الحكمية اي من بيته لكن يضمنه في الثاني اتفاقا كذا في شرح ابن الملك للمجمع
قوله ولو اخذه لا لانه محرم عليه فصار كالخمر والخنزير كذا قالوا ومقتضاه انه لو باعه
المحرم لا يملك الصيد بسبب من الاسباب لانه محرم عليه فصار كالخنزير والخمر كذا قالوا ومقتضاه
انه لو باعه محرم فبيعه غير منعقد اصلا وقد صرح في المحيط بفساد البيع والمراد من قولهم
المحرم لا يملك الصيد بسبب من الاسباب الاختيارية كالشراء والهبة والصدقة والوصية واما السبب
الجبري فيملكه به كما اذا ورث المحرم من قريبه صيدا كما صرح به في المحيط واشار الى انه لو
ارسله المحرم فاخذه حلال لم يضمن مرسله فانه ياخذه في الصورة الاولى ممن هو في يده
لانه لم يخرج عن ملكه ولا ياخذه في الثانية لانه لم يكن مالكا اصلا قوله فان قتله محرم آخر ضمنا
ورجع آخذه على قاتله لوجود الجناية منهما الآخذ بالاخذ والقاتل بالقتل فلزم كل واحد
جزاء كامل ورجع الآخذ على القاتل بما غرم لان اداء الضمان يوجب ثبوت الملك بالمضمون

بالاخذ الثابت وقد تعذر اظهاره فى عين الصيد فاظهرناه فى بدله لانه قايم مقام الملك
فى حق الرجوع ببدله لكن غصب مدبرا وقتله انسان فى يده يرجع بما ضمن على القاتل وان
لم يملك المدبر فكذا هذا بل اولى لان المدبر لا يملك بسبب ما والمحرم يملك الصيد بالارث
كما قدمناه وانما قيد بكون القاتل محرما اخر ليتحقق له ضمنا فان القاتل لو كان حلالا فان كان
الصيد فى الحرم لزمه الجزا وان كان من صيد الحل لا ضمان عليه بالقتل لكن يرجع عليه الاخذ
بما ضمن فالرجوع لا فرق فيه بين المحرم والحلال وفى المحيط ولو كان القاتل صبيا او نصرانيا او صبيا
فلا جزا عليه لله تعالى ويرجع عليه الاخذ بقيمته لانه يلزمه حقوق العباد دون حقوق الله
تعالى وقيد بكون القاتل ادميا فانه لو قتلته بهيمة انسان فان الجزا على الاخذ وحده ولا
رجوع للاخذ على احد كما ذكره الاسبيجابى واطلق فى الرجوع فشمل ما اذا كان الاخذ كفر بالصوم
فيرجع الاخذ بالقيمة مطلقا وهو ظاهر ما فى النهاية لكن صرح عن المنتقى انه ان كفر بالصوم
فلا رجوع له لانه لم يغرم شيا انتهى وجزم به الشارح واختاره فى فتح القدير قوله كان قطع
حشيش الحرم او شجرا غير مملوك ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته الا فيما جف لحديث الصحيحين
لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها والخلا بالقصر الحشيش واختلاؤه قطعه والعضد قطع الشجر
من باب ضرب كذا فى المغرب وفى فتح القدير الخلا هو الرطب من الكلا والشجر اسم للقايم الذى
بحيث ينمو فاذا جف فهو حطب وقد ذكر النووى عن اهل اللغة ان العشب والخلا اسم للرطب
والحشيش اسم لليابس وان الفقها يطلقون الحشيش على الرطب واليابس مجازا وسمى الرطب
حشيشا باعتبار ما يؤول اليه انتهى فقد افاد الحديث الحرم هو المنسوب الى الحرم والنسبة
اليه على الكمال عند عدم النسبة الى غيره قيد بكونه غير مملوك لانه لو قطع ما انبته الناس
فانه لا يضمن للحرم بل يضمن قيمته لمالكه وقيد بكونه مما لا ينبته الناس لانه لو قطع ما نبت
بنفسه وهو من جنس ما ينبته الناس فانه لا ضمان عليه لانه انما ينبت ببذر ووقع فيه فصار
كما اذا علم انه انبته الناس ولهذا يحل قطع الشجر المثمر لانه اقيم كونه مثمرا مقام انبات الناس
لان انبات الناس فى الغالب للمثمر وقال فى المحيط وغيره ولو نبت شجر ام غيلان بارض رجل
فقطعه اخر لزمه قيمتان قيمة للشرع وقيمة للمالك كالصيد المملوك فى الحرم او الاحرام
انتهى وهى واردة على المصنف فالمراد من قوله او شجرا غير مملوك الشجر الذى لم يملكه احد
سوا كان مملوكا او لا ولذا لم يذكر الملك فى اكثر الكتب انما ذكروا ما لم ينبته الناس فالحاصل
ان النبات فى الحرم اما اذخر او غيره فالاول سبق والثانى على ثلاثة اما ان يجف او ينكسر
او ليس واحدا منهما وقد استثنى ما جف اى يبس ويلحق به المنكسر واما ما ليس واحدا منهما
فهو على قسمين اما ان يكون انبته الناس او لا والاول لا شى فيه سوا كان من جنس ما ينبته
الناس ولا منكسرا او لا جافا ولا اذخرا وفى المحيط ولو قطع شجرة فى الحرم فغرم قيمتها ثم
غرسها مكانها ثم نبتت ثم قلعها ثانيا فلا شى عليه لانه ملكها بالضمان واشار بتقويله ضمن
قيمته الى انه لا يدخل منه للصوم هناك صيد الحرم واطلق فى القاطع فشمل الحلال والمحرم

او المحرم وقيد فى القطع لانه ليس فى المقلوع ضمان ذكره ابن بندار فى شرح الجامع واشار
بالضمان ايضا الى انه يملكه باد الضمان كما فى حقوق العباد ويكره الانتفاع به بعد القطع
بيعا وغيره لانه لو ابيح ذلك لتطرق الناس اليه ولم يبق فيه شجر كذا قالوا وهو يدل على
ان الكراهة تحريمية وفى المحيط ولو باعه جاز للمشترى الانتفاع به لان اباحة الانتفاع
للقاطع تؤدى الى استيصال شجر الحرم وفى حق المشترى لا لانه تناوله بعد انقطاع النما
انتهى وفى شرح المجمع وبخلاف الصيد فان بيعه لا يجوز وان ادى قيمته انتهى فالحاصل ان
شجر الحرم يملك باد القيمة وصيد الحرم لا يملك اصلا واشار بعدم الضمان فيما جف الى
انه يحل الانتفاع به لانه حطب ثم اعلم ان قولهم لو نبت الشجر بارض رجل ملكه انما يتصور
على قولهما اما على قول ابى حنيفة لا يتصور لانه لا يتحقق عنده تملك ارض الحرم بل هى سوايب
عنده كذا فى فتح القدير واراد بالسوايب الاوقاف والا فلا سايبة فى الاسلام وصرح فى
الهداية بان قولهما رواية عن الامام وفى غاية البيان قال محمد فى ام غيلان تنبت فى الحرم
فى ارض رجل ليس لصاحب قطعه فعليه قيمته لله تعالى انتهى وقد قدمنا ان العبرة للاصل
الشجر لا لاغصانها لكن قال فى الاجناس الاغصان تابعة لاصلها وذلك على ثلاثة اقسام
احدها ان يكون اصلها فى الحرم والاغصان فى الحل فعلى قاطع اغصانها القيمة والثانى
ان يكون اصلها فى الحل واغصانها فى الحرم لا ضمان على القاطع فى اصلها واغصانها والثالث
بعض اصلها فى الحل وبعضه فى الحرم فعلى القاطع الضمان سوا كان من جانب الحل او من
جانب الحرم انتهى قوله وحرم رعى حشيش الحرم وقطعه الا الاذخر لاطلاق الحديث ولا
يختلى خلاها لانه لا فرق بين القطع بالمناجل والمشافر والمنجل ما يحل به الزرع والمشفر من
البعير كالجحفلة من الفرس والشفة من الانسان وجوز ابو يوسف رعيه لما كان الحرج فى
حقه الزايرين والمقيمين واجاب بالمنع للحرج لان الحمل من الحل متيسر ولين كان فيه حرج
فلا يعتبر لان الحرج انما يعتبر فى موضع لا نص فيه واما موضع النص بخلافه فلا واما الاذخر الاذخر
فهو منبت معروف بمكة وقد استثناه عليه السلام بالتماس العباس كما عرف فى الصحيح
وذكر فى البدايع ثلاثة اوجه الاول انه عليه السلام كان فى قلبه هذا الاستثنا الا انه
العباس سبقه فاظهر النبى صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان فى قلبه الثانى يحتمل ان
الله تعالى امره ان يخبر بتحريم كل خلا مكة ما سمعه العباس وذلك غير ممتنع الثالث يحتمل
انه عليه السلام عمم المنع فلما ساله العباس جاءه جبريل برخصة الاذخر فاستثناه وهو استثنا
صورة تخصيص معنى والتخصيص لتراخى اعنى العام نسخ عندنا والنسخ قبل التمكن من
الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جايز عندنا انتهى وقيد بالحشيش لان الكماة من الحرم يجوز
اخذها لانها ليست من نبات الارض وانما هى مودعة فيها ولانها لا تنمو ولا تبقى فاشبهت
اليابس من النبات واشار المصنف بذكر صيد الحرم وشجره وحشيشه الى انه لا باس باخراج
حجارة الحرم وترابه الى الحل لانه يجوز استعماله فى الحرم ففى الحل اولى كذا فى المحيط وغيره

وكذلك يجوز نقل ما زمزم الى ساير البلاد للعلة المذكورة واما ثياب الكعبة فلنقل اليتنا لانه
لا يجوز بيعها ولا شراوها لكن الواقع الان ان الامام اذن في اعطايها لبني شيبة عند التجديد
وللامام ذلك فاينتنا امتنعوا بيعها لانها مال بيت المال ولا شك ان التصرف فيه للامام فحيث
جعله عطا لقوم مخصوصين فان البيع جايز وهكذا اختاره الامام النووي في شرح المهذب
وقال ان الامر فيها للامام يصرف في بعض مصارف بيت المال بيعا وعطا لما رواه الازرقي
ان عمر رضي الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ولانه لو لم يجز التصرف
في كسوتها لتلفت بطول الزمان قال ابن عباس وعايشة تباع كسوتها ويجعل ثمنها في سبيل
الله والمساكين وابن السبيل ولا باس بان يلبس كسوتها من صارت اليه من حايض وجنب وغيرهما
ثم قال النووي لا يجوز اخذ شي من طيب الكعبة لا للتبرك ولا لغيره ومن اخذ شيا منه لزمه ردها
اليه فان اراد التبرك اتى بطيب عنده فمسحها به ثم اخذه انتهى قوله وكل شي على المفرد
به دم فعلى القارن دمان اي دم لحجته ودم لعمرته لانه محرم باحرامين عندنا على ما قدمنا
وقد جنى عليهما وليس احرام الحج اقوى من احرام العمرة حتى يستتبعه كما قلنا في المحرم اذا قتل
صيد الحرم انه يلزمه جزا واحد للاحرام لانه اقوى لان الاحرامين سوا لانه يحرم بكل واحد منهما
ما يحرم بالاخر والتفاوت انما هو في ادا الافعال والتحقيق ان التعدد انما هو بسبب ادخال
النقص على العبادتين بسبب الجناية واراد بوجوب الدم على المفرد بسبب الجناية ما كان بسبب
الجناية على الاحرام بفعل شي من محظوراته لا مطلقا فان المفرد اذا ترك واجبا من واجبات
الحج لزمه دم واذا تركه القارن لا يتعدد الدم عليه لانه ليس جناية على الاحرام واراد بالدم
الكفارة سوا كانت دما او صدقة فاذا فعل القارن ما يلزم المفرد به صدقة لزمه صدقتان
كما صرح به الولوالجي في فتاواه وسوا كانت كفارة جناية او كفارة ضرورة فاذا لبس
او غطى راسه للضرورة تعددت الكفارة واراد بالقارن من كان محرما باحرامين قارنا
كان او متمتعا ساق الهدي فانا قدمنا ان المتمتع اذا ساق الهدي لا يخرج عن احرام العمرة
الا بالحلق يوم النحر وسياتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام ان من جمع بين حجتين وجنى جنايتين
قبل الشروع في الاعمال فانه يلزمه دمان عند ابي حنيفة لانه محرم باحرامين كالقارن والحق
في لزوم الدمين فشمل ما اذا كان قبل الوقوف بعرفة او بعده ولا خلاف فيما قبله واما فيما
بعده فقد قدمنا اختلاف المشايخ في ان احرام العمرة في حق القارن ينتهي بالوقوف اولا فمن
قال بانتهايه لا يقول بالتعدد ومن قال ببقايه قال به وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين
على القارن اذا كانت الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره اما بعد الوقوف ففي الجماع يجب
دمان وفي ساير المحظورات دم واحد انتهى وقد قدمنا ان المذهب بقا عمرة القارن بعد
الطواف الى الحلق فيلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان سوا كان جماعا او قتل صيدا وغيرهما
وقد قدمنا ان الصواب انه ينتهي بالحلق في حق النسا حتى لو جامع القارن بعد الحلق
لا يلزمه لاجل العمرة شي فافي الاجناس كما نقله في غاية البيان من ان القارن اذا قتل صيدا



صيدا بعد الوقوف يلزمه دم واحد متفرع على قول من قال بانتها احرام العمرة بالوقوف وقد
علمت ضعفه قوله الا ان يجاوز الميقات غير محرم استثنا منقطع لانه ليس داخلا فيما قبله
لان صدر الكلام انما هو فيما لزم المفرد بسبب الجناية على احرامه والمجاوزة بغير احرام
لم يكن محرما ليخرج لانه يلزمه دم سوا احرم بعد ذلك بحج او عمرة او بهما او لم يحرم اصلا فلا
حاجة الى استثنايه في كلامهم لكن على تقدير ان يحرم بعد المجاوزة فقد ادخل نقصا في احرام
وهو ترك جزء منه بين الميقات والموضع الذي احرم فيه فتوهم زيادته اذا احرم قارنا انه ادخل
هذا النقص على الاحرامين فاوجب دمين وقلنا ان الواجب عليه عند دخول الميقات احد
النسكين فاذا جاوزه بغير احرام ثم احرم بهما فقد ادخل النقص على ما لزمه وهو احدهما فلزمه
جزا واحد واورد في غاية البيان على اقتصارهم في الاستثنا على هذه المسالة مسايل منها ان القارن
اذا افاض قبل الامام يجب عليه دم واحد كالمفرد ومنها اذا طاف طواف الزيارة جنبا
او محدثا وقد رجع الى اهله يجب عليه دم واحد ومنها ان القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل
صيدا فعليه قيمة واحدة كما في الاجناس ومنها اذا حلق قبل ان يذبح فانه يلزمه دم واحد
ومنها ان القارن اذا قطع شجر الحرم فانه يلزمه قيمة واحدة كالمفرد انتهى فالحاصل ان المستثنى
عدة مسايل لا مسالة واحدة والتحقيق انه لا استثنا اصلا اما مسالة الكتاب فقد قدمنا انه استثنا
منقطع واما مسالة الافاضة فانما وجب بسبب ترك واجب من واجبات الحج وليس هو جناية
على الاحرام كما قدمناه ولا خصوصية لهذا الواجب بل كل واجب من واجبات الحج كذلك فانه لا يتعلق
للعمرة واما مسالة الطواف جنبا فانما وجب دم واحد لترك واجب من واجبات الطواف لا للجناية
على الاحرام ولهذا لو طاف جنبا وهو غير محرم فانه يلزمه دم وان كان الدم متنوعا الى بدنة
وشاة نظرا الى كمال الجناية وخفتها واما مسالة الحلق قبل الذبح فانه لا يلزم المفرد به شي
لان الذبح ليس بواجب عليه وهم انما اوجبوا التعدد على القارن فيما يلزم المفرد به كفارة
وليس على المفرد به شي فلا يتعدد الدم على القارن واما مسالة قطع شجر الحرم فهو من باب
الغرامات لا تعلق للاحرام به بخلاف صيد الحرم اذا قتله القارن فانه يلزمه قيمتان كما
صرح به الاسبيجابي وغيره لانها جناية على الاحرام وهو متعدد كما قدمنا ان اقوى الحرمتين
يتبع ادناهما والاحرام اقوى فكان وجوب القيمة بسبب الاحرام فقط لا بسبب الحرم وانما
ينظر الى الحرم اذا كان القاتل حلالا والله سبحانه الموفق وذكر في النهاية صورة يجب فيها
على القارن دمان لاجل المجاوزة وهي ما اذا جاوز فاحرم بحج ثم دخل مكة فاحرم بعمرة ولم يعد
الى الحل محرما وهي غير واردة عليهم لان احد الدمين للمجاوزة وهو الاول والثاني لترك ميقات
العمرة لانه لما دخل مكة التحق باهلها وميقاتهم في العمرة الحل قوله ولو قتل المحرمان صيدا
تعدد الجزا ولو حلالان لا اي لا يتعدد الجزا بقتل صيد الحرم كما قدمنا ان الضمان في حق
المحرم جزا الفعل وهو متعدد وفي صيد الحرم جزا المحل وهو ليس متعدد كرجلين قتلا رجلا
تجب عليهما دية واحدة لانها بدل المحل وعلى كل واحد منهما كفارة لانها جزا الفعل اشار المص

الى انه لو اشترك محرم وحلال فى قتل صيد الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال نصفها
لما ان الضمان يتبعض فى حق الحلال والى انه لو كان اكثر من اثنين فى صيد الحرم قسم
الضمان على عددهم والى انه لو اشترك مع الحلال من لا يجب عليه الجزا من كافر او صبى
وجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة اذا قسمت على العدد وفى الجامع الكبير لو
اخذ حلال صيد الحرم فقتله نصرانى او صبى او بهيمة فى يده فعلى الحلال قيمته ولا شى
على النصرانى والصبى ويرجع الحلال بما ضمن عليهما لانه لولا قتلهما لتمكن الحلال من ارساله
وذكر الاسبيجابى انه لو اشترك حلال ومفرد وقارن فى قتل صيد الحرم فعلى الحلال ثلث
الجزا وعلى المفرد جزا كامل وعلى القارن جزا ان انتهى ولم يبين المصنف الجزا الذى يجب
على الحلالين بقتل صيد الحرم لما ان فيه تفصيلا وهو انهما ان ضرباه ضربة واحدة فمات كان
على كل واحد منهما نصف قيمته صحيحا وان ضرب كل واحد منهما ضربة فان وقعا معا فانه
يجب على كل واحد منهما نقصه جراحته ثم يجب على كل منهما نصف قيمته مجروحا بجراحتين لانه
عند اتحاد فعليهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما فضمن كل نصف الجزا وعند الاختلاف
الجزا الذى تلفت بضربه كما هو المختص باتلافه فعليه جزاوه والباقى متلف بفعلهما فعليهما ضمانه
وان كان الضارب له حلالا او محرما كذلك ضمن كل واحد ما نقصته جراحته ثم يضمن الحلال
نصف قيمته مضروبا بالضربتين وعلى المحرم جميع قيمته مضروبا بالضربتين ولو لم يقعا بان
جرحه الحلال اولا ثم ثنى المحرم ضمن الحلال ما انتقص بجرحه صحيحا ونصف قيمته وبه الجراحتان
لان النقصان حصل بالجرح وهو صحيح والهلاك حصل باثر الفعل وهو منقوص بالجراحتين
وعلى المحرم قيمته وبه الجرح الاول لانه حين جرح كان منقوصا بالجرح الاول ولو قطع حلال
يد صيد ثم قتله محرم عينه ثم جرحه قارن فمات فعلى الحلال قيمته كاملا لانه استهلكه معنى
وهو صحيح لانه فوت عليه حفظه المنفعة وعلى الثانى قيمته وبه الجرح الاول لانه استهلكه
معنى وعلى القارن قيمتان وبه الجراحتان لانه اتلفه حقيقة باثر الفعل وهو منقوص بهما
وتمام تفاريعه فى المحيط قوله ويبطل بيع المحرم صيدا وشراوه لان بيعه حيا تعرض للصيد
بتفويت الامن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة كذا علله فى الهداية والظاهر من الصيد هو الحى
واما الميتة فمعلوم بطلان بيعها واشار الى انه لو هلك فى يد المشترى فانه لا ضمان عليه
للبايع اذا كان قد اصطاده البايع وهو محرم لانه لم يملكه وان كان قد اصطاده وهو حلال
ثم احرم فباعه فان المشترى يضمن له قيمته واما الجزا فعلى كل واحد جزا كامل لان البايع
جنى بالبيع والمشترى بالشرا والاخذ وانما كان البيع باطلا ولم يكن فاسدا لان الصيد فى حق
المحرم محرم بالعين بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اضاف التحريم الى العين
فافاد سقوط التقوم فى حقه كالخمر فى حق المسلم وحاصله اخراج العين عن المحلية لساير التصرفات
فيكون التصرف فيها عبثا فيكون قبيحا بعينه فيبطل سوا كانا محرمين او احدهما ولهذا اطلقه
المصنف فانه افاد ان بيع المحرم باطل ولو كان المشترى حلالا وان شراوه باطل وان كان

كان البايع حلالا واما الجزا فانما يكون على المحرم لانه لو كان البايع حلالا والمشترى محرم
لزم المشترى فقط وعلى هذا لزم كل متصرف فان وهب صيدا فان كانا محرمين لزم كل واحد
جزا وان كان احدهما محرما لزمه فقط ولو تبايعا صيدا فى الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد
المشترى به عيبا رجع بالنقصان وليس له الرد وعلى هذا لو غصب حلال صيد حلال ثم احرم
الغاصب والصيد فى يده لزمه ارساله وضمان قيمته للمغصوب منه فلو لم يفعل ودفعه الى
المغصوب منه حتى برى من الضمان له كان عليه الجزا وقد اسا وهذا لغز يقال غاصب
يجب عليه عدم الرد بل اذا فعل يجب به الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه فعلى كل
واحد منهما الجزا قوله ومن اخرج ظبية الحرم فولدت فماتا ضمنهما فان ادا جزاها فولدت لا يضمن
الولد لان الصيد بعد الاخراج بقى مستحق الامن شرعا ولهذا وجب رده الى مامنه وهذه صفة
شرعية فتسرى الى فان ادى جزاوها ثم ولدت ليس عليه جزا الولد لان بعد ادا الجزا لم تبق امنة
لان وصول الخلف كوصول الاصل ولهذا يملكها الذى اخرجها بعد ادا الجزا ولهذا الو ذبحها
لم تكن ميتة لكنه مكروه كذا قالوا وقد بحث فيه المحقق فى فتح القدير فقال والذى يقتضيه
النظر ان ادى الجزا ان كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى المامن لا تقع كفارة ولا
يحل بعدها التعرض له بل حرمة التعرض لها قايمة وان كان حال العجز عنه بان هربت فى
الحل بعد ما اخرجها اليه خرج به عن عهدتها فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من اولادها
وله ان يصطادها وهذا لان التوجه قبل العجز ثابتها انما هو خطاب الرد الى المامن
ولا يزال متوجها ما كان قادرا لان سقوط الامر انما هو بفعل المامور به ما لم يعجز ولو يوجد فاذا
عجز عن توجه خطاب الجزا وقد صرح بان الاخذ ليس سببا للضمان بل القتل بالنص فالتكفير
قبله واقع قبل السبب فلا يقع الا نفلا فاذا مات بعدا ادا هذا الجزا لزم الجزا لانه الان تعلق
به خطاب الجزا هذا الذى ادين الله به واقول يكره اصطيادها ليردها الى الحرم انتهى وقد
يقال انه لا يخلو اما ان يكون المخرج محرما او حلالا فان كان محرما فلا شك ان سبب الضمان قد
وجد وهو التعرض للصيد فان الاية وان افادت حرمة القتل افادت السنة حرمة التعرض
قتلا او غيره ولهذا وجب الضمان بالدلالة وليست قتلا وقد صرحوا كما قدمناه بان المحرم اذا
جرح صيدا فكفر ثم مات فانه يلزمه كفارة اخرى لانه ادى بعد السبب وليس قتلا وان كان
المخرج حلالا فالنص الحديثى افاد حرمة التنفير كما قدمناه بقوله ولا ينفر صيدها ولم يخص القتل
والمراد من التنفير التعرض له فانه حرام كالقتل وان كان لا يجب عليه بالدلالة شى فاذا اخرجها
فقد اتصل فعله بها فوجد سبب الضمان فجاز التكفير فان ادى الجزا ملكها ملكا خبيثا ولهذا
قالوا يكره اكلها وهى عند الاطلاق تنصرف الى كراهة التحريم فدل انه يجب ردها الى الحرم
بعد ادا الجزا ولو كان القتل سببا للجزا لم يجب الجزا باخراجها وعدم قدرته على ردها
الى الحرم بهربها فالظاهر ما ذهب اليه ائمتنا واشار المصنف رحمه الله بحكم الزيادة المنفصلة
الى الزيادة المتصلة كالسمن والتغير فان اخرج حلال ظبية الحرم فازدادت قيمتها بدن

او شعر ثم ماتت فان لم يوجد جزاوها قبل موتها فالزيادة مضمونة وان ادى جزاوها
قبل موتها فهي غير مضمونة لانه انعدام اثر الفعل بالتكفير حتى لو انشا الفعل فيها لم
يضمن ولو اخرجها من الحرم فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره وحكم الزيادة
عند المشتري قبل التكفير وبعده على ما ذكرناه قبل الشراء كذا في وهو كما قدمناه يفيد
ان الاخراج من الحرم لما كان سببا للضمان كان سببا للملك ولم يوجد الجزاء والظبية الانثى من
الظبي والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب مجاوزة الوقت بغير احرام

وقت له مما سبق لانه جناية ايضا لكن ما سبق جناية بعد الاحرام وهذا قبله الميقات
مشترك بين الزمان والمكان بخلاف الوقت فانه خاص بالزمان والمراد به هنا الميقات المكاني
بدليل المجاوزة وقد قدمنا انه لا يجوز مجاوزة اخر المواقيت الا محرما فاذا جاوزه بلا احرام
لزمه دم واحد النسكين اما حج او عمرة لان مجاوزة الميقات بنية دخول الحرم بمنزلة ايجاب
الاحرام على نفسه ولو قال لله علي ان احرم لم يلزمه اما حج او عمرة فكذلك اذا وجب بالفعل
كما اذا افتتح صلاة التطوع ثم افسدها وجب عليه قضاء ركعتين كما اوجبها بالقول قوله
من جاوز الميقات غير محرم ثم عاد محرما ملبيا ثم جاوز ثم احرم بعمرة ثم افسد وقضى بطل
الدم اي من جاوز اخر المواقيت بغير احرام ثم عاد اليه وهو محرم ولبى فيه فقد سقط عنه
الدم الذي لزمه بالمجاوزة بغير احرام لانه قد تدارك ما فاته اطلق الاحرام فشمل احرام الحج
فرضا كان او نفلا واحرام العمرة واشار الى انه لو عاد بغير احرام ثم احرم منه فانه يسقط
الدم بالاولى لانه انشا التلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام ولهذا كان السقوط متفقا عليه
وقيد بكونه ملبيا في الميقات لانه لو عاد محرما ولم يلب في الميقات فانه لا يسقط الدم عنه
وهو قول الامام لانه لا يكون متداركا لما فاته الا بها وعندهما يسقط الدم مطلقا كما احرم
من دويرة اهله وامر بالمواقيت ساكتا فانه لا شيء عليه اتفاقا وجوابه ان الاحرام من دويرة
اهله هو العزيمة وقد اتى به فاذا ترخص بالتاخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه باتيان
التلبية واشار الى انه لو عاد محرما ولم يلب لكن لبى بعد ما جاوزه ثم رجع ومر به ساكتا فانه
يسقط عنه بالاولى لانه فوق الواجب عليه في تعظيم البيت واطلق في العود فشمل ما اذا عاد
الى الميقات الذي جاوزه غير محرم او الى غيره اقرب او ابعد لان المواقيت كلها سواء في
حق الاحرام والاولى ان يحرم من وقته كذا في المحيط وقيدنا بكونه جاوز اخر المواقيت لما
قدمناه في باب الاحرام انه لا يجب الا عند اخرها ويجوز مجاوزة ميقاته بغير احرام اذا كان بعدها
ميقات اخر وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو ان يكون العود الى الميقات قبل الشروع في
الاعمال فلو عاد اليه بعد ما طاف شوطا لا يسقط عنه الدم اتفاقا وكذا بعد الوقوف بعرفة
من غير طواف لان ما شرع فيه وقع معتدا به فلا يعود الى حكم الابتداء بالعود الى الميقات
وما في الهداية من التقييد باستلام الحجر مع الطواف فليس احترازيا بل الطواف وكذا الدم
من غير استلام كما نبه عليه في العناية ولم يذكر المصنف ان العود افضل او تركه وفي المحيط

المحيط ان خاف فوت الحج اذا عاد ولم يعد ويمضي في احرامه وان لم يخف فوته عاد لان الحج
فرض والاحرام من الميقات واجب وترك الواجب اهون من ترك الفرض انتهى فاستفيد
منه انه لا تفصيل في العمرة وانه يعود لانها لا تفوت اصلا ولما قررناه علم انه لا حاجة الى قوله
او جاوز ثم احرم الى اخره لدخوله تحت قوله ثم عاد محرما ملبيا ثم لا فرق كما علمت بين احرام الحج
والعمرة اداء وقضاء وان كان افردها لان زفر يخالف فيها فهو مخالف ايضا لما قبلها خصوصا انه
موهم غير المراد فانه لم يشترط العود الى الميقات في القضاء ولا بد منه للسقوط وقيد بالعمرة
وليس احترازيا بل اذا افسد الحج ثم عاد بانه قضاه فالحكم كذلك من سقوط الدم قوله فلو
دخل كوفي البستان لحاجة له دخول مكة بغير احرام ووقته البستان لانه لم يقصد اولا دخول
مكة وانما قصد البستان فصار بمنزلة اهله وحين دخله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام
للحاجة فكذلك له فالمراد بقوله ووقته البستان جميع الحل الذي بينه وبين الحرم فالواو هنا
حيلة الافاقي اذا اراد ان يدخل مكة بغير احرام فينوي ان يدخل خليصا مثلا فله مجاوزة
رابغ الذي هو ميقات الشامي والمصري المحاذي للجحفة ولم ار ان هذا القصد لا بد منه حين
خروجه من بيته اولا والذي يظهر هو الاول فانه لا شك ان الافاقي يريد دخول الحل الذي
بين الميقات والحرم وليس ذلك كافيا فلا بد من وجود قصد مكان مخصوص من الحل الداخل
الميقات حين يخرج من بيته والا فالظاهر قول ابي يوسف انه ان نوى اقامة خمسة عشر
يوما في البستان فله دخول بلا احرام والا فلا لكن ظاهر المذهب الاطلاق قوله ومن دخل
مكة بلا احرام ثم حج عليه من عامه ذلك صح من دخول مكة بلا احرام وان تحولت السنة لا
لانه تلافى المتروك وقته لان الواجب عليه تعظيم البقعة بالاحرام كما اذا اتاها بحجة الاسلام
في الابتداء بخلاف ما اذا تحولت السنة فانه صار دينا في ذمته فلا يتادى الا باحرام مقصود
كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثاني
فان قلت سلمنا بان الحجة بتحول السنة يصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا لانها غير
موقتة قلت لا شك ان العمرة يكره تاخيرها الى ايام النحر والتشريق فاذا اخرها الى وقت
يكره صار كالمفوت لها فصارت دينا كذا في غاية البيان وفي فتح القدير ولقائل يقول لا فرق
بين نية المجاوزة ونية الاخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها بلا احرام ليس الا وجوب
الاحرام باحد النسكين فقط ففي اي وقت يفعل ذلك يقع اداء اذ الدليل لم يوجب ذلك
في سنة بعينها فيصير بفواتها دينا يقضى فمهما احرم من الميقات بنسك عليه تادى هذا الواجب
في ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين وان كانت
اسبابا متعددة الاشخاص دون النوع كما قلت فيمن عليه يومان من رمضان ينوي مجرد
قضاء ما عليه ولم يعين الاول ولا غيره جاز وكذا لو كانا من رمضانين على الاصح وكذا نقول
اذا رجع مرارا فاحرم كل مرة بنسك حتى اتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه انتهى نسبه
الى رد ما ذكره الاسبيجابي من انه لو جاوز الميقات فاحرم بحجة الاسلام او غيرها فانه يسقط

عنه ما وجب لاجل المجاوزة الا خيرة ولا يسقط عنه ما وجب لاجل مجاوزته قبلها لان الواجب قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط الا بتقضيه النيه انتهى واطلق المصنف الحج فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة ويلحق به العمرة المنذورة فلو قال ثم احرم عما عليه في عامه ذلك لكان اولى ليشمل كل احرام واجب حجا او عمرة ادا وقضا وفي المحيط واذا جاوز العبد الميقات بغير احرام ثم اذن له مولاه ان يحرم فاحرم لزمه دم الوقت اذا اعتق لانه من اهل الاحرام فلزمه الاحرام من الميقات واما الكافر اذا دخل مكة بغير احرام ثم اسلم فانه لا يلزمه شي كالصبي اذا جاوزه بغير احرام ثم بلغ لعدم اهلية الوجوب ثم اعلم انه لا خصوصية في للافاقي في وجوب الدم بترك الاحرام من الميقات بل المكي كذلك حتى لو احرم المكي بالعمرة من الحرم فانه يلزمه دم كما صرح به في المحيط وكذا لو احرم المكي بالحج فانه يلزمه دم وتتادى التفاريع المتقدم في الافاقي من عوده ملبيا والله سبحانه اعلم

لما كان ذلك جناية في بعض الصور اورده عقيب الجنايات مكي طاف شوطا لعمرة فاحرم بحج رفضه وعليه حجة وعمرة لو رفضه فلو مضى عليهما صح وعليه دم بيان لحكم الجمع بين الحج والعمرة من المكي فانه كما قدمنا منهي عن الجمع بينهما فاذا دخل احرام الحج على احرام العمرة بعد الشروع فيها فقد ارتكب المنهي فقد وجب عليه الخروج عنه فكان رفض العمرة اولى لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضا لكونها غير موقتة وقال الامام الاعظم رفض الحج اولى ولهذا قال في المختصر رفضه اي الحج لان احرام العمرة قد تاكد باداء شي من اعمالها واحرام الحج لم يتاكد ورفض غير المتاكد ايسر ولان في رفض العمرة والحالة هذه ابطال للعمل وفي رفض الحج امتناعا عنه وقيد بالمكي لان الافاقي اذا احرم بالحج بعد فعل اقل اشواط العمرة كان قارنا بلا اساءة كما لو لم يطف اصلا وان كان بعد فعل الاكثر كان متمتعا ان كان في اشهر الحج وقيد بالشوط واراد به اقل الاشواط ولو ثلاثة لانه لو اتى بالاكثر ففي الهداية وشرحها انه يرفض الحج بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل فيتعذر رفضها وفي المبسوط انه لا يرفض واحدا منهما كما لو فرغ منها وعليه دم لمكان النقص بالجمع بينهما فلهذا لا يوكل منه وحمله الاسبيجابي ظاهر الرواية اذا رفض الحج يلزمه دم وقضا عمرة مع الحج كما اوجبه ابو حنيفة فيما لو طاف الاقل كذا ذكره الاسبيجابي ولو لم يطف للعمرة اصلا فانه يرفضها اتفاقا ويقضيها وعليه دم لرفضها كما لو قرن المكي فانه يرفض العمرة ويمضي في الحج واطلق في الطواف فشمل ما اذا كان في اشهر الحج اولا كما في المبسوط واشار الى انه لو احرم اولا بالحج ثم طاف له شوطا ثم احرم بالعمرة فانه يرفضها كما لو لم يطف وبالتي انه ان مضى عليهما وجب عليه دم وقد ظهر بما قررناه اولا ان رفض الحج في مسئلة الكتاب انما هو مستحب وليس بواجب كله حتى اذا رفض العمرة صح ولهذا قال في الهداية وعليه دم بالرفض ايهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر الا ان في

في رفض العمرة قضاؤها لا غير وفي رفض الحج قضاؤه وعمرته لانه في معنى فائت الحج انتهى ولم يذكروا ماذا يكون رافضا وينبغي ان يكون الرفض بالفعل بان يحلق مثلا بعد الفراغ من افعال العمرة ولا يكتفي بالقول او بالنية لانه جعله في الهداية تحللا وهو لا يكون الا بفعل شي من محظورات الاحرام وقال الولوالجي في فتاواه وتحليل الرجل لامرأته ان ينهاها ويصنع بها ادنا ما يحرم عليه بالاحرام ولا يكون التحليل النهي ولا بقوله قد حللتك لان التحليل شرع بالفعل دون القول انتهى بخلاف ما اذا احرم بحجتين فان رفض احدهما بشروعه في الاعمال على ظاهر الرواية كما سياتي من غير تحليل لانه لا يمكنه المضي فيهما وهنا يمكن المضي فيهما فانه مضى عليهما اجزاه لانه يمكن النقص في عمله لارتكاب المنهي عنه وهو في حق المكي دم جبر وفي حق الافاقي دم شكر واطلق في قوله وعليه حجة وعمرة ودم وهو كذلك في وجوب الدم واما في وجوب العمرة فمقيد بما اذا لم يحج من سنته اما ان حج من سنته فلا عمرة عليه لان وجوب العمرة مع الحج انما هو لكونه في معنى فائت الحج واذا حج في سنته فليس في معناه كالمحصر اذا تحلل ثم حج في تلك السنة لا تجب العمرة عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة ووقع في نسخة الزيلعي الشارح انه ابدل العمرة بالدم فقال اذا حج من سنته ينبغي ان لا يجب عليه الدم وهو سبق قلم كما لا يخفى والرفض الترك وهو من باب رفض وضرب كذا في المغرب قوله ومن احرم بحج ثم باخرى يوم النحر فان حلق في الاول لزمه الاخرى ولا دم والا لزم وعليه دم قصر اولا ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى لزمه دم بيان للجمع بين احرامين بشيئين متحدين وصرح في الهداية بانه بدعة وافرط في غاية البيان فقال ان الجمع بين الاحرامين بحجتين او بعمرتين حرام لانه بدعة انتهى وهو سهو لما في المحيط والجمع بين احرامي الحج لا يكره في ظاهر الرواية لان في العمرة انما كره الجمع بين الاحرامين لانه يصير جامعا بينهما في الفعل لانه يؤديهما في سنة واحدة وفي الحج لا يصير جامعا بينهما في الاداء في سنة واحدة فلا يكره انتهى فاذا احرم بحجة ووقف بعرفات ثم احرم باخرى يوم النحر فان الثانية تلزمه مطلقا لامكان الاداء لان الاحرام الثاني انما يرتفض لتعذر الاداء والتعذر الاداء ولا تعذر هنا في الاداء لان احرامه انصرف الى حجه في السنة القابلة فان كان الاحرام الثاني بعد الحلق الاول فلا دم عليه لانه احرم بالثانية بعد التحلل الاولى فلم يكن جامعا وان كان قبل الحلق لزمه دم عند ابي حنيفة مطلقا لانه ان حلق للاولى فقد جنى على احرام الثانية وان كان نسكا في احرام الاولى وان لم يحلق فقد اخر النسك عن وقته وهما يخصان الوجوب بما اذا حلق لانهما لا يوجبان بالتاخير شيئا وبهذا علم ان المراد بالتقصير في قوله قصر او لا الحلق انما اختاره اتباعا للجامع الصغير كما في غاية البيان او لتضمين الحكم جاريا في المراة لان التقصير عام في الرجل والمراة كما في العناية وانما لزم الدم فيما اذا احرم بعمرة بعد افعال الاولى قبل الحلق لانه جمع بينهما وقد تقدم انه مكروه في العمرتين دون الحجتين فلهذا فرق في المختصر بين الحج والعمرة فاوجب في العمرة دما للجمع بينهما بين العمرتين فلم يوجب في الحج

لانه لو اوجبه لاوجب دمين فيما اذا احرم بالثاني قبل الحلق الاول دم لما ذكرناه سابقا
ودم للجمع وبه قال بعض المشايخ اتباعا لرواية الاصل وتعقبه في فتح القدير بانه لا يتم
لكونه يتمكن من اداء العمرة الثانية فالاوجه ليس فيه الا رواية الوجوب لا بوجوب الجمع فلذا
فاستويا انتهى وقيد بكونه احرم للثاني يوم النحر لانه لو احرم بالثاني بعرفات ليلا او نهارا
رفض الثانية وعليه دم للرفض وعمرة وحجة من قابل عندهما لانه كفارات الحج وعند
محمد لا يصح التزامه ثم عند ابي يوسف ارتفض كما انعقد وعند ابي حنيفة ارتفض بوقوفه
بعرفة كذا في المحيط وهو ظاهر فيما اذا احرم بالثاني يوم عرفة او ليلة النحر ولم يكن وقف
نهارا واما اذا احرم ليلة النحر بعد ما وقف نهارا فينبغي ان يرتفض عند ابي حنيفة بالوقوف
بالمزدلفة لا بعرفة لانه سابق وسبب الترك انما يكون متاخرا وقيد بتراخي احرام الثاني
عن الاول لانه ان احرم بهما معا او على التعاقب لزماه عندهما وعند محمد في المعية تلزمه
احداهما وفي التعاقب الاولى فقط واذا لزماه عندهما ارتفضت احداهما باتفاقهما وثبت
حكم الرفض واختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف عقب صيرورته محرما بلا مهلة وعند
ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سائرا ونص في المبسوط على انه ظاهر
الرواية لانه لا تنافي بين الاحرامين وانما التنافي بين الادائين وثمرة الاختلاف فيما اذا
جنى قبل الشروع فعليه دمان للجناية على احرامين ولو قتل صيدا لزمه قيمتان ودم عند
ابي يوسف لارتفاض احداهما قبلها واذا رفض احداهما لزمه دم ويمضي في الاخرى ويقضي
حجة وعمرة لاجل التي رفضها واذا احصر قبل ان يسير الى مكة بعث لهديين عند الامام
وبواحد عندهما اما عند ابي يوسف فلانه صار رافضا لاحداهما واما عند محمد فانه لم
يلزمه الا احداهما فاذا لم يحج في تلك السنة لزمه عمرتان وحجتان لانه فاته حجتان في هذه
السنة وقيد بكون احرام العمرة الثانية بعد الفراغ من العمرة الاولى الا التقصير لانه لو كان
بعد التقصير فلا شيء عليه وان كان معا او على التعاقب فالحكم كما تقدم في الحجتين من
لزومهما عندهما خلافا لمحمد ومن ارتفاض احدهما بالشروع في عمل الاخرى عند الامام
خلافا لابي يوسف ووجوب القضاء ودم للرفض وان كان قبل الفراغ بعد ما طاف
للاولى شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء وكذا لو طاف الكل قبل ان يسعى
فان كان فرغ الا الحلق لم يرفض شيئا وعليه دم للجمع وهي مسألة المختصر فان حلق الاولى
لزمه دم اخر للجناية على الثانية ولو كان جامع في الاولى قبل ان يطوف فافسدها
ثم ادخل الثانية يرفضها ويمضي في الاولى حتى يتمها لان الفاسد معتبر بالصحيح
في الوجوب لاتمام وان نوى رفض الاولى والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن
لا ينوي شيئا فطاف ثلاثة فاقل ثم احرم بعمرة رفضها لان الاولى تعينت عمرة حين اخذ
في الطواف مخير اهل بعمرة اخرى صار جامعا بين عمرتين فلهذا يرفض الثانية قوله
ومن احرم بحج ثم بعمرة ثم وقف بعرفات فقد رفض عمرته وان توجه اليها لا اي لا يصير رافضا

لانه يصير قارنا بالحج والعمرة لانه مشروع في حق الافاقي والكل فيه لكنه مسيء بتقديم
احرام الحج على احرام العمرة كما قدمناه في بابه وقد تعذر اداء العمرة بالوقوف اذ هي مبنية
على الحج غير مشروعه وقد تقدم الفرق بين الوقوف والتوجه وانما قلنا ان العمرة تحتمل
الرفض لما روي عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال
لها النبي صلى الله عليه وسلم امتشطي راسك وارفضي عمرتك والمراد بقولها ثم بعمرة انه
احرم بالعمرة ولم يات باكثر اشواطها حتى وقف بعرفات فالاتيان بالاقل كالعدم قوله فلو
طاف للحج ثم احرم بعمرة ومضى عليهما يجب دم يسمى لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع
فصح الاحرام بهما واراد بهذا الطواف طواف القدوم وهو سنة فاذا لم يات بما هو ركن يمكنه
ان ياتي بافعال العمرة ثم افعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز ولزمه دم للجمع وهو كفارة جبر
حتى لا يوكل منه لانه خالف السنة في هذا الجمع وصححه في الهداية وقول المصنف وندب
رفضها اي العمرة يدل على انه دم شكر وهو دم شكر القران كما اختاره شمس الائمة السرخسي
فان محمدا قال في الجامع الصغير واحب الي ان يرفض العمرة فدل على انه دم شكر فان له
يبني افعال العمرة على افعال الحج لان ما اتى به انما هو سنة فيمكنه بناء افعال العمرة على افعال
الحج فلا موجب للجبر واختاره في فتح القدير وقواه بان طواف القدوم ليس من سنن نفس الحج
بل هو سنة قدوم المسجد الحرام كركعتي التحية لغيره من المساجد ولذا سقط بطواف اخر
من مثل وعات الوقت والكلام فيه قيد بالطواف لانه لو لم يطف لم يستحب رفضها واذا رفضها
يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها قوله وان اهل بعمرة يوم النحر لزمته ولزمه
الرفض والدم والقضاء لصحة الشروع مع الكراهة التحريمية فلزمت للاول ولزم الترك تخلصا
من الاثم واذا رفضها لزمه دم للتحلل منها بغير افعالها ووجب القضاء لانه ثمرة اللزوم اراد
بيوم النحر اليوم الذي يكره العمرة فيه وهو يوم النحر وايام التشريق واطلقه فشمل ما اذا كان
قبل الحلق او بعده قبل طواف الزيارة او بعده واختاره في الهداية وصححه الشارح لانه بعد
الحلق والطواف لانه بقي عليه من واجبات الحج كالرمي وطواف الصدر وسنة المبيت وقد
كرهت العمرة في هذه الايام ايضا فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج بلا ريب وهو مكروه
قوله فان مضى عليها صح ويجب دم لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا باداء
بقية افعال الحج في هذه الايام فيجب تخليص الوقت له تعظيما وهو لا يعدم المشروعية لكن
يلزم الدم كفارة للجمع بين الاحرامين او للجمع بين الافعال الباقية فهو دم جبر لا يوكل منه كالاول
قوله ومن فاته الحج فاحرم بعمرة او حجة رفضها لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير
ان ينقلب احرامه احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فلزمه الرفض كما لو
احرم بهما جامعا بين حجتين احراما فعليه ان يرفض الثانية كما لو احرم بحجتين ولزمه القضاء
لصحة الشروع ودم للرفض بالتحلل قبل اوانه وقد شبهوا فائت الحج بالمسبوق فانه مقيد تحريمة
حتى لا يجوز اقتداء الغير به ومنفرد اداء حتى يلزمه القراءة والله اعلم

هو الفوات من العوارض النادرة فاخرهما وقدم الاحصار لانه وقع لو عليه اللام دون
الفوات واختلف في معناه اللغوي فقيل الاحصار للمرض والحصر للعدو وعليه قوله تعالى
فان احصرتم فما استيسر من الهدى بيان لحكم المرض والحق به الحصر بالعدو دلالة بالاولى لان
منع العدو حسي لا يتمكن معه من المضي بخلاف منع المرض اذ يمكن بالمحمل والمركب والاكثر على
ان الاحصار هو المنع سوا كان من خوف ومرض او عجز او عدو واختاره في الكشاف وفي
المغرب الحصر المنع من باب طلب يقال احصر الحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول لاتمام
حجه او عمرته واذا منعه سلطان او مانع قاهر في حبس او مدينة قيل حصر هذا هو المشهور
وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف قوله لمن احصر بعدو او مرض ان يبعث شاة
تذبح عنه فيتحلل لما تلونا من الاية وافاد بذكر اللام دون على انه لو صبر ورجع الى اهله
بغير تحلل الى ان يزول الخوف فانه جائز فان ادرك الحج والا تحلل بالعمرة فالتحلل بذبح
الهدى انما هو للضرورة حتى لا يمتد احرامه فيشق عليه كما ذكره الشارح فما وقع في المبسوط
من التعبير بعلى في غير محله واشار بذكر العدو والمرض الى كل منع فيكون محصرا بهلاك
النفقة وموت محرم المراة او زوجها في الطريق وشرط في التحقيق وفي التجنيس عدم القدرة على
المشي فيما اذا سرقت النفقة فان قدر عليه فليس بمحصر وعلله في المبسوط بانه لا يبعد
ان لا يلزمه المشي في الابتدا ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتدا ويلزمه
الاتمام اذا شرع فيها وجعل ما في المحيط ما في التجنيس قول محمد وقال ابو يوسف ان قدر على
المشي في الحال وخاف ان يعجز جاز له التحلل ومن الاحصار ما اذا خرجت المراة بغير زوج
او محرم فلا تحل الا بالدم لان المنع الشرعي كالمنع الحسي ومنها ما اذا احرمت التطوع بغير
اذن الزوج لكن للزوج ان يحللها بغير الهدى بان يصنع بها ادنى ما يحرم على المحرم كقص
ظفر واختلفوا في كراهة تحليلها بالجماع وذكر القولين في المحيط من غير ترجيح وينبغي ترجيح
الكراهة لتصريحهم بالكراهة في اجازة نكاح الفضولي بالجماع او دواعيه وعليها هدى احصار
وقضا حجة وعمرة ان لم تحج في هذه السنة والا فالحج كاف ولا يحتاج الى نية القضا لانه لزمها
حجة هذه السنة وانها متعينة فلا تفتقر الى النية المعينة ومنها ما احرم العبد بغير اذن مولاه
وللمولى ان يحلله بغير هدى وعلى العبد هدى وقضا حجة وعمرة بعد العتق وان احرم
باذنه كره له ان يحلله وصح لان اللزوم لم يظهر في حق السيد لان منافعه مملوكة للسيد
وبالاذن صار معيرا منافعه وللمعير ان يسترد ما اعاره بخلاف المنكوحة ما اذا احرمت باذن
الزوج فانه ليس له ان يحللها لان منافعها مملوكة لها حقيقة وانما للزوج فيها حق وقد اسقط
حقه بالاذن واما اذا احرم العبد باذن المولى ثم احصر بعدو او مرض اختلفوا فاختار في
المحيط وفتاوى قاضي خان انه لا يجب دم الاحصار على المولى بمنزلة النفقة وذكروا القولين
في معراج الدراية وينبغي ان يرجح الاول لما انه عارض لم يلتزمه المولى بخلاف النفقة وانما
كان الواجب الشاة لان المنصوص عليه هو ما استيسر من الهدى وادناه شاة وليس المراد به

بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث بقيمتها حتى يشترى بها شاة فتذبح
في الحرم وافاد باقتصاره على ذبح الشاة انه لو لم يجد ما يذبح لا يقوم الصوم والاطعام
مقامه بل يبقى محرما الى ان يجد او يطوف او يسعى بين الصفا والمروة ويحلق كما في الخانية
وغيرها وافاد بالفا التي للتعقيب التي في قوله فيتحلل الى انه لا يتحلل الا بالذبح ولهذا قالوا
انه لو واعد من يبعثه بانه يذبحها في يوم معين فلو ظن انه ذبح هديه ففعل ما يفعله الحلال
ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على الذي ارتكب محظورات احرامه لبقاء احرامه كذا في النهاية
واشار بذكر التحلل بعد الذبح الى انه لا حلق عليه ولا تقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد
وان حلق فحسن وقال ابو يوسف عليه ان يحلق فان لم يحلق فلا شي عليه واطلق في الهدى
فشمل ما اذا احصر في الحل او الحرم وقيده المصنف في الكافي بما اذا احصر في الحرم فيحلق
اتفاقا وينبغي ان لا خلاف فانهما قالا بانه حسن وهو قال باستحبابه ولم يقل بوجوبه بدليل
انه قال وان لم يفعل فلا شي عليه كما في الخانية ومعراج الدراية قوله ولو قارنا
بعث دمين اي لو كان المحصر قارنا فانه يبعث دم العمرة ودم الحجة لانه محرم بهما اطلقه فافاد
انه لا يحتاج الى التعيين الذي للعمرة والذي للحج كما في المبسوط وافاد انه لو بعث بهدي واحد
لم يتحلل عن احدهما ويبقى في الاخر لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما لم يشرع الا في حالة
واحدة فلو تحلل عن احدهما دون الاخر يكون فيه تغيير للمشروع ولو بعث بثمن هديين ولم
يوجد بذلك هدي بمكة الا واحد فذبح عنه فانه لا يتحلل الا عنهما ولا عن احدهما واشار الى انه
لو احرم بعمرتين او بحجتين ثم احصر قبل السير فانه يتحلل بذبح هديين في الحرم بخلاف
ما اذا احصر بعد السير فانه يصير رافضا لاحدهما به كما قدمناه في الباب السابق واشار
بالاكتفا بالبعث في المفرد والقارن الى انه اذا بعث الهدى ان شا رجع وان شا اقام
اذ لا فائدة في الاقامة قوله ويتوقت بالحرم لا بيوم النحر يعني فيجوز ذبحه في اي وقت
شا لاطلاق قوله تعالى فما استيسر من الهدى من غير تقييد الزمان واما تقييده بالمكان فلقوله
تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله اي مكانه وهو الحرم فكان حجة عليهما في
قياس الزمان على المكان فلو ذبح في الحل بناء على ظن الذبح في الحرم فهو محرم كما كان ولا
يحل حتى يذبح في الحرم وعليه الدم لتناول محظور احرامه كذا ذكره الاسبيجابي اطلقه
فشمل احرام الحج واحرام العمرة لكن لا خلاف ان المحصر بالعمرة لا يتوقت ذبحه باليوم فلا يصير
وقت الاحلال معلوما انتهى وفيه نظر لانه موقت عندهما بايام النحر لا باليوم الاول فيحتاج
الى المواعدة لتعيين اليوم الاول او الثاني او الثالث وقد يقال يمكنه الصبر الى مضي الايام
الثلاثة فلا يحتاج اليها قوله وعلى المحصر بالحج ان تحلل حجة وعمرة وعلى المعتمر عمرة
وعلى القارن حجة وعمرتان بيان لحكم المحصر المالي فان له حكمين حاليا وماليا فاقدم
بعث الشاة حكم الحالي والقضا اذا تحلل فزال الاحصار حكمه المالي فان كان مفردا بالحج
فان الحج من سنته فانه لا يلزمه شي والا لزمه قضاؤها وعمرة اخرى لانه فائت الحج اطلقه

فشمل ما اذا كان الحج فرضا او نفلا شرع فيه وشمل ما اذا قرن في القضا او افردهما فهو مخير لانه التزم الاصل لا الوصف واما نية القضا فان كان حج نفلا وتحولت السنة فهي شرط وان كان حجة الاسلام فلا ينوي القضا بل حجة الاسلام وانما الزم القارن عمرة ثانية لانه فايت الحج فلذا الوجه من سنته واتى بهما فانه لا يلزمه عمرة اخرى واطلقه ايضا فافاد ان له في القضا القران وافراد كل واحد من الثلاثة لما قدمناه وهكذا صرحوا به هنا ومن صرح به صاحب المبسوط والمحيط والولوالجي والمحقق ابن الهمام ويرد عليه ما قالوا في هذا الباب من انه اذا زال الاحصار انما لم يجب عليه ان ياتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه غير قادر على ادائها على الوجه الذي التزمه وهو ان يكون افعال الحج مرتبة عليها وبفوت الحج يفوت ذلك فانه هذا يقتضي ان ليس له الافراد وان القران واجب في القضا وينا قضه ما قالوه في باب الفوات من ان القارن اذا فاته الحج ادى عمرته من سنته وادى الحج من عمرة اخرى لانها لا تفوت ولا شك ان المحصر فايت الحج اذا لم يدركه في سنته والحق هو الاول لان بالشروع التزم اصل القربة لا صفتها وهو القران كما لو شرع في التطوع قايما لا يلزمه قايما عند ابي حنيفة رحمه الله قوله فان بعث ثم زال الاحصار وقدر الهدي والحج توجه والا لا اي ان لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهي رباعية فان قدر عليهما لزمه التوجه الى الحج وليس له التحلل بالهدي لانه بدل عن ادراك الحج وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود من البدل وان لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهو ظاهر وان توجه ليتحلل بافعال العمرة جاز لانه هو الاصل في التحلل وفيه فايدة وهو سقوط العمرة في القضا وان كان قارنا فله ان ياتي بالعمرة لما قدمناه من انه مخير بين القران والافراد في القضا والثالث ان يدرك الهدي دون الحج يتحلل والرابع عكسه فيتحلل ايضا صيانة لماله من الضياع والافضل التوجه وذكر في الهداية ان هذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة والمحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقيت الدم بيوم النحر وذكر في الجوهرة انه مستقيم على الاجماع كما اذا احصر بعرفة وامرهم بالذبح طلوع الفجر يوم النحر فزال الاحصار قبل الفجر يجب يدرك الحج دون الهدي لان الذبح لم يتأت انتهى وجوابه ان الاحصار بعرفة ليس باحصار لما ياتي فلو قال احصر بمكان قريب من عرفة لاستقام وفي المحيط لو بعث المحصر هديا ثم زال الاحصار وحدث آخر ونوى ان يكون عن الثاني جاز وحل به فان لم ينو حتى نحر لم يجز كالمتوكل في كفارة يمين ذكرها الموكل ثم حنث في يمين اخرى فنوى ان يكون ما في يد الوكيل كفارة الثانية فانه يجوز وان لم ينو حتى تصدق المامور له وكذا لو بعث هديا جزاء صيد ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار ولو قلد بدنة واوجبها تطوعا ثم احصر فنوى ان يكون لاحصاره جاز وعليه بدنة مكان ما اوجب وقال ابو يوسف لا يجزيه الا عن التطوع لانها صارت كالوقف وخرجت عن ملكه عنده فلا يملك صرفها

صرفها الى غير تلك الجهة انتهى قوله ولا احصار بعد ما وقف بعرفة لانه لا يتصور الفوات بعده فامن منه وانما يتحقق الاحصار في العمرة وان كانت لا تفوت للزوم الضرر بامتداد الاحرام فوق ما التزمه واما المحصر في الحج بعد الوقوف فيمكنه التحلل بالحلق يوم النحر في غير النسا فلا ضرورة الى التحلل بالدم ثم ان دام الاحصار حتى مضت ايام التشريق فعليه لترك الوقوف بالمزدلفة دم ولترك الجمار دم ولتاخير الحلق دم ولتاخير الطواف دم في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليه لتاخير الحلق والطواف شي في الحاكم للحاكم الشهيد وقد قدمنا عن البدايع وغيره ان واجب الحج اذا تركه بعذر لا شي عليه حتى لو ترك الوقوف خوفا لزحام لا شي على الحايض بترك طواف الصدر ولا شك ان الاحصار عذر فلا شي عليه بترك الواجبات للعذر مع منقول في الحاكم وهو جميع كلام محمد في كتبه الستة التي هي ظاهر الرواية وقد ظهر لي ان كلامهم هنا محمول على الاحصار بسبب العدو لا مطلقا فانه اذا كان بالمرض فهو سماوي يكون عذرا في ترك الواجبات وان كان من قبل العباد فانه لا يكون عذرا في اسقاط حق الله تعالى كما قالوه في باب التيمم ان العدو اذا اسر حتى صلى بالتيمم فانه يعيد بالوضوء اذا اطلق لانه من قبل العباد ثم اختلفوا في تحلل المحصر بعد الوقوف قيل لا يتحلل في مكانه ويدل عليه عبارة الاصل حيث قال وهو حرام كما هو حتى يطوف طواف الزيارة قال العتابي وهو الاظهر كذا في غاية البيان قوله ومن منع بمكة عن الركنين فهو محصر والا لا اي وان قدر على احدهما فليس بمحصر لانه اذا منع عنهما في الحرم فقد تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل واذا قدر على الطواف فلان فايت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلما بينا وقد قيل في المسئلة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف والصحيح ما تقدم من التفصيل كذا في الهداية وهو اشارة الى رد ما في المحيط حيث جعل ما في المختصر من التفصيل رواية النوادر وان ظاهر الرواية ان الاحصار بمكة عنهما ليس باحصار لانه نادر ولا عبرة به والله سبحانه اعلم

من فاته الحج بعرفة فليحل

بعمرة وعليه الحج من قابل بلا دم لبيان الاحكام اربعة الاول ان فوات الحج لا يكون الا بفوت الوقوف بعرفة لمضي وقته الثاني انه اذا فاته فانه يجب عليه ان يخرج منه بافعال العمرة الثالث لزوم القضا سواء كان ما شرع فيه حجة الاسلام او منذورا او تطوعا ولا خلاف بين الامة في هذه الثلاثة فدليلها الاجماع والرابع عدم لزوم الدم لحديث الدارقطني المفيد لذلك لكنه ضعيف لكن تعددت طرقه فصار حسنا واشار بقوله فليحل بعمرة الى وجوبها كما صرح به في البدايع والى انه يطوف ويسعى ثم يحلق او يقصر والى ان احرامه لا ينقلب احرام عمرة بل يخرج عن احرام الحج بافعال العمرة وهو قولهما خلافا لابي يوسف ويشهد لهما ان القارن اذا فاته الحج ادى عمرته لانها لا تفوت ثم اتى بعمرة اخرى لفوات الحج ثم يحلق ولا دم عليه لانه للجمع بين النسكين ولم يوجد فلو انقلب احرامه عمرة لصار جامعا بين احرام عمرتين

واداءيهما في وقت واحد وهو لا يجوز ويشهد لهما انه لو مكث حراما حتى دخل اشهر الحج من قابل فتحلل بعمل العمرة تخرج من عامه ذلك لم يكن متمتعا فلو انقلب احرام عمرة كان متمتعا كمن احرم للعمرة في رمضان فطاف لها في شوال كذا في المبسوط ويشهد لابي يوسف ان فايت الحج لو اقام حراما حتى يحج مع الناس من قابل بذلك الاحرام لا تجزيه من حجته فلو بقي اصل احرامه لا اجزاه واجاب عنه في المبسوط بانه وان بقي الاصل لكن تعين عليه الخروج باعمال العمرة فلا يبطل هذا التعيين بتحول السنة مع ان احرامه انعقد لاداء الحج في السنة الاولى فلو صح اداء الحج به في السنة الثانية تغير موجب ذلك العقد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام وذكر في المحيط ان فايدة الخلاف تظهر فيما اذا فاته الحج فاهل بحجة اخرى عليها الاولى صحت ويرفض الاخرى عند ابي حنيفة وعند محمد لا تصح وعند ابي يوسف تمضي في الاخرى لان عنده احرام الاولى انقلب للعمرة وهذا المحرم بالعمرة وقد اضاف اليها حجة وعنده بقي احرامه فاذا احرم بحجة اخرى يرفضها لئلا يكون جامعا بين احرامي حج وعليه دم وعمرة وحجتان من قابل فان كان نوى بالثانية قضاء الفائتة فهي هي وعليه القضاء لانه باق في احرام الحج فاذا نوى به القضاء يصير ناويا للاحرام القايم فلا تصح نيته ولا يصير محرما باحرام اخر واطلق في فوت الحج فشمل الحج الفاسد والصحيح فلو اهل بحج ثم افسده بالجماع قبل الوقوف ثم فاته الحج فعليه دم للجماع ويحل بالعمرة لان الفاسد معتبر بالصحيح وكذا لو انعقد فاسدا كما اذا احرم مجامعا فانه يلحق به الصحيح وقول صاحب الهداية لان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا يخرج عنه الا باداء احد النسكين محمول على اللازم للاحتراز عن غير اللازم ليخرج به العبد والزوجة اذا احرم بغير اذن لا مقابل الصحيح وهو الفاسد وليخرج به ما اذا ادخل حجة على عمرة او على حجة فانه ليس بلازم ولذا وجب الرفض ولا يجب عليه للحصر فان احرامه لازم مع انه يخرج بغير الافعال لانه عارض لا بطريق الوضع

قوله ولا فوت لعمرة لعدم توقيتها بالاجماع وهي طواف وسعي اي افعال العمرة طواف بالبيت سبعة اشواط وسعي بين الصفا والمروة وليس مراده بيان ماهيتها لان ركنها الطواف فقط واما السعي فواجب وانما لم يصرح بوجوبه فيها للعلم به من الحج لان السعي فيه واجب ففي العمرة اولى ولم يذكر الاحرام لانه شرط في النسكين حجا كان او عمرة ولم يذكر الحلق لانه محلل مخرج منها وهو من واجباتها كما في فتاوى قاضي خان وهي في اللغة بمعنى الزيارة يقال اعتمر فلان فلانا اذا زاره وفي المغرب ان اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلب على القصد الى مكان مخصوص وتصح في السنة وتكره يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما قدمنا انها لا تتوقت وقد اعتمر صلى الله عليه وسلم اربع عمر في ذي القعدة الا الذي اعتمر مع حجته كما في صحيح البخاري ثم المراد بالاربعة احرامه بهن فاما ما تم له منها فثلاث الاولى عمرة الحديبية سنة ست فاحصروا بها فنحر الهدي بها وحلق هو واصحابه ورجع الى

المدينة الثانية عمرة القضاء لا العام المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا مذهب ابي حنيفة وذهب مالك الى انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه وعدم نقل انه عليه السلام امر الذين كانوا معه بالقضاء لا يفيد بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل نعم هو مما يونس به في عدم الوقوع لان الظاهر انه لو كان النقل لكن ذكرت انما يعتبر لو لم يكن من الثابت ما يوجب القضاء في مثله على العموم فيجب الحكم بعلمهم به وقضائهم من غير تعيين طريق على الثلاثة عمرته التي قرن معها مع حجته على قولنا او التي تمتع بها الى الحج على قول القايلين انه حج متمتعا او التي اعتمرها في مفرد ذلك على قول القايلين بانه افرد واعتمر ولا عبرة بالقول الرابع ه الرابعة عمرة من الجعرانة كذا في فتح القدير واطلق في المختصر الكراهة فانصرفت الكراهة الى كراهة التحريم لانها المحمل عند اطلاقهم ويدل عليه ما عن عايشة رضي الله عنها قالت حلت العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك وعن ابن عباس انها خمسة وذكر ثلاثة ايام التشريق واطلق في كراهتها يوم عرفة فشمل ما قبل الزوال وما بعده وهو المذهب خلافا لما عن ابي يوسف انها لا تكره قبل الزوال وافاد بالاقتصار على الخمسة انها لا تكره في اشهر الحج وهو الصحيح عند اهل العلم كما في غاية البيان ولا فرق بين المكي والافاقي واختلفوا في افضل اوقاتها فبالنظر ان فعله عليه السلام في اشهر الحج افضل وبالنظر الى قوله في رمضان افضل للحديث الصحيح عمرة في رمضان تعدل حجة وقد وقع في الينابيع هنا غلط فاجتنبه وهو انه قال تكره العمرة في خمسة ايام وذكر منها يوم الفطر بدل يوم عرفة كما نبه عليه في غاية السروجي وفي فتاوى قاضي خان تكره العمرة في خمسة ايام لغير القارن انتهى وهو تقييد حسن وينبغي ان يكون راجعا الى يوم عرفة لا الى الخمسة كما لا يخفى وان يلحق المتمتع بالقارن قوله وهي سنة اي العمرة سنة موكدة وهو الصحيح في المذهب وقيل بوجوبها وصححه في الجوهرة واختاره في البدايع وقال انه مذهب اصحابنا ومنهم من اطلق اسم السنة وهذا لا ينافي الوجوب انتهى والظاهر من الرواية ما في المختصر فان محمدا نص في كتاب الحج ان العمرة تطوع وليس بينهما كبير فرق كما قدمناه مرارا واستدل لها في غاية البيان بما رواه الترمذي وصححه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة اواجبة هي قال لا وان تعتمروا هو افضل واما قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فالاتمام بعد الشروع ولا كلام لنا فيه لان الشروع ملزم وكلامنا فيما قبل الشروع والمراد انها سنة في العمر مرة واحدة فمن اتى بها مرة فقد اقام السنة غير موقت بوقت غير ما ثبت النهي عنها الا انها في رمضان افضل هذا اذا افردها فلا ينافيه ان القران افضل لان ذلك امر يرجع الى الحج لا العمرة فالحاصل ان من اراد الاتيان بالعمرة على وجه افضل فيها ففي رمضان او الحج على وجه افضل فيه فبان يقرن معه عمرة ثم اعلم ان للعمرة معنا لغويا ومعنا شرعيا وسببا وركنا وشرايط وجوب

وشرائط صحة وواجبات وسنن وآداب ومفسد كالحج وقد بينا معناها وركنها وواجبها وما سببها فالبيت وشرائط وجوبها وصحتها ما هو شرائط الحج الا الوقت وما سننها وآدابها فما هو سنن الحج وآدابه الى الفراغ من السعي وما مفسدها فالجماع قبل طواف الاكثر من السبعة كذا في البدائع وغيره وقد قدمنا انه ليس بهذا طواف الصدر وقال الحسن ابن زياد يجب عليه والله سبحانه الموفق للصواب

لما كان الحج عن الغير كالتبع اخره والاصل فيه ان الانسان ان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة او صوما او صدقة او قراءة قرآن او ذكرا او طوافا او حجا او عمرة او غير ذلك عند اصحابنا للكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا واخباره تعالى عن ملائكته بقوله ويستغفرون للذين آمنوا وساق عبارتهم بقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات واما السنة فاحاديث كثيرة منها ما في الصحيحين حين ضحى بالكبشين فجعل احدهما عن امته وهو مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب ومنها ما رواه ابو داود اقرؤا على موتاكم سورة يس وحينئذ فتعين ان لا يكون قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى على ظاهره وفيه تاويلات اقربها ما اختاره المحقق ابن الهمام انها مقيدة بما هبة العامل يعني ليس للانسان من سعي غيره نصيب الا اذا وهبه له فحينئذ يكون له واما قوله عليه السلام لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد فهو في حق الخروج عن العهدة لا في حق الثواب فان من صام او صلى او تصدق وجعل ثوابه لغيره من الاموات والاحياء جاز ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة كذا في البدائع وبهذا علم انه لا فرق بين ان يكون المجعول له ميتا او حيا والظاهر انه لا فرق بين ان ينوي به عند الفعل للغير او يفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره لاطلاق كلامهم ولم ار حكم من اخذ شيا من الدنيا ليجعل شيا من عبادته للمعطي وينبغي ان لا يصح ذلك وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الفرض والنفل فاذا صلى فريضة وجعل ثوابها لغيره فانه يصح لكن لا يعود الفرض في ذمته لان عدم الثواب لا يستلزم عدم السقوط عن ذمته ولم اره منقولا

قوله النيابة تجزي في العبادة المالية عند العجز والقدرة ولم تجز في البدنية بحال وفي المركب منها تجزي عند العجز فقط بيان لانقسام العبادة على ثلاثة اقسام مالية محضة او عبادة فيها معنى المؤنة او مؤنة فيها معنى العبادة كما عرف في الاصول وبدنية محضة كالصلاة والصوم والاعتكاف وقراءة القرآن والاذكار والجهاد ومركبة من البدن والمال كالحج والاصل فيه ان المقصود من التكاليف الابتلاء والمشقة وهي في البدنية باتعاب النفس والجوارح بالافعال المخصوصة وبفعل نائبه لا يتحقق المشقة على نفسه فلم تجز النيابة مطلقا لا عند العجز ولا عند القدرة ولا في المالية بتنقيص المال والمحبوب للنفس بايصاله الى الفقير وهو موجود بفعل النائب وكان مقتضى القياس ان لا تجزي النيابة في الحج لتضمنه

لتضمنه المشقتين البدنية والمالية والاولى لا يكفي فيها بالنائب لكن تعالى رخص في اسقاطه بتحمل المشقة الاخرى اعني اخراج المال عند العجز المستمر الى الموت **قوله** وفضلا بان تدفع نفقته الحج الى من يحج عنه بخلاف حالة القدرة لم يعذر لان تركه فيها ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهو بهذا يستحق العتاب لا التخفيف في طريق الاسقاط واذا جازت النيابة في المالية مطلقا فالعبرة لنية الموكل لا لنية الوكيل وسواء نوى الموكل وقت الدفع الى الوكيل او دفع الوكيل الى الفقراء او فيما بينهما ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية من فصل مصارف الزكاة رجل دفع الى رجل دراهم ليتصدق بها على الفقراء تطوعا فلم يتصدق المامور حتى نوى الآمر عن الزكاة من غير ان يتلفظ به ثم تصدق المامور جاز عن الزكاة وكذا لو امره ان يعتق عبده تطوعا ثم نوى الآمر عن الكفارة قبل اعتاقه عن التطوع انتهى ولهذا لا تعتبر اهلية النائب حتى لو وكل المسلم ذميا في دفع الزكاة جاز كما في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام **قوله** والشرط العجز الدائم الى وقت الموت اي الشرط في جواز النيابة في المركب عجز المستنيب عجزا مستمرا الى موته لان الحج فرض العمر فحيث تعلق به خطابه لقيام شروطه وجب عليه ان يقوم بنفسه في اول سني الامكان فاذا اخر ثم تقرر القيام بنفسه في ذمته في مدة عمره وان كان غير متصف بالشروط فاذا عجز عن ذلك في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلا فحيث قدر عليه وقتا ما من عمره بعد ما استناب فيه العجز لحقه ظهر انتفاء شرط الرخصة ثم ظاهر ما في المختصر انه لا فرق بين ان يكون المرض يرجى زواله او لا يرجى كالزمانة والعمى فلو حج الزمن او الاعمى ثم ابصر لزمه ان يحج بنفسه وبسبب هذا صرح المحقق في فتح القدير به وليس بصحيح لان الحق التفصيل فان كان مرضا يرجى زواله فاحج فامر مراع فان استمر العجز الى الموت سقط الفرض عنه والا فلا وان كان مرضا لا يرجى زواله كالعمى فاحج غيره سقط الفرض عنه سواء استمر ذلك العذر او زال صرح به في المحيط وفي فتاوى قاضي خان والمبسوط وصرح في معراج الدراية بانه اذا احج الاعمى غيره ثم زال العمى انه لا يبطل الاحجاج انتهى وقيد بالعجز الدائم لانه لو احج وهو صحيح ثم عجز واستمر لا يجزيه لفقد الشرط ويشكل عليه ما في التجنيس وفتاوى قاضي خان وغيرهما انه لو قال لله علي ثلاثون حجة فاحج ثلاثين نفسا في سنة واحدة ان مات قبل ان يجيء وقت الحج وهو يقدر بطلت حجته لانه يقدر بنفسه عليها فانعدم الشرط فيها وعلى هذا الكل سنة يجيء انتهى وينبغي ان يراد بوقت الحج وقته الوقوف بعرفة يعني ان جاء يوم عرفة وهو ميت اجزاء الكل ان كان حيا بطلت واحدة وتوقف في الباقي وليس المراد بوقت الحج اشهر الحج لان الاحجاج يكون في اشهر الحج فلا يتاتى التفصيل وان كان المكان بعيدا فاحج قبل الاشهر فهو قاصر لانا نرجع عما اذا كان قريبا فاحج في الاشهر فانا ولي ما قلناه ووجه اشكاله على ما سبق ان وقت الاحجاج كان صحيحا فاذا مات قبل وقته اجزاه وقد تقدم انه اذا احج وهو صحيح ثم عجز لا يجزيه بارادة المراد بعجزه بعد الاحجاج العجز بعد فراغ النائب من

الحج بان كان وقت الوقوف صحيحا فلا مخالفة كما لا يخفى وعلى هذا المراة اذا لم تجد محرما لا تخرج الى الحج الى ان تعجز عن الحج فحينئذ تبعث من يحج عنها اما قبل ذلك فلا يجوز لتوهم وجوب المحرم فان بعثت رجلا ان دام عدم المحرم الى ان ماتت فذلك جائز كالمريض اذا احج رجلا ودام المرض الى ان مات واطلق فى العجز فشمل ما اذا كان سماويا او بصنع العباد فلو احج وهو فى السجن فان فيه اجزاه فان خلص منه لا وان احج لعدو بينه وبين مكة ان اقام العدو على الطريق حتى مات اجزاه وان لم يقم لا يجزيه كذا فى التجنيس وذكر فى البدايع واما شرايط جواز النيابة فمنها ان يكون المحجوج عنه عاجزا عن الاداء بنفسه وله مال فلا يجوز احجاج الصحيح غنيا كان او فقيرا لان المال من شرايط الوجوب ومنها العجز المستدام الى الموت ومنها الامر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير اذنه الا الوارث يحج عن مورثه فانه يجزيه ان شاء الله تعالى لوجود الامر دلالة ومنها نية المحجوج عنه عند الاحرام ومنها ان يكون حج المامور بمال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز عنه حتى يحج بماله وكذا اذا اوصى ان يحج بماله فمات فتطوع عنه وارثه بمال نفسه لان الفرض تعلق بماله فان لم يحج بماله لم يسقط عنه الفرض ومنها الحج راكبا حتى لو امر بالحج فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الحج الامر اليه فانه احج ماشيا فقد خالف فيضمن انتهى وفى فتح القدير واعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الامر فان انفق الاكثر او الكل من مال نفسه وفى المال المدفوع اليه وفاء بحجه رجع به فيه اذ قد يبتلى بالانفاق من مال نفسه لبعث الحاجة ولا يكون المال حاضرا فلا يجوز ذلك كالوصى والوكيل يشترى لليتيم ويعطى الثمن من مال نفسه فانه يرجع به فى مال اليتيم انتهى وبهذا اعلم ان اشتراطهم ان تكون النفقة من مال الامر للاحتراز عن التبرع لا مطلقا قوله وانما شرط العجز الموجب للحج الفرض لا النفل لجواز الانابة مع القدرة فى حج النفل لان المقصود منه الثواب فان كان له تركه اصلا فله تحمل مشقة المال بالاولى اطلقه فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة واشار به الى انه لو احج عنه وهو صحيح حجة الاسلام او كان مريضا ثم صح بطل وصف الفرضية لفقد شرطه وهو العجز وبقى اصل الحج تطوعا للامر لانه فاسد اصلا صرح بذلك الاسبيجابى والسرخسى وعلاء الدين البخارى فى الكشف ولم يحكوا فيه خلافا فعلى هذا بين الصلاة والحج فرق على قول محمد فانه يقول فيها اذا بطل وصفها بطل اصلها ولم ينقل عنه فى الحج ذلك لما ان باب الحج اوسع ولهذا يمضى فى فاسده كما يمضى فى صحيحه واشار المصنف بجواز النيابة فى الحج عند العجز فى الفرض ومطلقا فى النفل ان اصل الحج يقع للامر لحديث الخثعمية وهى اسماء بنت عميس من المهاجرات وهو انها قالت يا رسول الله ان فريضة الله فى الحج على عباده ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على

الراحلة فاحج عنه قال نعم متفق عليه فاطلق كونه عنه وقولها فاحج عنه فيه روايتان فتح الهمزة وكسر الحاء امر واحد ان يحج عنه ذكره الهندى فى شرح المغنى وهذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا كما فى الهداية وظاهر المذهب كما فى المبسوط وهو الصحيح كما فى كثير من الكتب وذهب عامة المتاخرين كما فى الكشف على ان الحج يقع عن المامور وللامر ثواب النفقة قالوا وهو رواية عن محمد وهو اختلاف لا ثمرة له لانهم اتفقوا ان الفرض يسقط عن الفرض ولا يسقط عن المامور ولا بد ان ينويه عن الامر وهو دليل المذهب وانه يشترط اهلية النايب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز وهو دليل الضعيف ولم ار من صرح بالثمرة وقد يقال انها تظهر فى حلف ان لا يحج فعلى المذهب اذا حج عن غيره لا يحنث وعلى الضعيف يحنث الا ان يقال ان العرف انه قد حج وان وقع عن غيره فيحنث اتفاقا قوله ومن حج عن امريه ضمن النفقة لان كل واحد منهما امره بان يخلص النفقة له من غير اشتراك ولا يمكنه ايقاعه عن احدهما لعدم الاولوية فيقع عن المامور نفلا ولا يجزيه عن حجة الاسلام ويضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة الامر الحج لنفسه اطلق فى الامرين فشمل الابوين وسيأتى اخراجهما وقيد بالامر بهما لانه لو احرم عنهما بغير امرهما فله ان يجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فيبقى على خياره وبعد وقوعه سببا للثواب واشار بالضمان الى انه لا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك وقيد بكونه احرم عنهما معا لانه لو احرم عن احدهما غير معين فالامر موقوف فان عين احدهما قبل الطواف والوقوف انصرف اليه والا انصرف الى نفسه ولا يكون مخالفا بمجرد الاحرام المذكور لان كلا امره بحجة واحدها صالح لكل منهما صادق عليه ولا منافاة بين العام والخاص ولا يمكن ان يصير للمامور لانه نص على اخراجها عن نفسه بجعلها لاحد الامرين فلا ينصرف اليه الا اذا وجد احد الامرين اللذين ذكرناهما ولم يتحد بعد فاذا شرع فى الاعمال قبل التعيين تعينت له لان الاعمال لا تقع لغير معين ثم ليس فى وسعه ان يحولها الى غيره وانما جعل له الشرع ذلك الثواب ولولا الشرع لم يحكم به فى الثواب ايضا ولو احرم بحجة من غير تعيين فانه يصح التعيين بعد لاحدهما بالاولى وذكر فى الكافى انه ينبغى ان يكون مجمعا عليه لعدم المخالفة ولو احرم بهما من غير تعيين ما امرهما لامر معين فانه يجوز بلا خلاف وهو اظهر من الكل فى صور الابهام اربعة فى واحدة يكون مخالفا وهى مسئلة الكتاب مطلقا وفى الثلاثة لا يكون مخالفا ولو اهل المامور بالحج بحجتين عن احدهما عن نفسه والاخرى عن الامر ثم رفض التى اهل بها عن نفسه تكون الباقية عن الامر كانه اهل بها وحدها واشار المصنف الى ان المامور فى كل موضع يصير مخالفا فانه يضمن النفقة فمنها ما اذا امره بالحجة او عمرة فقرن فيصير ضامنا من للنفقة عند خلافهما ومنها ما اذا امره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة لانه مامور بحج ميقاتى وما اتى به مكى بخلاف ما اذا امره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا والنفقة فى مدة اقامته للحج فى ماله لانه اقام فى منفعة نفسه بخلاف ما اذا حج

اولا ثم اعتمر للآمر فانه يكون مخالفا لانه جعل المسافة للحج وانه لم يؤمر به وان كانت الحجة
افضل من العمرة لانه خلاف من حيث الجنس كالوكيل بالبيع بالدراهم اذا باع بالف دينار
كذا في المحيط وفي فتح القدير والحاج عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى
بالنية عنه وليس للمأمور ان يأمر غيره بما امره به الآمر وان مرض في الطريق الا ان يكون
وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ يأمر غيره به وان كان صحيحا ولو احج رجلا فحج ثم
اقام بمكة جاز لان الفرض صار مؤديا والافضل ان يحج ثم يعود الى اهله انتهى ثم اعلم ان
النفقة ما يكفيه لذهابه وايابه لا يخلو اما ان يكون المحجوج عنه حيا او ميتا فان كان حيا فانه
يعطيه بقدر ما يكفيه كما ذكرناه فان اعطاه زائدا على كفايته فلا يحل للمأمور ما زاد بل يجب
عليه رده الى صاحبه الا اذا قال وكلتك ان تهب الفضل من نفسك وتقبضه لنفسك فان كان
على موت قال والباقي مني لك وصية وان كان قد اوصى بان يحج عنه ثم مات فاما ان يعين
قدرا اولا فان عين قدرا اتبع ما عينه حتى لا يجوز النقص عنه ان كان يخرج من الثلث
كما سيأتي تفصيله قريبا في مسألة الوصية ولهذا قال في المحيط رجل مات وترك ابنين
واوصى بان يحج عنه بثلثمائة وترك تسعمائة فانكر احدهما واقر الآخر واخذ كل واحد منهما
نصف المال ثم ان المقر دفع مائة وخمسين يحج عن الميت ثم اقر الآخر ان احج بامر القاضي
يأخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين درهما لانه جاز الحج عن الميت بمائة وخمسين وبقي ثمانمائة
وخمسون ميراثا لهما فيكون لكل واحد منهما نصفه وان احج بغير امر القاضي فانه يحج من
اخرى بثلثمائة لانه لم يجز الحج عن الميت لانه امر بثلثمائة انتهى ومع التعيين المذكور لا يحل
للمأمور المذكور ما فضل بل يرده على ورثته ولهذا قالوا لو اوصى بان يعطى بعيره هذا
رجلا ليحج عنه فدفع الى رجل فاكراه الرجل فانفق الكراء على نفسه في الطريق وحج ماشيا
وجاز عن الميت استحسانا وان خالف امره وصححه في المحيط وقال اصحاب الفتاوى
هو المختار ولانه لما ملك ان يملك رقبتها بالبيع ويحج بالثمن استحسانا هو المختار فلان يملك
منفعتها بالاجارة ويحج ببدل المنفعة كان اولى الا انه لو لم يظهر في الآخرة لانه يكون بملك ذلك
يكون الكراء له لانه غاصب له والحج له فيضمن للميت ثم يرد البعير الى ورثة الميت لانه ملك
الورثة انتهى وهذه المسألة خرجت عن الاصل للضرورة فان الاصل ان الصنو و
ان المأمور بالحج راكبا اذا حج ماشيا فانه يكون مخالفا وان لم يعين الوصي قدرا فان الورثة
يحجون عنه من الثلث بقدر الكفاية ولهذا قال الولوالجي في فتاواه رجل مات واوصى ان
يحج عنه ولم يقدر فيه مالا فالوصي ان اعطى الى رجل ليحج في محمل احتاج الى الف ومائتين
وان حج راكبا لا في محمل يكفيه الالف وكل ذلك خرج من الثلث يجب اقلهما لانه هو المتيقن
انتهى فالحاصل ان المأمور لا يكون مالكا لما اخذه من النفقة بل يتصرف فيه على ملك
المحجوج عنه حيا كان او ميتا معينا كان القدر او غير معين ولا يحل له الفضل الا بالشرط المتقدم
سواء كان الفضل كثيرا او يسيرا كالكسيرة من الزاد كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وينبغي

وينبغي ان يكون كذلك الحج المشروط من جهة الواقف كما شرط سليمان باشا في وقفه بمصر
قدرا معينا لمن يحج عنه كل سنة فانه يتبع شرطه ولا يحل للمأمور ما فضل منه بل يجب رده
الى الوقف وهذا كله اذا اوصى ان يحج عنه اما اذا قال احجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم
كم يعطى فانه يعطى قدر ما يحج به ويكون ملكا له وان شاء حج به وان شاء لم يحج وهو وصية
كما في المبسوط وغيره فاذا عرف ذلك فللمأمور بالحج ان ينفق على نفسه بالمعروف ذهابا وايابا
ومقيما من غير تبذير ولا تقتير في طعامه وشرابه ومركوبه وما لا بد له منه من محمل وقربة وادوات
السفر فلو توطن بمكة بعد الفراغ فان كان لانتظار القافلة فنفقته في مال الميت والا ففي مال
نفسه وما ذكره المشايخ من انه اذا توطن خمسة عشر يوما فنفقته عليه فمحمول على ما اذا كان
لغير عذر وهو عدم خروج القافلة وكذا ما ذكره بعضهم من اعتبار الثلاث واذا صارت النفقة
عليه بعد خروجها ثم بدا له ان يرجع رجعت نفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع
في مال الميت وهو كالناشزة اذا عادت الى المنزل والمضارب اذا اقام في بلده وبلدة اخرى
خمسة عشر يوما لحاجة نفسه وفي البدائع هذا اذا لم يتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها ثم عاد
لا تعود النفقة بلا خلاف وان اقام بها من غير نية الاقامة قالوا ان كانت اقامة معتادة لم تسقط
وان زاد على المعتاد سقطت ولم يعجل الى مكة فهي في مال نفسه الى ان يدخل عشر ذي الحجة فتصير
في مال الآمر ولو سلك طريقا ابعد من المعتاد ان كان مما سلكه الناس ففي مال الآمر والا ففي
ماله وله ان ينفق على نفسه نفقة مثله من طعام ومنه اللحم والكسوة ومنه ثوب احرامه واجرة
من يخدمه ان كان ممن يخدم وليس له ان ينفق ما فيه تزيينه كدهن السراج والادهان
والتداوي والاحتجام واجرة الحمام والحارس وصحح الولوالجي انه المختار وقالوا له ان يشتري
حمارا يركبه وذكر الولوالجي بانه مكروه والجمل افضل لان النفقة فيه اكثر وليس له ان يدعو
احدا الى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض احدا ولا يصرف الدراهم بالدنانير ولا يشتري
بها ماء الوضوء ولو اتجر في المال وربح مثله فالاصح انها عن الميت ويتصدق بالربح كما لو خلطها
بدراهمه حتى صار ضامنا ثم حج بمثلها انه يخلط الدراهم بالنفقة مع الرفقة للعرف كذا في المحيط
قوله ودم الاحصار على الآمر ودم القران ودم الجناية على المأمور لان الآمر هو الذي
ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه واراد من الآمر المحجوج عنه فتحمل الميت فان دم الاحصار
من ماله ثم قيل هو من ثلث ماله لانه صلة كالزكاة وغيرها وقيل من جميع المال لانه وجب
حقا للمأمور قضاء ودينا كذا في الهداية واذا تحلل المأمور المحصر بذبح الهدي فعليه الحج من
قابل بمال نفسه ولا يكون ضامنا للنفقة كفوات الحج لعدم المخالفة وعليه الحج من قابل بمال
نفسه كذا قالوا ولم يصرحوا بانه في الفوات والاحصار اذا قضى الحج هل يكون على الآمر او
يقع للمأمور واذا كان للآمر فهل يجبر على الحج من قابل بمال نفسه وانما وجب دم القران
على المأمور باعتبار انه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور
هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه وان كان الحج يقع عن الآمر لانه وقوع شرعي

ووجوب دم الشكر سبب عن الفعل الحقيقي الصادر من المأمور واطلق في القران فشمل ما اذا امره واحد بالقران فقرن او امره واحد بالحج وآخر بالعمرة واذنا له في القران وبقي صورتان يكون بالقران فيهما مخالفا احداهما ما اذا لم يأذنا له في القران فقرن عنهما ضمن نفقتهما الثانية ما اذا امره بالحج مفردا فقرن فانه يكون ضامنا للنفقة لا لان الافراد افضل من القران بل لانه امره بافراد سفر له وقد خالف وفي الثانية خلافهما يقولان هو خلاف الى خير وهو يقول انه لم يأمره بالعمرة ولا ولاية لاحد في ايقاع نسك عن غيره بغير اذنه فصار كما لو امره بالافراد فتمتع فانه يكون مخالفا اتفاقا واراد بالقران دم الجمع بين النسكين قرانا كان او متمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالاذن المتقدم واطلق في دم الجناية فشمل دم الجماع ودم جزاء الصيد ودم الحلق ودم لبس المخيط والطيب ودم المجاوزة بغير احرام وانما وجد على المأمور وحده باعتبار انه تعلق بجنايته لكن في الجناية دم بالجماع تفصيل ان كان قبل الوقوف ضمن جميع النفقة لانه صار مخالفا بالافساد وان بعده فلا ضمان والدم وحده على المأمور على كل حال واذا فسد حجه لزمه الحج من قابل بمال نفسه وفيه ما تقدم من التردد في وقوعه عن الآمر لانه ادى الركن الاعظم كذا قالوا وقد قدمنا في كتاب الحج فيه بحثا واعظم امرها لانه انما هو للأمن من الافساد بعده لا لانه يكفي فيجب على الآمر الاحجاج وفي فتح القدير واما دم رفض نسك ولا يتحقق ذلك الا اذا تحقق في مال الحاج ولا يبعد انه لو فرض انه امره بحجتين معا ففعل حتى رفض احدهما لزم والله سبحانه اعلم انتهى ولو اختلف المأمور والورثة والوصي فقال قد انفق من مال الميت فمنعت من الحج وكذبه الآمر لا يصدق ويضمن الا ان يكون امرا ظاهرا يشهد على صدقه لان سبب الضمان قد ظهر فلا يصدق في دفعه الا بظاهر يدل على صدقه ولو اختلفا فقال حججت وكذبه الآمر كان القول للمأمور مع يمينه لانه يدعي الخروج عن عهدة ما هو امانة في يده ولا تقبل بينة الوارث او الوصي ان كان يوم النحر بالبلد لانها شهادة على النفي الا ان يقيما على اقراره انه لم يحج اما لو كان الحاج مديونا للميت امره ان يحج بما له عليه وباقي المسألة بحالها فانه لا يصدق الا ببينة لانه يدعي قضاء الدين هكذا في كثير من الكتب وفي خزانة الاكمل القول مع يمينه الا ان يكون للورثة مطالب بدين من الميت فانه لا يصدق في حق غريم الميت الا بالحجة والقواعد تشهد للاول فكان عليه المعول قوله فان مات في طريقه يحج عنه من منزله بثلث ما بقي هذه العبارة تحتمل الاول ان يكون فاعل مات المأمور بالحج يعني المسألة ان الوصي اذا احج رجلا عن الميت فمات الرجل في الطريق فانه يحج عنه من منزله بثلث ما بقي من المال كله وعلى هذا الوجه اقتصر الشارحون مع ما فيه من التعقيد في الضمائر فان ضمير مات يرجع الى المأمور وضمير عنه ومنزله يرجع الى الموصي الثاني ان يكون فاعل مات هو الموصي فيتحد مرجع الضمائر وهو صحيح فاذا مات بعد ما خرج حاجا واوصى بالحج فانه يحج عنه من منزله بثلث تركته ويصدق عليه انه بثلث

ثلث ما بقي اي بعد الانفاق في الطريق فالحاصل ان الآمر اما ان يكون حيا وقت الاحجاج او ميتا فان كان حيا ومات المأمور في الطريق فانه يحج انسانا آخر من منزله على كل حال لانه حي يرجع اليه ولهذا لو امر انسانا بان يحج عنه ودفع له مالا فلم يبلغ النفقة من بلده لم يحج عنه من حيث تبلغ كالميت لانه يمكن الرجوع اليه فيحصل الاستدراك بخلاف الميت كذا في الولوالجية وان كان ميتا واوصى بان يحج عنه فلا يخلو اما ان يكون قد خرج حاجا بنفسه ومات في الطريق اولا وفي كل منهما لا يخلو اما ان اطلق الوصية او عين المال والمكان فان اوصى بان يحج عنه واطلق يحج عنه من ثلث ماله لانه بمنزلة التبرعات فان بلغ ثلثه ان يحج من بلده وجب الاحجاج من بلده لان الواجب عليه الحج من بلده الذي يسكنه وكذا ان خرج لغير الحج ومات في الطريق واوصى فانه يحج عنه من بلده عند ابي حنيفة وقالا يحج من حيث مات وعلى هذا الخلاف المأمور في الحج اذا مات في الطريق فانه يحج عن الموصي من منزله بثلث ما بقي من التركة وكذا لو مات الثاني والثالث الى ان لا يبقى شيء يمكن ان يحج بثلثه عند ابي حنيفة وان كان للموصي اوطان يحج عنه من اقرب اوطانه الى مكة لانه متيقن به وان لم يكن له وطن فمن حيث مات فلو مات مكي بالكوفة واوصى بحجة حج عنه من مكة وان اوصى بالقران قرن من الكوفة لانه لا يصح من مكة فان احج عنه الوصي من غير وطنه مع ما يمكن الاحجاج من وطنه من ثلث ماله فان الوصي يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج عن الميت ثانيا الا اذا كان المكان الذي احج منه قريبا الى وطنه من حيث يبلغ اليه ويرجع الى الوطن قبل الليل فحينئذ لا يكون ضامنا مخالفا هذا كله ان بلغ ثلث ماله فان لم يبلغ الاحجاج من بلده حج عنه من حيث يبلغ استحسانا وان بلغ الثلث ان يحج عنه راكبا فاحج عنه ماشيا لم يجز وان لم يبلغ الا ماشيا من بلده قال محمد يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وعن ابي حنيفة انه مخير بين ان يحج عنه من بلده ماشيا او راكبا من حيث يبلغ هذا اذا اطلق واما اذا عين مكانا لان الاحجاج لا يجب بدون الوصية فيجب مقدارها وهذا كله اذا كان الثلث يكفي لحجة واحدة وما فضل فهو لورثته وفي الثاني خير الوصي ان شاء احج عنه في كل سنة حجة وان شاء حج عنه في سنة واحدة حججا وهو الافضل لانه تعجيل تنفيذ الوصية لانه ربما هلك المال وفي الثالث كالثاني ولم يذكر في الاصل لانه شرط التفريق لا يفيد فصار كالاطلاق كما لو امر الوصي رجلا بالحج في هذه السنة فأخره المأمور الى القابل فانه يجوز عن الميت ولا يضمن النفقة لان ذكر السنة للاستعجال لا للتقييد ولو اوصى بان يحج عنه بثلث ماله واطلق فهلكت النفقة في يد المأمور قال ابو حنيفة يحج عنه بثلث ماله وقال ابو يوسف بما بقي من ثلث ماله وابطل محمد وهذا كله اذا لم يعين الوصي قدرا فان عين قدرا من المال فان بلغ ذلك ان يحج عنه وجب والا فمن حيث يبلغ ولو عين اكثر من الثلث يحج عنه بالثلث من حيث يبلغ بخلاف الوصية بشراء عبد باكثر من الثلث واعتاقه عنها فانها باطلة لان في العتق لا يجوز النقصان عن المسمى كذا في المحيط وغيره وذكر الولوالجي في فتاواه لو اوصى بان يحج عنه من ثلث ماله

ولم يقل يحج عنه من جميع الثلث لانه اوصى بصرف جميع الثلث الى الحج لان كلمة من للتمييز
عن اصل المال ولو دفع الوصي الدراهم الى رجل ليحج عن الميت فان اراد ان يسترد كان
له ذلك ما لم يحرم لان المال امانة في يده فان استرده فنفقته الى بلده على من تكون ان
بخيانة ظهرت منه فالنفقة في ماله خاصة وان استرد لا بخيانة ولا تهمة فالنفقة على الوصي
في ماله خاصة وان استرد لضعف راي فيه او انه يجهل بامور المناسك فاراد الدفع الى
اصلح منه فنفقته في مال الميت لانه استرد لمنفعة الميت انتهى وفي فتح القدير لو
اوصى ان يحج عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي ان يحج بنفسه الا ان يكون وارثا
او دفعه الى وارث ليحج فانه لا يجوز الا ان يجيز الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع
بالمال فلا يصح للوارث الا باجازة الباقين ولو قال الميت للوصي ادفع المال لمن يحج
عني لم يجز له ان يحج بنفسه مطلقا وفي الظهيرية ان كان ثلث ماله قدر ما لا يبلغ الا حجا
عنه بطلت الوصية وفي التجنيس رجل اوصى بان يحج عنه فحج عنه ابنه ليرجع في التركة
فانه يجوز كالدين اذا قضاه من مال نفسه ولو حج على ان لا يرجع فانه لا يجوز عن الميت
لانه لم يحصل مقصود الميت وهو ثواب الانفاق وعلى هذا الزكاة والكفارة ومثله لو قضى
عنه دينه متطوعا جاز لان الحج عن الكبير العاجز بغير امره لا يجوز وقضاء الدين بغير
امره في حالة الحياة يجوز فكذا بعد الموت رجل مات وعليه حجة الاسلام فحج عنه رجل
باذنه ولم ينو لا فرضا ولا نفلا فانه يجوز عن حجة الاسلام ولو نوى تطوعا لا يجوز عن
حجة الاسلام انتهى وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد لو قال حجوا عني ثلث حجات يكتفى
بواحدة والباقي للورثة ان فضل انتهى وهو مشكل على ما تقدم من المحيط والولوالجية
وهو مبني على الفرق بين ان يوصي من الثلث وبين ان يوصي بجميع الثلث وذكر في اخر
العمدة من الوصايا لو اوصى بالحج عنه بالالف من ماله فاحج الوصي من مال نفسه ليرجع
ليس له ذلك لان الوصية باللفظ فيعتبر لفظ الموصي وهو اضاف المال الى نفسه فلا
يبدل انتهى وفي العمدة امراة تركت مهرها على الزوج ليحج بها وحج بها فطلبه المهر لانه بمنزلة
الرشوة وهي حرام انتهى وذكر الاسبيجابي انه لا يجوز الاستيجار على الحج ولا على شيء من
الطاعات فلو استاجر على الحج ودفع اليه الاجر فحج عن الميت فانه يجوز عن الميت وله من
الاجر مقدار نفقة الطريق في الذهاب والمجي ويرد الفضل على الورثة لانه لا يجوز الاستيجار
عليه ولا يحل له ان ياخذ الفضل لنفسه الا اذا تبرع الورثة به وهم من اهل التبرع
او اوصى الميت بان الفضل للحاج وقال بعض مشايخنا لا يجوز هذه الوصية لان الموصى
له مجهول الا ان الاول اصح لان الموصى له يصير معروفا له بالحج كما لو اوصى لمن اعتق
عبده ويعتق ويعطى له مائة درهم فانها جائزة وقال بعضهم لا يجوز انتهى واراد
بالمصنف بموته في الطريق موته قبل الوقوف بعرفة ولو كان بمكة وفي المحيط ولو دفع
الى رجل مالا ليحج به عنه فاهل بحجة ثم مات الامر فللورثة ان ياخذوا ما بقي من المال معه

معه ويضمنون ما انفق منه بعد موته ولا يشبه الورثة الامر في هذا لان نفقة الحج كنفقة ذوي
الارحام فتبطل بالموت ويرجع بالمال الى الورثة انتهى **قوله** ومن اهل بحج عن ابويه
فعين صح لانه جعل الثواب للغير وهو لا يحصل الا بعد الاداء فالنية قبله لهما لغو فاذا
فرغ وجعل لاحدهما او لهما فانه يجوز بخلاف ما اذا اهل عن امرين ثم عين لما تقدم انه
صار مخالفا ولهذا اعلم ان التعيين بعد الابهام ليس بشرط وانما ذكره ليعلم منه حكم عدم التعيين
بالاولى لانه بعد ان جعل لهما يملك صرفه عن احدهما فلان يبقيه لهما اولى وبهذا علم ان
الاجنبي كالوارث في هذا فان من تبرع عن اجنبيين بالحج فهو كالولد عن الابوين لان المجعول
انما هو الثواب فله ان يجعله لمن شاء وعلم ايضا انه في الوارث المتبرع من غير وصية اما اذا
اوصى بحجة الفرض فتبرع الوارث بالحج فقد قدمنا انه لا يجوز وان لم يوص فتبرع الوارث
اما بالحج بنفسه او بالاحجاج عنه رجلا فقد قال ابو حنيفة يجزيه ان شاء الله تعالى لحديث
الخثعمية فانه شبهه بدين العباد وفيه لو قضى الوارث من غير وصية يجزيه فكذا هذا
وفي المبسوط فان قيل فقد اطلق ابو حنيفة الجواب في كثير من الاحكام الثابتة بخبر الواحد
ولم يقيده بالمشية قلنا لان خبر الواحد يوجب العمل فيما طريقه العمل فاطلق الجواب فيه
فاما سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه طريقة العلم فانه امر بينه وبين ربه
تعالى فلهذا قيد الجواب بالاستثناء انتهى وذكر الولوالجي ان قوله ان شاء الله على القبول
لا على الجواز لانه شبهه بقضاء الدين ومن تبرع بقضاء دين رجل كان صاحب الدين بالخيار ان
شاء قبل وان شاء لم يقبل فكذا في باب الحج انتهى ثم اعلم ان حج الولد عن والديه ووالدته
مندوب للاحاديث كما في فتح القدير ثم المصنف رحمه الله لم يقيد الحاج عن الغير لشيء ليفيد
انه يجوز احجاج الصرورة وهو الذي لم يحج اولا عن نفسه لكنه مكروه كما صرحوا به واختار
في فتح القدير انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك وفي البدائع يكره احجاج المراة والعبد
والصرورة والافضل احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه وهو يدل على انها
كراهة تنزيه والا قال يجب احجاج الحر الى اخره والحق انها تنزيهية على الامر تحريمية على
المامور الذي اجتمعت فيه شروط الحج ولم يحج عن نفسه لانه اثم بالتاخير والله سبحانه الموفق
للصواب واليه المرجع والماب

باب الهدى

هو في اللغة
ما يهدى الى الحرم من شاة او بقرة او بعير الواحد هدية كما يقال جدي في جدية السرج
ويقال هدي بالتشديد على فعيل الواحد هدية كمطية ومطي ومطايا كذا في المغرب
قوله ادناه شاة وهو ابل وبقر وغنم يفيد ان له اعلى وهذا كله لان الافضل
الابل والادنى الشاة والبقر وسط وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما ما استيسر من
الهدي بالشاة واراد بالابل والبقر والغنم بيان انواع ما يهدى الى الحرم فالهدي لغة وشرعا
واحد لان تلك الانواع تسمى هديا من غير هدي الى الحرم وحينئذ فاطلاق الهدي على
غير الانواع الثلاثة في كلام الفقهاء في باب الايمان والنذور مجاز بخلاف الواحد من النعم يكون

هديا بجعله صريحا هديا او دلالة وهي اما بالنية او بسوق بدنة الى مكة وان لم ينو استحسانا
لان نية الهدى ثابتة عرفا لان سوق البدنة الى مكة في العرف يكون للهدى لا للركوب
والتجارة كذا في المحيط واراد به السوق بعد التقليد لا مجرد السوق وافاد بيان الا دنى انه
لو قال لله على ان اهدى ولا نية له فانه يلزمه شاة لانها الاقل وان عين شيا لزمه فان
كان مما يراق دمه ففيه ثلاث روايات في رواية ابي سليمان يجوز ان يهدى بقيمته لان ايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى في جزاء الصيد يتادى بالقيمة فكذا
ما اوجبه العبد في رواية ابي حفص اجزاه ان يهدى مثله لانه في معناه وفي رواية ابن
سماعة لا يجوز ان يهدى قيمته لانه اوجب الهدى شيئين الاراقة والتصدق فلا يجوز الا
على التصدق كما في هدى المتعة والقران بخلاف جزاء الصيد لانه كما اوجب الهدى اوجب غيره
وهو الاطعام وهنا الناذر ما اوجب الهدى فتعين الذبح ولو بعث بقيمته فاشترى بمكة
مثله وذبحه جاز قال الحاكم في المختصر ويحتمل ان يكون هذا تاويل رواية ابي سليمان
ومن نذر شاة فاهدى جزورا فقد احسن وهذا ليس هذا من القيمة لثبوت الاراقة في
البدل الاعلى كالاصل وقالوا اذا قال لله على ان اهدى شاتين فاهدى شاة تساوى شاتين
قيمة لم تجزه وهي من محمد لرواية ابن سماعة فكان هو المذهب وان كان المنذور شيا لا يراق
دمه فان كان منقولا تصدق بعينه او بقيمته وان كان عقارا تصدق بقيمته ولا يتعين
التصدق به في الحرم ولا على فقراء مكة لان الهدى فيه جزاء عن التصدق ثم اعلم انه اذا الحق
به لفظ الهدى ما يبطله لا يلزمه شيء كما لو قال هذه الشاة هدى الى الحرم او الى المسجد
الحرام عند ابي حنيفة لان اسم الهدى انما يوجب باعتبار اضمار مكة بدلالة العرف فاذا صرح
بالحرم او المسجد تعذر هذا الاضمار اذ قد صرح بمراده **قوله** وما جاز في الضحايا جاز
في الهدايا يعني فيجوز الثني من الابل والبقر والغنم ولا يجوز الجذع الا من الضان لانه قربة
تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيتخصصان بمحل واحد والثني من الغنم ما تم له سنة ومن
البقر ما تم له سنتان ومن الابل ما تم له خمس واختلف في الجذع من الضان فجزم في المبسوط
انه ابن سبعة اشهر عند الفقهاء وستة في اللغة وفي غاية البيان انه ما تم له ثمانية اشهر وشرط
ان يكون عظيم الجثة اما ان كان صغيرا فلا بد من تمام السنة افاد انه يجوز الاشتراك في
بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة الكل القربة وان اختلفت اجناسها من دم متعة واحصار
وجزاء صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان احب وان اشترى بدنة لمتعة مثلا
ونوى ان يشترك فيها ستة او يشترها بغير نية الهدى ثم يشرك فيه ستة وينوى الهدى
او يشترها معا في الابتداء وهو الافضل واما اذا اشتراها من غير نية الشركة ليس له الاشتراك
فيها لانه يصير بيعا لانها كلها صارت واجبة بعضها بايجاب الشرع وما زاد بايجابه واذا كان
احد الشركاء كافرا او مريد اللحم دون الهدى لم يجزهم واذا مات احد الشركاء فرضى وارثه
ان ينحرها عن الميت معهم اجزاهم استحسانا لان المقصود هو التصدق وان الشركاء نحرها

نحرها يوم النحر اجزاء الكل واشار الى انه لا بد من السلامة عن العيوب كما في الاضحية فهو
مطرد منعكس اي فما لا يجوز في الضحايا لا يجوز في الهدايا فعبارة الهداية اولى وهي ولا
يجوز في الهدايا الا ما جاز في الضحايا فانه لا يلزم من الاطراد الانعكاس الا ترى الى قولهم
وما جاز ان يكون ثمنا في البيع جاز ان يكون اجرة في الاجارة لم يلزم انعكاسه لنا لجواز
جعل المنافع المختلفة اجرة لا ثمنا **قوله** والشاة تجوز في كل شيء الا في طواف الركن جنبا ووطء
بعد الوقوف يعني ان كل موضع ذكر فيه الدم من كتاب الحج يجزي فيه الشاة الا فيما ذكر
وليس مراده التعميم فان من نذر بدنة او جزورا لا تجزيه الشاة وانما لزمت البدنة فيما اذا
طاف جنبا لان الجنابة اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت ومن بابه الاصغر والاكبر
ويلحق به ما اذا طافت حائضا او نفساء وليس موضعا ثالثا كما في فتح القدير لان المعنى الموجب
للتغليظ واحد ووجبت في الجماع بعد الوقوف قبل الحلق والطواف **قوله** ويؤكل من
هدى التطوع والمتعة والقران فقط اي يجوز له الاكل ويستحب للاتباع الفعلي الثابت في
حجة الوداع على ما رواه مسلم من انه عليه السلام نحر ثلاثا وستين بدنة ونحر علي ما بقي من
المائة ثم امر من كل بدنة ببضع فجعل في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ولانه
دم نسك فيجوز منه الاكل كالاضحية واشار بكلمة من الى انه ياكل البعض منه والمستحب
ان يفعل كما في الاضحية وهو ان يتصدق بالثلث ويطعم الاغنياء الثلث ويأكل ويدخر الثلث
وافاد بقوله هدى التطوع انه بلغ الحرم اما اذا ذبحه قبل بلوغه فليس بهدى فلم يدخل
تحت عبارته ليحتاج الى الاستثناء فلا يؤكل منه والفرق بينهما انه اذا بلغ الحرم فالقربة فيه
بالاراقة وقد حصلت والاكل بعد حصولها اذا لم يبلغ فهي بالتصدق وافاد بقوله فقط
انه لا يجوز الاكل من بقية الهدايا كدماء الكفارات كلها والنذور وهدى الاحصار وكذا
ما ليس بهدى كالتطوع اذا لم يبلغ الحرم وكذا لا يجوز للاغنياء لان دم النذر دم صدقة وكذا
دم الكفارات لانه واجب تكفيرا للذنب وكذا دم الاحصار لوجود التحلل والخروج من الاحرام
قبل اوانه قال في البدائع وكل دم يجوز له ان ياكل منه لا يجب عليه التصدق بلحمه بعد
الذبح لانه لو وجب عليه التصدق به لما جاز له اكله لما فيه من ابطال حق الفقراء وكل دم
لا يجوز له الاكل منه يجب عليه التصدق بعد الذبح لانه اذا لم يجز اكله ولا يتصدق به يؤدي
الى اضاعة المال ولو هلك المذبوح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له
في الهلاك وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته فيتصدق
بها لانه تعلق به حق الفقراء فبالاستهلاك تعدى على حقهم وان كان مما لا يجب التصدق به
لا يضمن شيا ولو باع اللحم جاز بيعه في النوعين لان ملكه قائم لان فيما لا يجوز له اكله ويجب
عليه التصدق به يتصدق بثمنه لانه ثمن مبيع واجب التصدق انتهى وهكذا نقل عنه في
فتح القدير باختصار مع انه تقدم انه ليس له بيع شيء من لحوم الهدايا وان كان مما يجوز
له الاكل منه فان باع شيا او اعطى الجزار اجرة منه فعليه ان يتصدق بقيمته انتهى وقد يقال

فى التوفيق بينهما انه ان باع مما لا يجوز اكله وجب التصدق بالثمن ولا ينظر الى القيمة وان باع
مما يجوز له اكله وجب التصدق بالقيمة ولا ينظر الى الثمن وان المراد بالجواز فى كلام البدايع
الصحة لا الحل وفى فتح القدير ولو اكل مما لا يحل له الاكل منه ضمن ما اكل وبه قال الشافعى
واحمد وقال مالك لو اكل لقمة ضمن كله **قوله** وخص ذبح هدى المتعة والقران بيوم النحر
فقط والكل بالحرم لا بغيره بيان لكون الهدى موقتا بالمكان سوا كان دم شكر او جناية لما
تقدم انه اسم لما يهدى من النعم الى الحرم واما توقيته بالزمان فمخصوص بهدى المتعة والقران
واما بقية الهدايا فلا تتقيد بزمان وافاد ان هدى التطوع اذا بلغ الحرم لا يتقيد بزمان
وهو الصحيح وان كان ذبحه يوم النحر افضل كما ذكره الشارح خلافا للقدورى واراد المصنف
بيوم النحر وقته وهو الايام الثلاثة واراد بالاختصاص الاختصاص من حيث الوجوب على
قول ابى حنيفة والا لو ذبح بعد ايام النحر اجزا الا انه تارك للواجب وقبلها لا يجزى بالاجماع
وعلى قولهما كذلك فى القبليه وكونه فيها هو السنة عندهما حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق
لا شى عليه وعنده عليه دم ودخل تحت قوله والكل بالحرم الهدى المنذور وفى البدنة
المنذوره فانها لا تتقيد بالحرم عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز ذبحها فى غير
الحرم قياسا على الهدى المنذور والفرق ظاهر واتفقوا على انه لو نذر نحر جزور او بعير
فانه لا يتقيد بالحرم ولو نذر بدنة من شعاير الله او نوى ان ينحر بمكة تقيد بالحرم اتفاقا كذا
فى المحيط وقوله لا بغيره بيان لجواز التصدق على فقرا غير الحرم بلحم الهدى لاطلاق الدلايل
لكن التصدق على فقرا مكة افضل كما فى البدايع معزيا الى الاصل **قوله** ولا يجب التعريف
بالهدى لان الهدى ينبى عن النقل الى مكان التقرب باراقة الدم فيه لا عن التعريف فلا
يجب وهو الذهاب به الى عرفات او التشهير بالتقليد والاشعار ولم يذكر استحبابه لان
فيه تفصيلا فما كان دم شكر استحب تعريفه وما كان دم كفارة استحب اخفاوه ولم يذكر
المصنف وستره لان سببها الجناية كقضا الصلاة يستحب اخفاوه ولم يذكر المصنف سنن الذبح
والنحر هنا لما سيصرح به فى باب الذبايح والاضحيه **قوله** ويتصدق بجلاله وخطامه ولم يعط
اجرة الجزار منه اى الهدى والجلال جمع الجل وهو ما يلبس على الدابة والخطام هو الزمام وهو
ما يجعل فى انف البعير لحديث البخارى مرفوعا ان عليا رضى الله عنه امره عليه السلام ان
يقوم على بدنه وان يقسم بدنه كلها لحومها وجلودها وجلالها ولا يعطى فى جزارتها شيا وهو
بضم الجيم كما عمل الجزار وافاد انه ان اعطاه منها اجرته ضمنه لانه اتلاف اللحم او معاوضة وقيد
بالاجر لانه لو تصدق بشى من لحمها عليه سوى اجرته لانه اهل للتصدق عليه **قوله** ولا
يركبه بلا ضرورة لانه جعله خالصا لوجه الله تعالى فلا ينتفع بشى منه وصرح فى المحيط بان
ركوبه لغير حاجة حرام وينبغى ان يكون مكروها كراهة تحريم لان الدليل ليس قطعيا واشار
الى انه لا يحمل عليها ايضا والى انه لو ركبها او حمل عليها فنقصت فعليه ضمان ما نقص ويتصدق
به على الفقرا دون الاغنيا لان جواز الانتفاع بها للاغنيا معلق ببلوغ المحل واطلقه فشمل

نشمل ما يجوز الاكل منه وما لا يجوز وانما جاز له حالة الضرورة لما رواه اصحاب السنن
مرفوعا اركبها بالمعروف اذا الجيت اليها حتى تجد ظهرا وفى الصحيح اركبها ويلك فى الثانيه
والثالثه حين راه مضطرا الى ركوبها وفى جامع الترمذى ويحك او ويلك وفى البدايع
ويحك كلمة ترحم وويلك كلمة تهدد وعلل الامام الناصحى فى الجمع بين وقفى هلال والخصاف
بان البدنة باقية على ملك صاحبها فيجوز الانتفاع بها عند الضرورة ولهذا لو مات قبل
ان تبلغ كانت ميراثا انتهى وظاهر كلامهم انها ان نقصت بركوبه للضرورة فانه لا ضمان
عليه **قوله** ولا يحلبه اى الهدى لانه جزوه فلا يجوز له ولا لغيره من الاغنيا فان حلبه
وانتفع به او دفعه الى الغنى ضمنه لوجود التعدى منه كما لو فعل ذلك بوبره او صوفه
وفى المحيط ضمن قيمته فجعل اللبن قيميا وان لم ينتفع به بعد الحلب تصدق به على الفقرا
واشار الى انها لو ولدت فانه يتصدق به او يذبحه معها فان استهلكه ضمن قيمته وان باعه
تصدق بثمنه وان اشترى بها هديا فحسن **قوله** وينضح ضرعها بالنقاخ اى بالما البارد
حتى يتقلص والنقاخ بالنون المضمومه والقاف والخا المعجمه الما العذب الذى ينقخ الفواد
ببرده كذا فى الصحاح والمغرب وفى مصباح المنير ينضح من باب ضرب ونفع نضحا هذا انكسر
ضاده وتفتح قالوا هذا ان كان قريبا من وقت الذبح وان كان بعيدا احلبها ويتصدق
بلبنها كيلا يضر بها ذلك **قوله** وان عطب واجب وتعيب اقام غيره مقامه والعيب له لان
الواجب فى الذمة فلا يسقط عنه حتى يذبح فى محله والمراد بالعطب هنا الهلاك وهو
من باب علم كما لو عزل دراهم الزكاة فهلكت قبل الصرف الى الفقرا فانه يلزمه اخراجها ثانيا
والمراد من العيب هنا ما يكون مانعا من الاضحية فهو كهلاكه وانما كان المعيب له لانه عينه
الى جهة فبطلت فبقى على ملكه وهو يدخل تحت الواجب هنا ما لو نذر شاة معينة فهلكت
فانه يلزمه غيرها اولا لكون الواجب فى العين لا فى الذمة **قوله** ولو تطوع نحر وصبغ
نعله بدمه وضرب به صفحته ولم ياكله غنى ولو كان المعطوب المعيب تطوعا نحر وصبغ
قلادته بدمه فالمراد من العطب هنا القرب من الهلاك لا الهلاك وفايدة هذا الفعل
ان يعلم الناس انه هدى فيا كل منه الفقرا دون الاغنيا لان الاذن فى تناوله معلق بشرط
بلوغه محله فينبغى ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق على الفقرا افضل من ان يترك
لحما للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود **قوله** ويقلد بدنة التطوع والمتعة
والقران فقط لانه دم نسك وفى التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به واشار بقوله فقط الى انه
لا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر
فيلحق بجنسها ولو قلده لا يضره كذا فى المبسوط وقيد بالبدنة لانه لا يسن تقليد الشاة ولا
تقلد عادة ودخل تحت التطوع المنذور لانه لما كان بايجاب العبد كان متطوعا اى ليس بايجاب
الشارع ابتدا فلذا ذكر فى المحيط انه يقلد دم النذر لانه دم نسك وعبادة فان قلت
ان النبى صلى الله عليه وسلم قلد هدايا الاحصار قلت جوابه انه كان قلدها للمتعة فلما

احصر بقيت كما كانت فبعثت الى مكة على حالها كذا فى غاية البيان ولم يذكر وقت التقليد لان فيه تفصيلا فان بعثه بقلادة من بدنه وان كان معه فمن حيث يحرم هو السنة

ثابتة فى بعض النسخ دون بعض وقد جرت عادة المصنفين انهم يذكرون فى اخر الكتاب ما شذ وندر من المسايل فى الابواب السالفة فى فصل على حدة تكثيرا للفوايد ويقولون فى اوله مسايل منثورة او مسايل متفرقة او مسايل شتى او مسايل لم تدخل فى الابواب او فروع **قوله** ولو شهدوا بوقوفهم قبل يومه تقبل وبعده لا اى لو شهدوا بعد ما وقف الناس بعرفة انهم وقفوا يوم التروية قبلت شهادتهم ولو شهدوا انهم وقفوا يوم النحر لا تقبل والقياس انهم لا تجزيهم اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية وهذا لانه عبادة تختص بزمان ومكان فلا تقع عبادة دونهما وقد ذكر فى الهداية الاستحسان وجهين الاول انها لا تقبل لكونها على النفى الثانى انها تقبل لكن لا يستلزم عدم صحة الوقوف لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم يحكم بالجواز بعد الاجتهاد لزم الحرج الشديد المنفى شرعا وهو حكمة قوله عليه السلام وعرفتكم يوم تعرفون اى وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالى اليوم الذى يقف فيه الناس عن اجتهاد ورأى انه يوم عرفة وذكر فى معراج الدراية ان الوجه الثانى هو الاصح وقد صححه فى فتح القدير بدفع الاول لانها قامت على الاثبات حقيقة وهو رؤية الهلال فى بلد قبل رؤية اهل الموقف فليست شهادة على النفى واذا كانت هذه الشهادة يثبت بها عدم صحة الوقوف فلا فايدة فى سماعها للامام فلا يسمعها لان سماعها يشهرها بين عامة الناس من اهل الموقف فيكثر القيل والقال وتثور الفتنة وتتكدر قلوب المسلمين بالشك فى عدم صحة حجهم بعد طول عنائهم فاذا جاءوا ليشهدوا يقول لهم انصرفوا فلا تسمع هذه الشهادة فقد تم حج الناس وكذا حج الشهود ولو وقفوا وحدهم لم يجزهم وعليهم اعادة الوقوف مع الامام للحديث السابق وكذا اذا اخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله واستشكل المحقق فى فتح القدير تصوير قبول الشهادة فى المسئلة الاولى لانه لا شك ان وقوفهم يوم التروية على انه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد انه الثامن لان اعتقاده الناس انما يكون بناء على ان اول ذى الحجة ثبت باكمال عدة ذى القعدة واعتقاد التاسع بناء على انه روى قبل الثلاثين من ذى القعدة فهذه شهادة على الاثبات والقايلون انه الثامن حاصل ما عندهم نفى محض وهو انهم لم يروا ليلة الثلاثين من ذى القعدة وراه الذين شهدوا فهى شهادة لا معارض لها انتهى فحاصله ان الشهادة على خلاف ما وقف الناس لا يثبت بها شئ مطلقا سواء كان قبله او بعده وهو انما يتم ان لو انحصر التصوير فيما ذكره من صورته لو وقف الامام بالناس ظنا منه انه اليوم التاسع من غير ان يثبت عنده رؤية الهلال فشهد قوم انه اليوم الثامن فقد تبين خطا ظنه والتدارك ممكن فهى شهادة لا معارض لها ولهذا قال فى المحيط لو وقفوا يوم التروية على ظن انه يوم عرفة لم تجزهم وبهذا التقرير علم ان المسئلة تحتاج الى تفصيل ولا يدع فيه بل هو متعين وقد بقى هنا مسئلة ثالثة وهى ما اذا

ما اذا شهدوا يوم التروية والناس يرون ان هذا اليوم يوم عرفة ينظر فان امكن الامام ان يقف مع الناس او اكثرهم نهارا قبلت شهادتهم قياسا واستحسانا للتمكن من الوقوف فان لم يقفوا عشيته فاتهم الحج وان امكن ان يقف معهم ليلا لا نهارا فكذلك استحسانا وان لم يمكنه ان يقف ليلا مع اكثرهم لا تقبل شهادتهم ويامرهم ان يقفوا من الغد استحسانا والشهود فى هذا كغيرهم فيما قدمناه وفى الفتاوى الظهيرية ولا ينبغى للامام انه يقبل فى هذا شهادة الواحد والاثنين ونحو ذلك **قوله** ولو ترك الجمرة الاولى فى اليوم الثانى رمى الثلاثة والاولى فقط بيان لكون الترتيب فى الجمار الثلاث اليوم الثانى ليس بشرط ولا واجب وانما هو سنة ولهذا قدم قوله رمى الثلاث لمراعات الترتيب المسنون لان كل جمرة قربة قايمة بنفسها لا تعلق لها بغيرها وليس بعضها تابعا لبعض بخلاف السعى قبل الطواف والطواف قبل الوقوف فانه شرعا مرتبا على وجه اللزوم فلم يدخل وقته ولولا ورد النص فى قضا الفوايت بالترتيب قلنا لا يلزم فيها ايضا لان كل صلاة عبادة مستقلة وبخلاف البداءة بالمروة فان البداءة من الصفا ثبتت بالنص وهو قوله عليه السلام ابدءوا بما بدا الله به بصيغة الامر بخلاف الترتيب فى الجمار الثلاث فانه ثبت بالفعل وهو لا يفيد اكثر من السنة **قوله** ومن اوجب حجا ماشيا لا يركب حتى يطوف الركن اى ان نذر الحج ماشيا وفيه اشارة الى وجوب المشى لان عبارة المختصر عبارة الجامع الصغير وهى كلام المجتهد اعنى ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه على ما نقله محمد عنه فيه وهو اخبار المجتهد واخباره معتبر باخبار الشرع لانه نايبه فى بيان الاحكام كما فى المعراج وفى الاصل اى المبسوط لمحمد ايضا خيره بين الركوب والمشى وعن ابى حنيفة انه كره المشى فيكون الركوب افضل وصحح ما فى الجامع الصغير قاضى خان فى شرحه واختاره فخر الاسلام معللا بانه التزم القربة بصفة الكمال وانما قلنا ان المشى اكمل لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من حج ماشيا كتبت له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة بسبعمائة وانما رخص الشرع فى الركوب دفعا للحرج قال فى غاية البيان ولا يرد عليه ما ورد فى النوادر عن ابى حنيفة ان الحج راكبا افضل لان ذلك لمعنى اخر وهو ان المشى يسيء خلقه وربما يقع فى المنازعة والجدال المنهى والا فلا اجر على قدر النصب والتعب فى المشى اكثر انتهى لا يقال لا نظير له فى المشى فى الواجبات ومن شرط صحة النذر ان يكون من جنسه واجبا لانا نقول بل له نظير وهو مشى المكى الذى لا يجد الراحلة وهو قادر على المشى فانه يجب عليه ان يحج ماشيا ونفس الطواف ايضا ولم يذكر المصنف محل وجوب ابتداء المشى لان محمدا رحمه الله لم يذكره فلذا اختلف المشايخ فيه على ثلاثة اقوال قيل من بيته وهو الاصح كذا فى فتح القدير وعزاه لان المراد عرفا وقيل من الميقات وقيل من اى موضع يحرم منه واختاره فخر الاسلام والامام العتابى وصححه فى غاية البيان لانه نذر بالحج والحج ابتداؤه الاحرام وانتهاؤه طواف الزيارة فيلزم بقدر ما التزم ولا عبرة بالعرف مع وجود اللفظ بخلاف الوصية بالحج فانه يحج عنه من بيته

لان الوصية تنصرف الى الفرض فى الاصل ولهذا حج عنه راكبا لاماشيا والمعول عليه
هو التصحيح الاول ويدل عليه من الرواية ما عن ابى حنيفة لو ان بغداديا قال ان كلمت
فلانا فعلى ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشى من بغداد وقوله لا عبرة بالعرف
مع وجود اللفظ ممنوع بل المعتبر فى النذور والايمان العرف لا اللفظ كما عرف فى محله
وفى فتح القدير ولو احرم من بيته فالاتفاق على ان يمشى من بيته وانما ينتهى وجوب
المشى بطواف الزيارة لان به ينتهى الاحرام واما طواف الصدر فالتوديع وليس باصل
فى الحج حتى لا يجب على من لا يودع وافاد بقوله لا يركب انه لو ركب لزمه الجزاء لترك الواجب
فاذا تركه فى الكل وفى الاكثر فيلزمه الدم وفى الاقل يلزمه التصدق بقدره من الكل
من قيمة الشاة الوسط ومقتضى الاصل ان لا يخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر
الصوم متتابعا فقطع التتابع ولكن ثبت ذلك نصا فى الحج فوجب العمل به وهو ما عن ابن
عباس ان اخت عقبة نذرت ان تحج ماشية فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
تركب وتهدى وما رواه ابو داود وهو محمول على عجزها عن المشى بدليل الرواية الاخرى
وانها لا تطيق واطلق فى الايجاب فشمل ما اذا كان منجزا او معلقا واما اذا قال لله على
او على حجة ماشيا او قال على المشى الى بيت الله الحرام ولم يرد حجا ولا عمرة لزمه احد
النسكين استحسانا فان جعله عمرة مشى حتى يحلق الا اذا نوى به المشى الى مسجد المدينة
او مسجد بيت المقدس او مسجد من المساجد فانه لا يلزمه شئ وقوله على المشى الى مكة او الكعبة
كقوله الى بيت الله ولو قال على المشى الى الحرم او المسجد الحرام فانه لا شئ عليه عند ابى حنيفة
لعدم العرف بالتزام النسك به وقالا يلزمه النسك احتياطا واتفقوا على انه لا لزوم لو قال
الى الصفا والمروة او مقام ابراهيم او الى استار الكعبة او بابها او ميزابها او عرفات او المزدلفة
او مسجد النبى صلى الله عليه وسلم او ذكر مكان المشى غيره كقوله على الذهاب الى بيت الله
او الخروج ثم اذا حج المنذور يسقط حجة الاسلام عند ابى يوسف خلافا لمحمد فاذا نذر الحج ولم
يكن حج ثم حج واطلق كان عن حجة الاسلام ويسقط عنه ما التزم بالنذر لان نذره منصرف
اليه وان كان قد حج ثم نذر ثم حج فلا بد من تعيين الحج عن النذر والا وقع تطوعا كما صرح
فى فتح القدير ومن نذر ان يحج فى سنة كذا فحج قبلها جاز عند ابى يوسف خلافا لمحمد وقول
ابى يوسف انقيس لما قدمناه فى نذر الصوم قوله ولو اشترى محرمة حللها وجامعها لان
منافعها مستحقة للمولى فيجوز له تحليلها بغير هدى عيرانا لبايع يكره تحليله لاخلاف الوعد
حيث وجد منه الاذن والمشترى لم يوجد منه الاذن فلا يكره تحليله قيد بكونها محرمة لانها
لو كانت منكوحة فليس للمشترى فسخ النكاح لانه قايم مقام البايع وهو ليس له الفسخ بعد
الاذن واطلق فى احرامها فشمل ما اذا كان باذن البايع اولا واشار بعطف الجماع على التحليل
الى انه يحللها بغير الجماع كقص ظفر وشعر وهو اولى من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات
الاحرام حتى تتعلق به الفساد فلا يفعله تعظيما لامر الحج ولا يقع التحليل بقوله حللتك بل بفعله



بفعله او بفعلها بامره كالامتشاط بامره واشار الى ان للمشترى ان يحلل العبد المحرم لما
قدمناه واذا كان له منعهما وتحليلهما ليس له الرد بالعيب والى ان الحرة لو احرمت بحج
نفل ثم تزوجت فللزوج ان يحللها عندنا بخلاف ما اذا احرمت بالفرض فليس له ان
يحللها ان كان لها محرم فان لم يكن لها فان له منعها فان احرمت فهى محصرة لحق الشرع
فكذا اذا اراد الزوج تحليلها لا تتحلل الا بالهدى بخلاف ما اذا احرمت بنفل بلا اذن
له ان يحللها ولا يتاخر تحليله اياها الى ذبح الهدى كما قدمناه فى باب الاحصار ولو
اذن لامراته فى حج النفل فليس له ان يرجع فيه لملكها منافعها وكذا الثانية بخلاف الامة
وفى فتح القدير ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا يعلم باحرامها لم يكن تحليلا
وتفسد حجها وان علمه كان تحليلا ولو حللها ثم بدا له ان ياذن لها فاذن فاحرمت بالحج
ولو بعد ما جامعها من عامها ذلك لم يكن عليها عمرة ولا نية القضا ولو اذن لها بعد مضى
السنة كان عليها عمرة مع الحج ولو حللها فاحرمت فحللها فاحرمت هكذا مرارا ثم حجت
من عامها اجزاها عن كل التحللات بتلك الحجة الواحدة ولو لم تحج الا من قابل كان عليها
لكل تحليل عمرة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب هذا آخر ربع العبادات
المسمى بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق
تاليف سيدنا ومولانا الشيخ الامام
العالم العلامة مفتى المسلمين
زين بن نجيم الحنفى
تغمده الله برحمته
آمين

يتلوه كتاب النكاح

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kısmı	Hacı Beşir Ağa
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	245

